

SCHRIFTEN DER LUTHER-AGRICOLA-GESELLSCHAFT A 25
in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg
(Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Bd. 15)

LUTHER UND THEOSIS

Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie

Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg
in Helsinki 30.3.-2.4.1989

Herausgegeben von Simo Peura und Antti Raunio

HELSINKI & ERLANGEN 1990

Bestellungen im deutschen Raum: Luther-Akademie Ratzeburg
Martin-Luther-Verlag
Fahrstr. 15 D - 8520 Erlangen

Bestellungen ansonsten: Luther-Agricola-Gesellschaft
Fabianink. 7 B SF - 00130 Helsinki

ISSN 0357-3087
ISBN 951-9047-24-7
ISBN 3-87513-069-3

Helsinki 1990 Hakapaino Oy

INHALT

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 7 |
| Eröffnung durch Landesbischof Prof. Dr. <i>Joachim Heubach</i> , Präsident der Luther-Akademie Ratzeburg | 9 |
| <i>Tuomo Mannermaa</i> , Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung | 11 |
| <i>Reinhard Slenczka</i> , Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegen- stand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem | 27 |
| <i>Hannu T. Kampppuri</i> , Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas | 49 |
| <i>Georg Kretschmar</i> , Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie | 61 |
| <i>Ulrich Asendorf</i> , Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers | 81 |
| <i>Risto Saarinen</i> , Gottes Sein - Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung | 103 |
| <i>Simo Peura</i> , Die Teilhabe an Christus bei Luther | 121 |
| <i>Antti Raunio</i> , Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und das göttliche Gesetz in Luthers Theologie 1522-1523 | 163 |
| <i>Eero Huovinen</i> , Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden? | 187 |
| <i>Eeva Martikainen</i> , Die Lehre und die Anwesenheit Gottes in der Theologie Luthers | 215 |

VORWORT

Es ist nicht üblich, daß ein Thema wie "Luther und Theosis" zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Fachtagung genommen wird. Die Besonderheit des Themas liegt zunächst darin, daß die Vergöttlichung als ein für die patristische Theologie oder die Orthodoxie eigentümliches Gedanken-gut gegolten hat, während sich die protestantische Tradition spätestens seit der kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellung Adolf von Harnacks sich gern von der "metaphysischen" Deutung der christlichen Lehre distanziert hat. Trotz der Korrekturen zu den neukantianischen Einseitigkeiten fühlt sich die evangelische Theologie immer noch befremdet, wenn die Vergöttlichung behandelt wird.

"Luther und Theosis? Ein Thema der abendländischen Theologie" wurde zum Gegenstand einer Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg auf Anregung der finnischen Lutherforschung gewählt. Die Tagung fand vom 30. März bis 2. April 1989 in Helsinki statt und wurde in Zusammenarbeit mit dem von Prof. *Tuomo Mannermaa* geleiteten Forschungsprojekt der Finnischen Akademie arrangiert. Das Projekt ist zur Zeit im Gang an der Abteilung für systematische Theologie der Theologischen Fakultät an der Universität Helsinki. Es wird versucht, einerseits die bisherige Forschung kritisch zu würdigen und andererseits die Einseitigkeiten der Forschung zu überwinden.

Das Thema wurde aus zwei Richtungen angegangen. Es war erstens die Absicht, die Vergöttlichung als theologisches Problem an sich, sowohl im systematisch-theologischen als auch im kirchengeschichtlichen Sinn, zu erklären. Hierfür haben Prof. *Reinhard Slenczka*, Prof. *Georg Kretschmar* und Dr. *Hannu T. Kamppuri* die Verantwortung getragen. Zweitens war es das Ziel, die Vergöttlichung als Fragestellung innerhalb der Theologie Luthers darzustellen. Diese Problematik wurde von Dr. *Ulrich Asendorf*, Prof. *Tuomo Mannermaa*, Doz. *Eeva Martikainen*, Lic. *Simo Peura* und Cand. theol. *Antti Raunio* behandelt. Die Grundproblematik der evangelischen Lutherforschung wurde im Vortrag von Doz. *Risto Saarinen* dargestellt.

Von einem Standpunkt her, der in naher Verbindung zu der Vergöttlichung bei Luther steht, analysiert Prof. *Eero Huovinen* die Tauftheologie Luthers. Auch dieser Artikel ist im vorliegenden Werk enthalten.

Die Aufgabe des kritischen Lesers ist es nun, die Ergebnisse der verschiedenen Vorträgen zu würdigen. Seit Ende der Tagung ist eines betont worden und klar zum Vorschein getreten: eine der dringendst Erklärung fordernden Aufgaben der heutigen Lutherforschung ist die ontologische Problematik, die auch in der reformatorischen Theologie Martin Luthers enthalten ist.

Im März 1990

Die Herausgeber

THEOSIS ALS THEMA DER FINNISCHEN LUTHERFORSCHUNG

Theosis als Thema der Lutherforschung - eine sophistische Paradoxie ohne realen Inhalt? Was hat Luther und Lutherforschung überhaupt mit der *theosis* zu tun? Vor zwanzig Jahren schon als Fragestellung eher unwahrscheinlich - mit welchem Grund heute ein wissenschaftliches Thema? In der Tat, der Terminus *theosis* im Zusammenhang mit der abendländischen Theologie und sogar als Ausdruck einer tragenden Struktur in der Theologie Martin Luthers ist eine Art Spitzenformulierung.

Theosis als eine Struktur der Theologie Luthers ist eine Spitzenformulierung erstens in dem Sinne, daß die Sache, um die es geht, gewöhnlich unter Themen wie reale Gegenwart Christi im Gläubigen, Vereinigung von Christus und dem Christ, fröhlicher Wechsel usw. zum Vorschein kommt. Luther gebraucht jedoch auch den Terminus "Vergöttlichung" in der altkirchlichen Formulierung, um sein Glaubensverständnis zum Ausdruck zu bringen. Der Terminus *deificatio* bzw. Vergöttlichung kommt in den Texten Luthers sogar öfter vor als der Terminus *theologia crucis*. - *Theosis* als ein Ausdruck der inneren Struktur der Theologie Luthers ist in diesem ersten Sinne eine Spitzenformulierung, d.h. ein starker Ausdruck, der jedoch sachlich legitim ist.

Das "Thema Theosis als Problem der Lutherforschung" ist eine Spitzenformulierung auch in einem zweiten Sinne. Wie im Fall des Eisberges ist die auffallende Spitze nur ein Teil des Ganzen, das verborgen im Schoße des Meeres liegt. So beinhaltet der Terminus *theosis* als Thema der Lutherforschung viel mehr als nur die unmittelbare Problematik der *theosis*-Lehre an sich. Es müssen erstens die philosophischen bzw. ontologischen Voraussetzungen der Lutherforschung, zweitens das Partizipations- bzw. Seinsverständnis Luthers und drittens die Theologie Luthers als Theologie der Liebe analysiert und skizziert werden.

In Helsinki sind mehrere Abhandlungen erstellt worden bzw. befinden sich in Arbeit, die sich diese drei Aufgaben vorgenommen haben. Die erste Abhandlung ist die Dissertation *Risto Saarinens*, die im Jahre 1989 erschienen ist. Das Buch heisst: *Gottes Wirken auf uns, Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*.¹ Die Abhandlung Saarinens befaßt sich mit den philosophischen Voraussetzungen der Lutherforschung, die es unmöglich gemacht haben, die Rechtfertigungslehre Luthers als eine Art Vergöttlichungslehre zu betrachten. Die zweite Abhandlung ist *Simo Peuras Luther und theosis*, eine Dissertation, die im Jahre 1990 erscheinen wird und die komplementär zu Saarinens Buch aufzuzeigen versucht, daß das theosis-Motiv eine innere Struktur der Theologie Luthers ist. Die dritte Abhandlung ist *Antti Raunios Die Goldene Regel als Prinzip der Theologie Luthers*. Diese Arbeit versucht die Theologie Luthers als Theologie der Liebe darzustellen. Die Goldene Regel ist bei Luther nicht nur eine "ethische", sondern auch eine eminent "dogmatische" Regel seiner Glaubenslehre. Damit bekommt die ganze Theologie Luthers den Charakter einer konsequenten Liebestheologie. Von denen Themen, an denen gearbeitet wird, sei noch *Kari Kopperis Das Verhältnis von Theologie und Philosophie in der Heidelberger Disputation* genannt.

Weil die philosophischen Voraussetzungen so maßgebend die Lutherforschung bestimmt haben, ist es notwendig, zunächst mit Risto Saarinens Buch anzufangen.

1. Die philosophischen Voraussetzungen der Lutherforschung

Saarinen eruiert die philosophischen bzw. ontologischen Voraussetzungen der Lutherforschung, indem er analysiert, wie das Gegenwart-Christi-Motiv in der Lutherforschung gedeutet worden ist. Wie bekannt, betont Luther energisch, daß Christus in dem Glauben real gegenwärtig *ist*. Welchen ontologischen Status hat nun dieses Sein Christi bzw. Sein Gottes im Glauben? Von welchen philosophischen Voraussetzungen hat man Gebrauch gemacht, um dieses Gegenwärtig-Sein Gottes näher zu bestimmen?

¹ Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte Band 137, Stuttgart 1989.

Saarinen weist in seiner Dissertation auf, daß die Ontologie des deutschen Philosophen *Hermann Lotze* (1817-1881) einen entscheidenden Einfluss auf die philosophische Explikation des Gegenwart-Christi-Motivs ausgeübt hat. Lotze geht in seiner Ontologie davon aus, daß die alltägliche Wirklichkeitsauffassung, der zufolge die Dinge zuerst an sich existieren müssen, um danach gegenseitig in Beziehungen stehen zu können, falsch ist. Es gibt kein Sein an sich. Das einzige 'Sein' ist das 'Stehen in Beziehungen'. Die Welt ist kein Raum voll von Dingen, die nachher auch in Beziehungen stehen. Primär sind das In-Beziehung-stehen und das gegenseitige Wirken. Das Sein ist das Geschehen der Wechselwirkung. Saarinen schreibt: "Lotze will also das statische Seinsdenken, das die Welt als Gesamtheit der isolierten, an sich seienden Dinge ansieht, durch ein 'Wirkungsdenken' ersetzen, in dem die durch die ständige Wechselwirkung verursachten 'Wirkverhältnisse' die Ordnung der Welt erzeugen." (Saarinen S. 12.)

Dieser Ontologie geht die Erkenntnistheorie Lotzes parallel. Die Welt der an sich seienden Substanzen bleibt außerhalb der Reichweite der Philosophie. Nicht die Dinge an sich sind Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, sondern nur ihre Wirkungen. Wir haben keine sichere Erkenntnis über das An-sich-Sein der angenommenen Ursache unserer Erkenntnis. Ihre Nicht-Existenz kann genauso wenig wie ihr An-sich-Sein philosophisch bewiesen werden. Auch in dem Fall, dass es die Dinge tatsächlich gibt, müssen wir uns "in unserer Erkenntnistheorie mit ihren Wirkungen auf uns begnügen, weil wir ihr An-sich-Sein nicht erreichen können" (S.12.).

Nun kommt, wenn ich richtig sehe kann, die entscheidende erkenntnistheoretische Bestimmung: Unsere Erkenntnis besteht nicht darin, daß Dinge bzw. ihre intelligibilen Formen *in uns selbst hereintreten*, sondern nur darin, daß die Dinge *auf uns wirken*. Die Produkte dieses Wirkens erhalten darum ihre *Form* von *unserer Natur*. Lotze schreibt: "Denn auch wenn Dinge *sind*, so kann unsere 'Erkenntnis' von ihnen doch nicht darin bestehen, daß sie in uns selbst hereinträten, sondern nur darin, daß sie auf uns *wirken*. - Die *Producte* dieses Wirkens aber können, als *Affectionen unseres Wesens*, ihre Form nur von *unserer Natur empfangen*".²

² *Lotze*, Grundzüge der Metaphysik, 1883. Zit. nach *Saarinen* 1989, S. 12, Anmerkung 19.

In diesem Punkt geschieht m.E. die tiefgreifende Veränderung: Nach der klassischen realistischen Erkenntnistheorie kommt die menschliche Erkenntnis dadurch zustande, dass die intelligible Spezies bzw. die forma in dem Gegenstand durch die Sinne in den Intellekt des Menschen hineintritt. Die Spezies des erkannten Dinges *ist* im Erkennenden selbst gegenwärtig. "Species cogniti est in cognoscenti", sagt Thomas von Aquin, und: "Idem est intellectus et intellectum"; m.a.W. "Das Erkennen und das Erkannte sind identisch".

Wie immer es mit dem Nominalismus Luthers sei, er schließt sich wenigstens *in seiner Theologie* an diese klassische Erkenntnistheorie ganz explizit vom Anfang bis zum Ende an. Luther sagt z.B. in seiner frühen Weihnachtspredigt (1514): "Kein Wunder, daß ich sagte, daß wir Wort werden müssen, weil auch die Philosophen sagen, daß der Intellekt durch das aktuale intellektuelle Erkennen der erkannte Gegenstand sei und daß die Sinnlichkeit durch das aktuale sinnliche Wahrnehmen der sinnliche Gegenstand sei; wieviel mehr ist dieses wahr von dem Geist und von dem Wort!"³ Vielleicht noch stärker kommt die Einheit des Intellekts und seines Objekts in der Textstelle unmittelbar nach dem obigen Zitat zum Ausdruck, wo Luther sagt daß die Objekte des Intellekts und des Affekts *ihr Sein und Akt sind*.⁴

Luther hebt also mittels der philosophischen Analogie das Wesen des Gottesverhältnisses als Seinsgemeinschaft hervor. Gleichermassen wie er später in dem Großen Galaterbriefkommentar sagt, daß Christus das Objekt des Glaubens ist und nicht nur Objekt, sondern im Glauben selbst Christus gegenwärtig ist, ebenso sagt er nach der oben zitierten Stelle in analoger Weise vom Status gloriae: "Gott als Objekt der Glückseligkeit ist das Wesen der Glückseligen selbst".⁵ Eine ähnliche, wenn auch schon entferntere Gedankenstruktur kommt zum Vorschein, wenn Luther sagt, daß der Mensch im Glauben die Gerechtigkeit Christi habe, z.B. in Sermo de dupli-

³ "Nec id mirum, quod nos verbum fieri oportere dixi, cum et Philosophi dicant, quod intellectus sit intelligibile per actualem intellectionem et sensus sensibile per actualem sensationem, quanto magis id in spiritu et verbo verum est!" WA 1, 29, 15-18.

⁴ "ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine formas nihil esset." WA 1, 29, 26-27.

⁵ "Deus Obiectum beatitudinis est ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum fiunt velut ex potentia aliquid." WA 1, 29, 29-30.

iustitiae: "Durch den Glauben an Christus wird also die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit und alles, was sein ist, sogar er selbst, wird unser... und wer an Christus glaubt, haftet an Christus und ist eins mit Christus und hat dieselbe Gerechtigkeit mit ihm..."⁶ In diesen Sätzen Luthers kommt eine realistische Auffassung von der Erkenntnis zum Ausdruck, wonach die Erkenntnisform eine reale Partizipation zustandebringt.

Anders ist es bei Lotze und bei den Theologen, die Lotzes Erkenntnistheorie bzw. Ontologie rezipiert haben. Die Erkenntnisform des Gegenstandes ist nicht realistisch gedacht. Statt dessen empfangen die Wirkungen, die von dem unbekannten An-sich-Sein des Erkenntnisgegenstandes ausfließen, ihre Form von der Natur des Menschen selbst, d.h. von seiner apriorischen Konstitution. Ohne sich in die detaillierte Darstellung der Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie Hermann Lotzes zu vertiefen, begnüge ich mich unter Hinweis auf Saarinens Buch mit einigen Andeutungen. Die religiösen Einwirkungen gehören Lotze zufolge nicht zum Bereich des Welterkennens (*Natur*), sondern zu den Gebieten der Ethik und Ästhetik (also zum Bereich der *Person*). Die ethischen und ästhetischen Werte wiederum gehören nach Lotze zur "Weltansicht des *Gemüthes*", die eine breitere Wirklichkeitsauffassung darstellen kann als die bloße 'Summe der Kenntnisse', die das wissenschaftliche Bewußtsein verarbeitet. Der höchste wertvolle Inhalt des Kosmos ist im Gemüt gegenwärtig. Die Einwirkung des Unendlichen auf das Gemüt wird von Lotze als *Erlebnis* im Unterschied zur rationalen Erkenntnis beschrieben. (Saarinen S. 15-16.)

Nun kommt die entscheidende Bestimmung, die als ein Entwurf oder Modell für manche späteren theologischen Lösungen des Problems der Gegenwart Christi fungiert hat. Die Wirkungen des Unendlichen sind Folge des Willens Gottes. Saarinen schreibt, nachdem er konstatiert hat, daß die Wirkungen des Unendlichen Folge des Willens Gottes sind: "In der Einheit des Wollens und der Wirkungen geschieht 'die lebendige Durchdringung des Geschöpfes durch die Schöpfer'. Damit meint Lotze natürlich keine seinshafte Einheit, sondern die Einheit des Willens bzw. der Wirkungen: wenn Gott als unmittelbar wirkender Wille auf uns wirkt und so unsere

⁶ "Igitur per fidem in Christum, fit iusticia Christi nostra iusticia, et omnia quae sunt ipsius, immo ipsem est noster fit... at qui credit in Christo, haeret in Christo, estque unus cum Christo, habens eandem iustitiam, cum ipso..." StA I, 222, 11-12.

Handlungen verursacht, ist er als dieser Wille in uns da." (S. 24.) Die Gegenwart Gottes ist nach Lotze eine Gemeinschaft des *Wollens* und des Wirkens, aber keine seinshafte Vereinigung, *unio*.

Der einflussreiche protestantische Theologe Albrecht Ritschl (1822-1889) nimmt direkt den zentralen Inhalt der Philosophie Lotzes auf. "Wir können in der Theologie nicht von der isolierten Existenz der Dinge ausgehen. Die rechte theologische Erkenntnis ist... in dem Sinne transzental, daß nur Gottes Wirken in der Welt, nicht sein Sein an sich, für uns zugänglich ist." (Saarinen S. 31.) Luther hat prinzipiell diese richtige Erkenntnistheorie vertreten, wenn auch er gelegentlich Ausdrücke und Denkformen der metaphysischen Scholastik benutzt.

Nach der echten, 'religiösen' Erkenntnislehre Luthers ist Ritschl zufolge die Gegenwart Christi im Glauben eine Wirkung des Willens Gottes. Der anthropologische Ort dieser Wirkung ist der Wille des Menschen. Christus in uns bedeutet folgerichtig, daß Gott in dem Willen des Menschen selbst durch einen vom Menschen unabhängigen, selbständigen Impuls wirkt. Saarinen formuliert prägnant: "Christus in uns bedeutet daher, dass wir selbst ein sittliches Leben für ihn (d.h. Christus) leben."

Neben dieser "richtigen" Erkenntnislehre hat Luther jedoch Reste der alten, metaphysischen Anschauung beibehalten. Er spricht nämlich von der Rechtfertigung auch als eine reale Mitteilung. In der Theologie Luthers streiten also miteinander die richtige, sich auf das Wirkungsdenken gründende Erkenntnistheorie und die falsche 'osiandrische' Linie, die von dem alten Substanzdenken abhängig ist. Nach der richtigen Erkenntnistheorie ist die Gegenwart Christi im Glauben keine an sich seiende, substanzhafte bzw. seinshafte oder ontologische Wirklichkeit, sondern eine Art Wirkungsgemeinschaft des göttlichen und menschlichen Willens.

Die Interpretationsgeschichte des Gegenwart-Christi-Motivs kann hier nicht eingehender durchgegangen werden. Es sei nur bemerkt, wie erstaunlich groß der Einfluss Lotzes auf Wilhelm Herrmann und auf seine Lutherdeutung ist. Aber auch die ganze Struktur der Lutherdeutung Karl Holls, des eigentlichen Initiators der Lutherrenaissance, ist von diesem transzentalen Wirkungsdenken durchgedrungen und bestimmt. Saarinen schreibt über Holl: "Auch *Karl Holl* versteht die Seinsweise des gegenwärtigen Christus bei Luther als Gottes 'wirkende Macht', die im Gegensatz zum metaphysischen Substanzdenken konzipiert worden ist. Nach Holl ist Christus

für Luther Gottes 'Werkzeug', mit dessen Hilfe Gott seine Macht am Menschen ausübt. So hat in Holls Lutherdeutung Christus einerseits eine Gott untergeordnete Bedeutung; andererseits aber ist das Gegenwart-Christi-Motiv für Holl besonders wichtig, weil er damit die effektive Rechtfertigung als Gottes Alleinwirksamkeit durch das 'Werkzeug' Christus begrifflich bestimmen kann. Die in dieser Konzeption zum Ausdruck gebrachte 'Gegenwart' ist ihrem Wesen nach weder mystische noch substanzhafte Einigung, sondern eine 'Willenseinigung', die sich im Bewußtsein des Gläubigen vollzieht." (Saarinen S. 227-228.)

Überraschend ist vielleicht auch, daß das von Lotze herkommende transzendentale Wirkungsdenken nicht nur das Offenbarungsverständnis der 'neuprotestantischen' Theologie und Lutherrenaissance bestimmt, sondern auch das Offenbarungsverständnis und die Lutherdeutung der dialektischen Theologie. Saarinen zeigt das an Hand der Lutherdeutung Karl Barths und Ernst Wolfs: "Die Kontinuität zwischen dem Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance einerseits und der dialektischen Theologie andererseits ist ebenfalls in der Hervorhebung des theozentrischen 'Wirkens' zu finden, das im Gegensatz zum metaphysischen Substanzdenken die Eigenart der Offenbarung bestimmt. Karl Barth und Ernst Wolf konzipieren die Einigung Christi mit dem Menschen bei Luther als eine durch Gottes Wirken bedingte 'Tatgemeinschaft'. Diese Bestimmung hat aber eine weitgehende Ähnlichkeit mit der 'Teilhabe an den Wirkungen Gottes' bzw. Christi, wie sie die Lutherrenaissance lehrt. So ist das Lutherbild Barths und Wolfs nicht so weit von dem der Lutherrenaissance entfernt, wie dessen Autoren selbst zu denken scheinen. Im weiteren hat sich auch die These von Karl Barths 'Transzentalismus', der angeblich in seinem Akt-Begriff steckengeblieben ist, als glaubwürdig erwiesen..." (Saarinen S. 231.)

In der Lutherforschung gibt es eine lange Tradition, das Problem des Gegenwart-Christi-Motivs mit Hilfe des transzentalen Wirkungsdenkens zu lösen. Aufgrund dieser Tradition kann man aber mit solchen Texten Luthers überhaupt nichts anfangen, wo er von der theosis im technischen Sinne spricht. Wie hat man das theosis-Motiv in der Theologie Luthers gedeutet und wie kann dieses Motiv richtig verstanden werden? Das ist das Thema der Abhandlung Simo Peuras *Luther und theosis*. Weil aber seine Dissertation erst 1990 erscheinen wird, muß ich mich mit meinen eigenen Gedanken unter Zuhilfenahme des Buches "Der im Glauben gegenwärtige

Christus, Rechtfertigung und Vergottung, Zum ökumenischen Dialog⁷ begnügen.

2. Luther und theosis

Bevor die Vergöttlichungslehre Luthers behandelt wird, muss das Wesen der patristischen theosis-Lehre beschrieben werden. Der Kern der patristischen Lehre der Vergöttlichung kann kurz folgendermassen formuliert werden: In Christus hat sich das göttliche Leben manifestiert. In der Kirche als Leib Christi hat der Mensch Anteil an diesem Leben. Somit wird der Mensch 'der göttlichen Natur' teilhaftig (2. Petr. 1:4). Diese 'Natur' bzw. das göttliche Leben durchdringt das menschliche Wesen wie einen Sauerteig, um es wieder in den ursprünglichen Zustand als imago Dei zurückzuversetzen. Zwei klassische Formulierung bringen den grundlegenden Sinn der theosis-Lehre treffend zum Ausdruck. Irenäus sagt prägnant: "(Jesus Christus) ist wegen seiner grossen Liebe zu dem gemacht worden, was wir sind, damit er bewirke, dass wir wären, was er ist." (Haer. V, praef.) Die andere Formulierung stammt von Athanasios: "Er (Christus) wurde Mensch, auf daß wir vergöttlicht würden." Die verschiedenen Varianten und die innere Problematik der Vergöttlichungslehre können hier nicht eingehender behandelt werden. Ich gehe direkt zur Theologie Luthers.

Als Ausgangspunkt dient der schon früher zitierte Text, nämlich die Weihnachtspredigt Luthers von 1514. Der Einwand, daß diese Predigt vor-reformatorisch sei und also nicht als direkte Quelle für eine Theologie Luthers benutzt werden könne, ist mir bekannt. Darauf kann in diesem Zusammenhang nur geantwortet werden - ohne es hier begründen zu können -, daß die Struktur, die hier der Gegenstand unseres Interesses ist, das gesamte Denken des Reformators durchzieht bis zum letzten Genesiskommentar.

In diesem Text erläutert Luther den Kern der Rechtfertigungslehre mit Hilfe der klassischen Formulierungen der Vergöttlichungslehre: "Wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so ist es gewiß notwendig, daß auch das Fleisch Wort werde. Dann eben darum wird das Wort Fleisch, damit

⁷ Hannover 1989.

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 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 annimmt, um uns das Seine zu vermitteln.⁸

Die Vergöttlichung wird also in diesem Text mit Hilfe der Formulierungen von Athanasius und Irenäus als Vereinigung, als *unio* von Logos und Fleisch, von Wort und Mensch dargestellt. Wie Luther später in dieser Predigt sagt, bedeutet diese *unio* keine Substanzveränderung. Gott hört nicht auf, Gott zu sein, und der Mensch hört nicht auf, Mensch zu sein. Beide bewahren ihre Substanzen, d.h. sie sind in der Vereinigung jeweils in sich sciente Wirklichkeiten (*ens in se*), d.h. gerade Substanzen.

Aus der Tatsache, dass die Vereinigung von Gott und Mensch keine Substanzveränderung bedeutet, darf allerdings nicht gefolgert werden, dass die *unio* keine Seinsgemeinschaft bedeuten würde. Wie der Logos der Weihnachtspredigt gemäss 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 auch". Kurz danach begründet Luther noch stärker den realen Charakter der Vereinigung mit den Analogien aus der aristotelischen Philosophie, auf die schon oben hingewiesen wurde und nach denen die Objekte des Intellekts und des Affekts bzw. der Liebe *esse et actus, das Sein und Akt* des Intellekts und der Liebe selbst sind.

Hier tritt also eine ganz andere Auffassung von dem Verhältnis Gottes und des Menschen zutage als in der anfangs geschilderten Auslegungstradition der Lutherrenaissance und der dialektischen Theologie. Es geht nicht nur um die Vereinigung des Willen Gottes und des des Menschen wie in der Lutherrenaissance, aber auch nicht nur um die Tatgemeinschaft bzw. Aktgemeinschaft der Offenbarung, sondern es handelt sich auch wirklich um die Gemeinschaft des Seins Gottes und des Menschen. - Es ist indes zu bemerken, daß damit noch nichts darüber gesagt worden ist, wie dieses Sein genau zu verstehen und zu bestimmen sei. Keinesfalls kann

⁸ WA 1, 28, 25-32.

aber dieses Sein Christi im Glauben sachgemäß genug mit den Begriffen der Wirkungsontologie oder mit den Begriffen der statischen Substanzontologie beschrieben werden. Aufgrund dieses vorläufigen Verständnisses der Vergöttlichung können wir nun versuchen, eine zentrale Struktur der Theologie Luthers exemplarisch mit Hilfe dieses Vergöttlichungs- bzw. Partizipationsgedankens zu öffnen. Als eine solche Struktur wird das Verhältnis von Glaube und Nächstenliebe gewählt. In dieser Darstellung kann das obige, eher dünne und abstrakte Bild der Vergöttlichung mehr Farbe und Lebendigkeit bekommen.

3. Theosis, Glaube und Liebe

Das Verhältnis von Vergöttlichung, Glaube und Nächstenliebe in der Theologie Luthers ist mit Hilfe der sogenannten Goldenen Regel darzustellen, wie aus der Untersuchung von *Antti Raunio* hervorgeht. Die Goldene Regel ist das Gesetz der Liebe, und ihre richtige Anwendung setzt das uneigennützige Sich-Versetzen in die Lage des anderen voraus. Die Liebe Gottes zu den Menschen kommt gerade darin zum Ausdruck, daß Er in seinem Sohn sich in die Lage des Menschen versetzt und ihm so geholfen hat, als ob Er selbst in derselben Not und demselben Elend gewesen wäre als der Mensch. Christus tut also an dem Menschen so, wie er selbst wollte, das man an ihm tue, wenn er in ähnlicher Situation gewesen wäre. Im Glauben tut Christus dasselbe an jedem Christen. Er ist real im Glauben gegenwärtig und nimmt die Sünde des Menschen auf sich, als ob sie seine eigene wäre, und gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit und Liebe.

Durch den Glauben, in dem Christus real gegenwärtig ist, beginnt der Mensch der Goldenen Regel gemäß sowohl Gott als den Nächsten zu lieben. Im Glauben hält er alles Gute, auch das, was er selbst bekommen hat, für Gottes Eigentum und Eigenschaft. In sich selbst findet er immer das Gegen teil der göttlichen Eigenschaften, d.h. er bekennt stets seine Sünde, Schwachheit und Dummheit, hält aber nur Gott für rein, kräftig und weise. Wenn er nur Gott für gut hält, beruht auch alles, was er dem Nächsten in der Liebe tut, nicht auf seiner eigenen Güte, sondern auf der Güte Gottes. So bleiben die Gaben Gottes stets unter ihren Gegenständen verborgen. In der Nächstenliebe tut der Christ an seinem Nächsten so, wie Christus ihm

getan hat, also er versetzt sich in die Lage des Nächsten und hilft ihm so, wie er selbst wollte, daß ein anderer ihm helfen sollte, wenn er in ähnlicher Situation wäre. Das tut aber nicht er selbst in dem Sinne, daß er die Ehre und Dank davon bekommen sollte, sondern der in seinem Glauben gegenwärtige Christus, so daß Gott allein die Ehre von allen Taten der Liebe bekommt.

Luthers Theologie der Liebe anhand der Goldenen Regel verdiente noch eine ausführlichere Darstellung. Weil die Untersuchung von Antti Raunio noch nicht fertig ist, wird Luthers Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Liebe hier auf Grund eines Textes, der ein paradigmatisches Modell der theosis-Verständnis des Reformators zum Ausdruck bringt, analysiert.

"Widderumb ist auch hie das exemplel der liebe fur gebildet ynn Christo gegen dem aussetzigen. Denn da sihestu, wie yhn die liebe zum knecht macht, das er dem armen hilfft frey ymb sonst, sucht widder genies, gonst noch ehre dadurch, sondern alleyn den nutz des armen und Gott des vaters ehre. Darumb er yhm auch verpeut, er solle es niemand sagen, auff das es ia eyn lautter reyn werck sey der freyen guettigen liebe. Das ists, das ich nue offt gesagt habe, wie der glaube mach uns zu herren, ia durch den glauben werden wyr Goetter und teylhaftig Goettlicher natur und namen, wie psal. 81. spricht: 'ich hab gesagt, yhr seyt Goetter und allesamt kinder des aller hoehisten'. Aber durch die liebe werden wyr den aller ermisten gleich. Nach dem glauben durffen wyr nichts und haben volle genuege. Nach der liebe dienen wyr ydermann. Durch den glauben empfahen wyr gueter von oben von Gott. Durch die liebe lassen wyr sie aus von unten zum nehisten. Gleich wie Christus nach der Gottheyt nichts beduerffte, aber nach der menscheyt yderman dienete, der seyn beduerffte.

Davon haben wyr offt gnug gesagt, das wyr auch also durch den glauben muessen Gottis kinder und goetter, herrn und koenige geporn werden, gleich wie Christus ynn ewigkeyt vom Vater eyn warer Gott geporn wird. Und widerumb durch liebe eraus brechen, dem nehisten mit wolthat helffen, gleich wie Christus mensch worden ist, uns allen zu helffen. Und gleich wie Christus nicht durch werck zuvor verdient odder durch seyn mensch werden erworben hatt, das er Gott ist. Sondern hatt dasselbig von der geputr on alle werck und zuvor, ehe er mensch ward. Also haben wyr auch die kindschaft gottis, das uns sund vergeben werden, tod und hell nicht schaden, nicht durch werck odder liebe verdient, sondern on werck

und fur der liebe durch den glauben im Euangelio aus gnaden empfangen. Und wie Christus allererst nach dem er ewig Got ist, mensch worden ist, uns zu dienen, So thuen wyr auch gutt und lieben den nechsten hernach, wenn wyr schon zuvor durch glauben frum, on sunde, lebendig, selig und Gottis kinder sind.⁹

Der zitierte Text stellt ein Problem: Christus und der Christ werden darin mit genau parallelen Eigenschaften geschildert. Christus und der Christ scheinen eine analoge Konstitution zu haben. *Erstens*: Christus wird dauernd in Ewigkeit vom Vater als ein wahrer Gott geboren. Gleichfalls werden Christen im Glauben "Gotes Kinder und Götter, Herren und Könige" geboren. *Zweitens*: Aus reiner Liebe ist Christus "herausgebrochen" und an die Stelle des elendigen Menschen getreten. Ebenfalls muss ein Christ, der im Glauben der göttlichen Natur teilhaftig ist, in der Liebe an die Stelle des Nächsten treten und "den Allerärmsten gleich" werden. *Drittens*: Christus hat durch seine Liebestat nicht seine Gottheit verdient. Ebenfalls ist der Christ, schon bevor er aus reiner Liebe an die Stelle des Nächsten tritt, im Glauben allein "fromm, ohne Sünde, lebendig und selig".

Wie soll die beschriebene analoge Beziehung zwischen dem Wesen Christi und dem des Christen verstanden werden?

Die Grundlage der Analogiebeziehung von Christus und Christ ist folgende. Luther unterscheidet nicht, wie das spätere Luthertum, zwischen der Person und dem Werk Christi. Christus selbst, sowohl seine Person als sein Werk, ist die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Der Glaube bedeutet Rechtfertigung gerade aufgrund dessen, dass Christi Person darin gegenwärtig ist: *in ipsa fide Christus adest*; in dem Glauben selbst ist Christus selbst gegenwärtig.

Die Stellung des gegenwärtigen Christus in der Glaubentheologie Luthers findet ihren theoretischen Ausdruck im Gedanken von Christus als Form des Glaubens (*Christus forma fidei*). Christus selbst und nicht die strebende caritas-Liebe wie in der von Luther kritisierten Theologie der Scholastiker ist die göttliche Seinswirklichkeit, forma, die den Glauben realisiert. Das rechte Glaubensverhältnis ist keine strebende dynamische Bewegung der Liebe auf die Transzendenz hin. Gott kann nicht mittels

⁹ WA 17 II, 74, 20-75, 11.

Liebe "von oben" gefunden werden. Dagegen ist er "unten" im Glauben, im sündigen Menschen und in dessen ganzem Wesen gegenwärtig.

Christus ist also nicht nur die "Gunst" (favor) Gottes, d.h. die Vergebung der Sünden und die Aufhebung von Gottes Zorn, sondern er ist eine "Gabe" (donum), d.h. Gott ist in der Fülle seines Wesens gegenwärtig. Im Glauben wird man der "göttlichen Natur" in Christus selbst teilhaftig. Luther sagt z.B. folgendermassen:

"Das is je ein treffliche, schoene und (wie S. Petrus sagt) der tewren und aller groesesten Verheissungen eine, uns armen, elenden Suendern geschenkt, das wir auch Goetlicher natur teilhaftig werden sollen und so hoch geadelt, das wir nicht allein durch Christus sollen von Gott geliebet werden, sein gunst und Gnad als das hohest, tewrest Heilighumb haben, sondern jn, den Herrn selbs, ganz in uns wonend haben... Denn das sind die zwey stueck, so die Christen von Gott empfahen (wie sie S. Paulus Roman. u. unterschiedlich nennet) Gnade und Gabe."¹⁰

Wenn Luther die Wesensgegenwart Gottes im Gläubigen schildert, weist er oft auf die "hebräische Redeweise" hin.¹¹ Danach ist Gottes Eigenschaft dasselbe wie das Wesen Gottes. Demnach bedeutet "die Gerechtigkeit Gottes" dieselbe wie "Gerechtigkeit Gott"; "die Weisheit Gottes" wiederum ist dieselbe wie "die Weisheit Gott"; "Die Macht Gottes" bedeutet, dass die Macht Gott ist. Solche Eigenschaften Gottes, die gleichzeitig das Wesen Gottes bilden, sind z.B. die oben erwähnten: Gerechtigkeit, Weisheit, Macht, Heiligkeit, Freude, Friede, Licht - und gerade Liebe. Alle diese Eigenschaften Gottes, die zugleich das Wesen Gottes sind, sind in ihrer Fülle im Wesen Christi vorhanden. Der Gläubige, der an Christus Anteil hat, wird zugleich dieser Eigenschaften von Gottes Wesen, oder anders ausgedrückt, an den Namen Gottes teilhaftig. Luther sagt:

"... und wir so erfullet werden 'mit allerley Gottes Fulle', das ist auff Ebräische weyse soviel geredt: das wir erfullet werden auff alle weise, damit er voll macht und voll Gotes werden uberschuttet mit allen gaben und gnade und erfullet mit seynem geyst, der uns mutig mache und mit seynem liecht erleucht und seyn leben ynn uns selig mache, seyne liebe yn uns die liebe erwecke. Kurz umb, das alles, was er ist und vermag,

¹⁰ WA 21, 458, 11-24.

¹¹ Vgl. z.B. WA 10 I 1, 157, 1-4.

ynn uns vollig sey und kreffig wircke, das wir ganz vergottet werden, nicht eyn partecken odder allein etliche stuck Gottes habt, sondern alle fulle. Es ist viel davon geschrieben, wie der mensch soll vergottet werden, da habe sie leytern gemacht, daran man gen hymel steyge und viel solches dings. Es ist aber eytel partecken werck, hie ist aber der rechte und nehiste weg hynan zu komen angezeygt, das du voll voll Gottes werdest, das dirs an keynem stuck feyle, sondern alles auff eynen hauffen habist, das alles, was du redist, denckist, gehist, summa: deyn ganzes leben gar Gottisch sey.¹²

Glaube bedeutet also Partizipation am Wesen bzw. an den Eigenschaften Gottes. Eine dieser Eigenschaften, deren der Christ in seinem Glauben teilhaftig wird, ist gerade die Liebe. Der im Glauben gegenwärtige Christus bringt die Liebe mit sich, weil Christus in seinem Wesen Gott und Gott die Liebe *ist*. Das Verhältnis von Glaube und Liebe kann aus dem Geschichtswinkel der theosis-Lehre Luthers folgendermassen bestimmt werden. Der *Glaube* ist nicht die Erfüllung des Gesetzes, d.h. des Liebesgebots. Dagegen ist *die Liebe* die Erfüllung des Gesetzes. Obwohl der Glaube nicht die Erfüllung des Gesetzes ist, bringt er jedoch die Liebe, welche die Erfüllung des Gesetzes ist, mit sich. Luther bestimmt das Verhältnis von Glaube und Liebe prägnant so:

"Ob nu wol der glaube das gesetze nicht fuellet, so hat er doch das, damit es erfuellet wird, denn er erwirbet den geyst und die liebe, damit es erfullet wird. Widderumb, ob die liebe nicht rechtfertiget, so beweiset sie doch das, damit die person rechtfertigt ist, nemlich den glauben. Un summa, wie hie S. Paulus selbs davon redet: 'Die liebe ist des gesetzes erfullung', als sollt er sagen: Es ist eyn ander rede, des gesetzes erfuellung seyn und des gesetzes erfuellung machen odeder geben. Die liebe erfuellet also das geset, das sie selbs die erfuellung ist. Aber der glaube erfuellet also das gesetze, das er darreicht, da mit es erfuellet wird. Denn der glaube liebet und wirckt, wie Gal. 5. sagt: 'Der glaub ist thettig duch die lieb. Das wasser fuellet den krug, der schenk fuellete auch den krug, das wasser

¹² WA 17 I, 438, 14-28.

durch sich selbs, der schenk durchs wasser. Das hiessen die Sophisten auff yhre sprach Effective et formaliter implere."¹³

Der Gedanke der realen Gegenwart Christi löst das vom Grundtext aufgeworfene Problem über die Analogiebeziehung zwischen Christus und Christ. Die Parallelität ist real. Der im Glauben gegenwärtige Christus ist die Grundlage der Einheit der Analogiebeziehung. Da Christus im Glauben wirklich gegenwärtig ist, hat auch der Christ in gewissem Sinne "zwei NATUREN" - in dem theologischen Sinne des Naturbegriffs. Die "göttliche Natur" des Gläubigen ist Christus selbst. Der Christ lebt nicht mehr selbst, sondern Christus lebt in ihm. Luther sagt: "...Christus bleibt in mir und jenes Leben, dadurch ich lebe, ist Christus."¹⁴

Wenn also Christus im Gläubigen lebt, ist das Verhältnis von Christus und Christ sozusagen ein Urbild-Verhältnis. In Christus und in dessen göttlicher Natur hat der Christ alle Namen, Schätze und Güter der göttlichen Natur. Er ist "reich" und braucht nichts, um gerettet zu werden. Er ist, wenn auch verborgen, Christus gleich, nämlich "Gott", König und Priester. Er ist real Gott ähnlich, *conformis deo*, geworden.

In der Liebe jedoch schenkt der Christ sich seinem Nächsten und nimmt dessen Last, Elend, Sünden, Armut und Schwächen auf sich, als wären diese seine eigene Last, sein eigenes Elend, seine eigene Sünde, Armut und Schwäche. Wie also Christus, so nimmt auch der Christ die "menschliche Natur", d.h. Elend und Last des Nächsten, auf sich. - Luther schließt sein theologisches Fazit, das Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen, mit dem Gedanken, dass der Christ nicht in sich, sondern in Christus und in seinem Nächsten lebt. Dasselbe kann umgekehrt ausgedrückt werden: Der Christ lebt nicht selbst, sondern Christus und der elende Nächste leben im Christen das Leben, welches er lebt. Das ist die Vergöttlichungslehre Luthers. Der Christ ist Christus seines Nächsten geworden: *Christianus Christus proximi*.

Von den vielen möglichen Stellen¹⁵, in denen Luther seine Liebestheo-

¹³ WA 17 II, 98, 13-14.

¹⁴ "Christus manet in me et ista vita vivit in me et, vita quo vivo, est Christus." WA 40 I, 283, 7-9.

¹⁵ Siehe auch: "Ita christianus, quemadmodum caput suum Christus per fidem suam plenus et satur, contentus esse debet hac forma dei per fidem obtenta, nisi quod ipsam hanc

logie und seine Vergöttlichungslehre miteinander verbindet, seien zum Schluß die folgenden zwei Abschnitte zitiert:

"Sed quae proh dolor hodie in toto orbe ignota est, nec praedicatur nec quaeritur, adeo ut prorsus nostrum nomen ipsimet ignoremus, cur Christiani simus et vocemur, certe a Christo sic vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, idest dum credimus in eum et in uicem mutuoque sumus, alter alterius Christus, facientes proximis, sic ut Christus nobis facit."¹⁶

"Concludimus itaque, Christianum hominen non viuere in seipso, sed in christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem, per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, *manens tamen semper in deo, et in charitate eius.*"¹⁷

fidem augere debet donec perficiatur, haec enim, vita, iustitia, et salus eius est, personam ipsam seruans et gratam faciens, omniaque tribuens, quae Christus habet, ut supra dictum est, et Paulus Gal 1. confirmat, dicens Quod autem in carne viuo, in fide filij deo viuo. Et quanquam sic liber est ab omnibus operibus debet tamen rursus se exinanire hac libertate, formam serui accipere, in similitudinem hominum fieri, et habitu inueniri ut homo, et seruire, adiuvare et omnimodo cum proximo suo agere, sicut videt secum actum et agi a deo per Christum, et hoc ipsum gratis, nulloque respectu, nisi divini placiti et ita cogitare." StA 2, 296, 35 - 298, 6 (De libertate christiana) .

"Dabo itaque me quandam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebuit mihi, nihil facturus in hac vita, nisi quod videro proximo meo necessarium, comodum et salutare fore, quandoquidem per fidem omnium bonorum in Christo abundans sum." StA 298, 12-16.

"..ideo sicut pater coelis nobis in Christo, gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius, proximo nostro auxiliari, et unusquisque alteri, Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi, et Christus idem in omnibus, hoc est vere Christiani." StA 2, 298, 35-38.

¹⁶ StA 2, 298, 41 - 300, 3.

¹⁷ StA 2, 304, 12-16.

**DIE GEMEINSCHAFT MIT GOTT
ALS GRUND UND GEGENSTAND DER THEOLOGIE
Vergöttlichung als ontologisches Problem**

0. Vorbemerkungen

Zur Formulierung des Themas und zur Art seiner Behandlung seien *drei Vorbemerkungen* vorangestellt, die aber unmittelbar zum Thema gehören.

0.1. "Vergöttlichung als ontologisches Problem", so lautete die mir vorgeschlagene *Themenformulierung*, die ich als Untertitel aufgenommen habe. Als Obertitel aber habe ich vorangestellt: "Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie". Die sachliche Übereinstimmung zwischen Unter- und Oberthema sowie die Einfügung in das Tagungsthema ist dabei vorausgesetzt. Mir lag aber an einer *biblischen Konkretion*, und deshalb spreche ich ausdrücklich von der "Gemeinschaft mit Gott". "*Koinonia*" bedeutet sowohl Gemeinschaft wie Teilhabe. Damit wird im Neuen Testament ein vielfältiger Sachverhalt bezeichnet, der nur in den wichtigsten Punkten kurz angedeutet werden soll: Die Glieder der christlichen Gemeinde sind von Gott berufen "zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesu Christi, unseres Herrn" (1 Kor 1, 9; vgl. 1 Joh 1, 3). Das ist "Gemeinschaft des heiligen Geistes", den man als Christ empfängt und an dem man als Christ Anteil hat (vgl. 2 Kor 13, 13; Phil 2, 1). Es ist Gemeinschaft mit Jesus Christus, wie sie durch die Taufe begründet und empfangen wird (vgl. Röm 6; Gal 3, 28 u.a.). Taufe aber begründet eine organische Verbindung mit Christus (*sympytoi*), die in Christus anschaulich wird (*omoiooma*) (Röm 6, 5); daher ist von der Taufe her Christus der Real- und Erkenntnisgrund für die christliche Existenz: "Oder wißt ihr nicht, daß alle, die wir

auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auch wir in einem neuen Leben wandeln" (Röm 6, 3-4). Die in der Taufe begründete Gemeinschaft mit Christus ist nach dem Neuen Testament keineswegs nur auf das menschliche Verstehen oder Handeln beschränkt, sondern als ein Subjektwechsel aufzufassen. Daher gilt mit Eph 3, 17, daß "Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und gegründet seid"; es gilt entsprechend mit Gal 2, 20: "Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben." Zu demselben Sachverhalt gehört auch die Teilhabe an Leib und Blut Christi im Herrenmahl und die darin begründete Gemeinschaft der Christen untereinander (1 Kor 10, 14-22), was freilich zugleich die darin begründete Abgrenzung gegenüber anderen Kulten (vgl. 2 Kor 6, 14) und nicht zuletzt den Gegensatz von Fleisch und Geist einschließt und zur Folge hat. Es hängt ferner damit zusammen, daß der Christ dem Bild Christi gleichgestaltet wird (Röm 8, 29; Phil 3, 7-11) - auch seinen Leiden in der Nachfolge (1 Petr 4, 13). Vergessen wir schließlich nicht, daß "koinonia" in der Christusgemeinschaft der Christen auch die Kollekte bezeichnen kann, mit der notleidende Gemeinden unterstützt werden (vgl. Röm 15, 26; 2 Kor 8, 4; 9, 13; Hebr 13, 16); das ist eine selbstverständliche Manifestation von Teilhabe und Gemeinschaft, wie sie die Existenz des Christen als einzelnen und der Gemeinde als ganzer bestimmt.

Diese Gemeinschaft mit Gott sollte nicht als eine "physische Versöhnungslehre" klassifiziert und als östliches oder altkirchliches Theologumenon lokalisiert werden. Denn die "Teilhabe an der göttlichen Natur" (1 Petr 5, 1) beruht nicht auf einer Interpretations- und Darstellungsweise, sondern sie liegt in der Realität von Taufe, Herrenmahl und Wort. Die vielbeschworenen Vermittlungsprobleme brechen mit einer gewissen Zwangsläufigkeit dann auf, wenn die Gegenwart Christi nicht mehr vom Wort der Schrift her erkannt und unterschieden wird. Wie 2 Kor 13, 3, 5 zeigt, fallen Verkündigung, Glaube und der in beiden gegenwärtige Christus zusammen. Christus redet im Apostel, und die Gemeinde erkennt Jesus Christus in sich (vgl. 1 Kor 2, 1-5; 2 Kor 4, 6).

Dies ist der biblische Befund, der hinter dem Begriff "Vergöttlichung" steht. "Theoosis" bzw. "theopoeisis" und "theopoein" geht aber durchweg davon aus, daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist und daß Menschen durch ihn mit Gott verbunden, d.h. in seine Gemeinschaft zurückgeführt werden. Dies aber ist nicht nur eine Ausdrucksform des Glaubens oder einer individuellen Theologie, sondern die den Glauben begründende Wirklichkeit. Dabei kann nicht übersehen werden, auch wenn das hier noch weiter auszuführen ist, daß alle damit bezeichneten Sachverhalte im Neuen Testament *trinitarisch* sind, freilich nicht im Sinne von "Formeln", sondern in der Offenbarung Gottes in seinem Sohn und durch die Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott durch die Gabe des Geistes (vgl. Röm 8; 1 Joh; Mt 3, 13-17; 1 Kor 12 u.a.m.). Solche Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott setzt immer den Bruch der Gemeinschaft mit Gott und den Abfall von ihm voraus.

0.2. Das "ontologische Problem" ist von dieser biblischen Grundlage her aufzufassen. *Ontologie ist nach ihrem Ursprung und ihrer Aufgabe Theologie*, weil sie von dem "Sein als Seiendem" sowie von dem Grund des Seins handelt. Wenn man das recht versteht, ist nicht die Ontologie als geschichtliche Ausprägung menschlichen Denkens eine Voraussetzung der Theologie, vielmehr ist umgekehrt die Theologie, und ich meine hier prägnant die christliche Theologie, die Voraussetzung der Ontologie. Den griechischen Kirchenvätern ist das schon sprachlich viel deutlicher gewesen als uns Heutigen. Denn sie mußten "ousia" keineswegs als einen Begriff antiker Philosophie auffassen, weil sie aus den biblischen Schriften die griechische Bezeichnung "egoo eimi ho oon" (Ex 3, 14), im Johannesevangelium die zweifellos damit zusammenhängende offenbarende Proklamation "egoo eimi" und in der Johannesoffenbarung die sprachlich so schwerfällige, theologisch aber so gewichtige Prädikation "Ho oon, ho een, ho erchomenos" (Apg 1, 4, 8 u.ö.) im Ohr hatten und natürlich auch im gottesdienstlichen Gebrauch. Sie wußten natürlich auch, daß hinter "prosoopon/hypostasis - persona" nicht einfach ein philosophischer Fachausdruck steht, der aus dem Denken der Zeit in die Theologie eingetragen wird, sondern das hebräische "panim", das in den Heiligen Schriften die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen bezeichnet. Diese theologische, d.h. in der Offenbarung Gottes begründete Ontologie kann nach dem biblischen Zeugnis unter drei Aspekten zusam-

mengefaßt werden. Sie betrifft einmal das *Bleiben Gottes* als Grund und Ursprung gegenüber allem Geschaffenen, Veränderlichem und Vergänglichem. Sie betrifft ferner *soteriologisch* in der Geschichte Gottes mit seinem Volk die sich selbst in der Untreue der Menschen durchhaltende Treue Gottes (vgl. Röm 3, 1 ff.). Schließlich bezieht sich auf diese Offenbarung des Wesens Gottes *doxologisch* der Lobpreis und die Anbetung der Gemeinde.

Manche Aversionen von Theologen gegen alles, was Ontologie und Metaphysik sein soll, gar noch "Substanzmetaphysik", könnten durchaus Symptome sein für einen mangelnden Schriftgebrauch mit der Folge, daß dann die Vorstellungen des menschlichen Bewußtseins und der Schulmeinungen vom Sein des Seienden an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung des ewig Seienden im Wort Gottes der Heiligen Schrift rücken.

0.3. Eine dritte und letzte Vorbemerkung betrifft das *Verfahren*. Mein Beitrag ist *ein dogmatischer, also nicht ein historischer*. Ich betone dies in der Abgrenzung gegenüber der verbreiteten Vorstellung, nach der entweder wie bei *Schleiermacher* die Dogmatik eine historische Disziplin sein soll zur "Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre"¹ oder nach der, wie bei Ernst *Troeltsch* bzw. Albert *Schweitzer*, die veraltete dogmatische Methode im neuzeitlichen Denken von der modernen historischen Methode abgelöst worden sei². Abgesehen davon, daß diese Behauptung nachweislich historisch falsch ist, auch wenn sie unermüdlich von Theologen als Geschichtsaxiom festgehalten wird, liegt an dieser Stelle ein für unser Thema folgenreiches Problem. Denn wenn man dieser Voraussetzung folgt, wird durch ein solches geistesgeschichtliches Axiom zur Entwicklung des menschlichen Denkens von vornherein und für alles weitere das menschliche Bewußtsein als Norm für die Erkenntnis des Seins proklamieren.

¹ Friedrich *Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. § 195.

² Ernst *Troeltsch*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. (1898) Ges. Schriften II, Tübingen 1922, 2. Aufl.

Was von Troeltsch als geistesgeschichtlich bedingter Methodenwechsel beschrieben oder gefordert wird, demonstriert Albert *Schweitzer* in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung als "Befreiungskampf vom Dogma", in dem ein "neues", "modernes" Dogma aus "philosophischem Denken, kritischem Empfinden, historischer Anschauung und religiösem Fühlen" gespeist wird, an die Stelle des alten Dogmas töten soll. Tübingen 1951, 6. Aufl., 1ff.

miert. Ontologie wäre dann lediglich eine Nachzeichnung der Vorstellungen vom Sein im menschlichen Bewußtsein.

Die Dogmatik schließt das Historische keineswegs aus, aber sie muß sorgfältig darauf achten, daß die "quaestio juris" nicht durch die "quaestio facti" verdrängt und ersetzt wird. In aller Kürze pflege ich das mit einem Wortspiel (Kalauer) deutlich zu machen: Historisch geht es um das, was war und ist; dogmatisch geht es um das, was wahr ist und bleibt.

Das hat übrigens nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine ekklesiologische Bedeutung, weil die Frage nach der Katholizität der Kirche in der Apostolizität ihrer Lehre immer nur als Unterscheidung und Scheidung zwischen wahrer und falscher Kirche beantwortet werden kann.

1. Sein Gottes und Gottesbewußtsein

1.0. Die Zuordnung von Sein und Bewußtsein bildet das Grundproblem aller Erkenntnistheorie. Wird dieses Problem auf die Theologie übertragen, dann gerät die gesamte Aufgabenstellung unter die Frage, wie Subjekt und Objekt des Erkennens vermittelt werden können. Das erkenntnistheoretische Problem wiederholt sich in verschiedenen Relationen: *ontologisch* in der Relation von Transzendenz und Immanenz, *historisch* in der Relation von Vergangenheit und Gegenwart, *ethisch* in der Relation von Glaube und Handeln, *sozial* bzw. *politisch* in der Relation von Kirche und Gesellschaft. Das Gelingen der Vermittlung in diesen Relationen erscheint dann als Kriterium rechter Theologie, d.h. als Bedingung "erfolgreicher", "zeitgemäßer" Verkündigung.

Die denkerische Voraussetzung für diesen Ansatz beruht auf der sog. Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens, wie sie für die "neuzeitliche Subjektivität" spätestens seit der Aufklärung charakteristisch zu sein scheint. Es ist schwer, diesen Ansatz in seiner fraglosen Geltung zu hinterfragen und theologisch zu überprüfen; denn er hat alle Merkmale eines Axioms bzw. eines Dogmas, das als Grundlage zur Erkenntnis dient, ohne selbst einer Begründung fähig oder bedürftig zu sein. Axiome bzw. Dogmen sind, immer alternativ, sofern sie sich gegenseitig ausschließen. Dies kann und muß wohl auch zu entsprechend scharfen Gegensätzen führen.

Gleichwohl möchte ich versuchen, diese unreflektierte Voraussetzung unserer theologischen Arbeit an drei Punkten zu reflektieren:

1.1. Zunächst *ein Blick auf Luther*, bei dem einerseits die Ursache für diese Betrachtungsweise, andererseits aber auch ihr dogmatisches Korrektiv zu finden ist. Ich will mich dabei auf ganz knappe Hinweise beschränken, zumal ich Sachverhalte aufgreife, die gerade in Helsinki Gegenstand spezieller Forschung sind.

Eine entscheidende Abgrenzung Luthers gegenüber der mittelalterlichen Theologie und ihrer Gnadenlehre liegt in der Feststellung, daß es keine Unterscheidung zwischen Inhalt und Vollzug des Glaubens geben kann und darf. Infolgedessen kann auch nicht der Schritt von der "fides historica oder catholica bzw. *acquisita*" zur "fides infusa", wie sie vom Geist gewirkt und eingegeben ist, zur Aufgabe der Theologie werden. Ebensowenig kann der Schritt vom Glauben zu seiner Gestaltwerdung im Werk (*fides caritate formata*) systematisch bzw. psychologisch vermittelt werden. Die theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung sind nicht Schritte im Sinne von Verstehen und Verwirklichung, sondern sie sind "Gaben Gottes, die lebendig machen und wirksam sind, nicht aber (untätig) schnarchend, der wahre Glaube, die Hoffnung, die Liebe" - "*dona Dei sunt vivifica et energica, non stertentia, vera fides spes charitas*".³

Diese Abgrenzung hält sich durch und bezeichnet z.B. in Apologie IV eine entscheidende und folgenreiche Differenz: Darum der Glaube, welcher fur Gott fromm und gerecht macht, ist nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien, wie Christus geboren, gelitten etc. (das wissen die Teufel auch), sondern ist die Gewißheit oder das gewisse starke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zusag Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienst Vergebung und Sunde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Christum. Und damit daß niemands wähne, es sei allein ein bloß Wissen der Historien, so setze ich das dazu, der Glaub ist, daß sich mein ganz Herz desselbigen Schatzes annimmt, und ist nicht mein Tun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verlässt, daß Gott uns schenkt, uns gibt, und wir ihm nicht, daß

³ WA 39 II, 238, 1f.

er uns mit allem Schatz der Gnaden in Christo überschüttet" (IV, 48). Fiducia, bzw. "fides justificans" haben, vom Erkenntnisvollzug her gesehen, Christus nicht als Objekt, sondern als Subjekt.

Diese Bestimmung des Glaubens hat zwei wichtige Voraussetzungen, ohne die sie zwangsläufig, was übrigens schon in der Reformationszeit zu beobachten ist, wieder in eine Historisierung und Psychologisierung abgeleitet.⁴ Einmal ist vorausgesetzt, daß die Heilige Schrift das Wort des dreieinigen Gottes ist, durch das er spricht und handelt.⁵ Es ist nicht einfach Text der Antike, sondern "Geist und Buchstabe", "Gesetz und Evangelium". Ferner ist vorausgesetzt, daß Glaube und Christus identisch sind. Die bekannte Formulierung "in ipsa fide Christus adest"⁶ begegnet bei Luther häufig; sie ist, gerade auch in ihrer biblischen Begründung, kein Spitzensatz, sondern ein Grundsatz. In einem Brief an Brenz hat das Luther ebenso einfach wie eindrucksvoll ausgeführt: "Ich pflege mir das so vorzustellen, als sei in meinem Herzen keine Beschaffenheit, die als Glaube oder Liebe zu bezeichnen wäre, sondern an deren Stelle setze ich Jesus Christus und spreche: Dies ist meine Gerechtigkeit, er ist meine Beschaffenheit und die mich gestaltende Gerechtigkeit, um mich auf diese Weise freizumachen und abzulösen vom Blick auf Gesetz und Werke, ja selbst von der Betrachtung eines ver gegenständlichten Christus, der entweder als Lehrer oder als Geber aufgefaßt wird. Hingegen will ich, daß er durch sich selbst mir Gabe und Lehre sei, damit ich alles in ihm zu habe".⁷

Sein und Bewußtsein sind unter diesem Aspekt beim Glauben überhaupt nicht mehr zu unterscheiden; denn jede Unterscheidung wäre im Grunde ein Rückfall aus der geistlichen in die fleischliche Existenz. Auf der anderen Seite aber ist zu beachten, daß es sich bei dem Glauben nicht um eine besondere Art der Wirklichkeitserfassung handelt, sondern um die Seins-

⁴ Dazu ausführlicher und mit Belegen: Reinhard Stenzka, Art. Glaube VI. TRE XII. 318-365.

⁵ Dazu ausführlicher: Reinhard Stenzka, Was heißt und was ist schriftgemäß? KuD 34, 1988, 304-320.

⁶ WA 40 I, 229, 15.

⁷ "...quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono Iesum Christum, et dico: Haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis... iustitia mea, ut sic me liberem et expediam ab intuitu legis et operum, imo ab intuitu obiectivi illius Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur. Sed volo ipsum mihi esse donum vel doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam." WA Br 6, 100, 49ff.

grundlage des Menschen. Ich erinnere dazu an die oft behandelte Stelle aus der ersten Psalmen-vorlesung, an der im Anschluß an Hebr. 11, 1 - "fides est substantia rerum sperandarum" - der Begriff der Substanz von der biblischen Erkenntnisgrundlage her durch den Glauben bestimmt wird. Gerhard Ebeling hat den Sachverhalt treffend so beschrieben: "Es ist eine unerhörte Umkehrung des Substanzbegriffes. Substanz ist also nicht das, was die Dinge sind, sondern Substanz ist das, was der Mensch an den Dingen hat, und zwar indem er so oder so existiert, sich so oder so zu den Dingen verhält... Denn in Luthers Denken ist substantia dei und substantia fidei ein und dasselbe".⁸

Glaube ist der Inbegriff für die durch die Wirklichkeit Gottes neugeschaffene Wirklichkeit des Menschen. Daher gehen das Sein des Menschen und das Sein Gottes durch den Glauben und im Glauben ineinander über. Immer wieder finden sich bei Luther jene zugespitzten Wendungen, in denen er sagt: Der Glaube macht Gott, und er macht die Person. Denn wie der Mensch ist, so ist auch sein Gott.⁹ Es ist der auch bei Augustin begegnende Gedanke einer von Gott bestimmten Liebesgemeinschaft, nach der gilt: "Denn wie die Dinge beschaffen sind, die wir lieben, so werden wir auch selbst; du liebst Gott, also bist du Gott; du liebst die Erde, also bist du Erde".¹⁰

Am bekanntesten ist wohl jene vielzitierte Stelle aus der Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus mit der Antwort auf die Frage: "Was

⁸ Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. In: Ders. Lutherstudien Bd. 1. Tübingen 1971. 24f. Ebeling stellt dazu fest: "Das ist nicht ontologisch, sondern existential gedacht". In einer Anmerkung dazu berührt er die Frage, "wie sich das ontologische Problem vom existentialen Denken her darstellt", und er betont dann weiter, "daß Luther die Linien nicht in die allgemeine philosophische Fragestellung auszieht, sondern nur bemüht ist, die Besonderheit des biblisch-theologischen Denkens herauszustellen. Über die Folgen für das Problem der Metaphysik hat er nicht reflektiert." Dies verstärkt wird man m.E. eher sagen müssen, daß sich an dieser Stelle nicht allein der Unterschied verschiedener Denkweisen abzeichnet, sondern der notwendige Gegensatz von Philosophie als Hervorbringung des menschlichen Bewußtseins und Theologie in der Begründung auf die Offenbarung Gottes in seinem Wort.

⁹ Vgl. WA 56, 234, 4; 14, 648, 14. Ferner dazu: Wilfried Joesl, Ontologie der Person bei Luther. Göttingen 1967. 274ff.; Hans-Martin Barth, Fides Creatrix Divinitatis. Bemerkungen zu Luthers Rede von Gott und dem Glauben. NZSTh 14, 1972, 89-106; Walter Mostert, 'Fides Creatrix'. Dogmatische Erwägungen über Kreativität und Konkretion des Glaubens. ZChK 75, 1978, 233-250; Leif Grane, Erwägungen zu Ontologie Luthers. NZSTh 13, 1971, 188-198.

¹⁰ WA 56, 241, 3f.

heißt ein Gott haben oder was ist Gott?"... "also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm vom Herzen trauen und gläuben, ...daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässtest, das ist eigentlich Dein Gott."¹¹

Gerade weil diese Stelle so wirkungsvoll ist, muß hier schon darauf hingewiesen werden, daß damit von Luther zwar die Zusammen-gehörigkeit von Glaube und Gott betont wird, doch gleichzeitig wird auf die notwendige Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Gott, zwischen Gott und Abgott hingewiesen. Das Gottesbewußtsein ist also keineswegs eine anthropologische oder psychologische Größe, sondern im strengen Sinne eine theologische, sofern es dabei um den dreieinigen Gott geht, der durch sein Wort spricht und wirkt.

1.2. Eine weitere Erwägung richtet sich auf die Epochenbezeichnung *Aufklärung*. Aufklärung erscheint dem einen als Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins, dem anderen als Abfall vom Glauben und Zerfall vor allem der Schriftautorität. Für beide Sichtweisen maßgebend ist das Werk von Ernst Troeltsch, *Die Aufklärung*.¹² Für Troeltsch war die Aufklärung "der erste umfassende Kampf gegen die Überlieferung der Kirche und der Antike", und ihr Kennzeichen ist "Der endlich mündig gewordenen Vernunft (traut sie) eine nie geahnte weltverbessernde Wirkung".¹³ Es brechen ganze theologische Kartenhäuser zusammen, wenn man darauf hinweist, daß diese Beschreibung weder dem Selbstverständnis noch der Eigenart der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gerecht wird.¹⁴

Für unser Thema aber stellt sich auf diesem Hintergrund die Frage, ob wir uns theologisch an einem Epochenbegriff orientieren wollen, der in seiner theologischen Verwendung historisch falsch ist, oder ob wir den

¹¹ BSLK 560, 9ff.

¹² Ges. Schriften Bd. 4. 1872.

¹³ Ebda. 339.

¹⁴ Vgl. dazu ausführlich und mit Belegen: Horst Stuke, Art. *Aufklärung*. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 1 A-D. Stuttgart 1979, 2. Aufl., 243-342.

Versuch wagen wollen, die Aufklärung in der Konsequenz reformatorischer Theologie zu sehen. Daß die Aufklärung eine "Zwillingschwester" des Pietismus sei, hat früher schon Horst Stephan bemerkt.¹⁵ Daß "Aufklärung" im Lateinischen "iluminatio" heißt und damit die dritte Stufe im "ordo salutis" zwischen Bekehrung und Wiedergeburt bildet, liegt ebenso nahe, wie im Konfirmandenunterricht die Auslegung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus gelernt wird, in der es heißt: "Ich glaube, daß ich *nicht aus eigener Vernunft noch Kraft* an Jesum Christum, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, *sondern der heilige Geist* hat mich durchs das Evangelion berufen, mit seinen Gaben *erleuchtet*, im rechten Glauben geheiligt und erhalten...".¹⁶

Historisch ist es durchaus möglich, gerade die Philosophie der Aufklärungszeit als konsequente Entfaltung des Grundsatzes zu verstehen, daß der Glaube nicht von seinem Gegenstand unterschieden werden darf, durch den er begründet ist. Ich nenne nur ein paar Beispiele: Als Symptom für das Bewußtsein der Aufklärung wird häufig Lessings Wort von dem "garstigen breiten Graben" genannt und sein Grundsatz "zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden". Diese Zitate stammen aus der Schrift "Über den Beweis des Geistes und der Kraft".¹⁷ Bedenkt man die darin liegende Anspielung auf 1 Kor 2, 4, dann handelt es sich für Lessing nicht um ein Problem des historischen Bewußtseins, sondern der pneumatischen Wirklichkeit. - Gewiß gehört dazu auch der notwendige Protest gegen einen Bekenntniszwang in den Wöllnerschen Edikten, denn das hieße, den Glauben wieder zur Forderung und zum menschlichen Werk zu machen, wo er doch nur Gabe und Tat Gottes sein kann. - So ließe sich auch an Kants Religionsschrift sehr schön zeigen, wie der "reine Vernunftglaube" als Bestimmung des Menschen durch die Einwohnung des guten Prinzips genau von einem historischen oder statutarischen Glauben unterschieden wird. Der eine ist gefordert, der andere ist "der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben".¹⁸ Und Friedrich

¹⁵ Horst Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschrittes der Kirche. SGV 51, Tübingen 1908. 47.

¹⁶ BSLK 511, 46ff.

¹⁷ Gotthold Ephraim Lessing, Werke. Hg. J. Petersen u. W. v. Olshausen. Bd. 23, 740.

¹⁸ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. B 147ff.

Heinrich Jacobi (1743-1819) meint, sich in seinem Streit mit Schelling um die "göttlichen Dinge" (1811-12) unmittelbar an Kant anschließen und auf ihn berufen zu können, wenn er sagt, der Glaube sei nicht Gegenstand, sondern Grund für alles Erkennen und Handeln. Um aber Gott zu erkennen und weil wir Gott erkennen, müssen wir ihn schon vorher "im Herzen und Geiste haben". Die weitere Ausführung erinnert sowohl an Augustin wie an Luther: "Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus Gott geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott".¹⁹ *Das eigentliche theologische Problem der Aufklärung ist nicht die Bestreitung des Glaubens durch die Vernunft, sondern die Auflösung des Glaubens in die Vernunft.*

Genau darin haben die Zeitgenossen den Vorzug, zugleich aber auch die Gefahr dieser Aufklärungsphilosophie gesehen, wie das z.B. Karl Hase (1800-1890) in seinem "Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik" treffend beschrieben hat: "Als die Philosophie in einer von Hume durch Kant bis Jacobi steigenden Gunst die Bedeutung des Glaubens neben dem Wissen erkannt hatte, schien dieses auch der christlichen Bedeutung des Glaubens zugute zu kommen."²⁰

Das eigentliche theologische Problem der Aufklärung dürfte daher zunächst einmal darin zu sehen sein, daß Glaube und Vernunft ununterscheidbar sind, und dies geschieht von der Voraussetzung reformatorischer Theologie her, daß der Glaube nicht einen von ihm unterschiedenen Gegenstand hat, sondern er von dem begründet ist, was sein Inhalt ist. Die Vernünftigkeit des Glaubens fällt mit einer Gläubigkeit der Vernunft zusammen.

Dies führt dann freilich auch dazu, daß das Sein Gottes und das Gottesbewußtsein des Menschen nicht mehr unterschieden werden; es manifestiert sich auch darin, daß das Wort Gottes in der Heiligen Schrift nach Ursprung und Wirkung unter dem Aspekt geschichtlicher Manifestationen eines solchen Gottesbewußtseins gesehen wird.

13. Wenn man sich diesen Sachverhalt auf dem Hintergrund reformatorischer Theologie vergegenwärtigt, kommt man zu dem keineswegs abgelege-

¹⁹ Wilhelm Weischedel, (Hg), *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi u. Schelling (1811/12)*, Darmstadt 1967. 172.

²⁰ Karl Hase, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik*. Leipzig 1838, 2. Aufl., 419f.

nen Ergebnis, daß hier letzten Endes die Gemeinschaft mit Gott das Prinzip und das Kriterium des Glaubens bildet, was dann freilich auch dazu führt, daß die Subjektivität selbst zum theologischen Prinzip wird, während das Gegenüber Gott - Mensch sowie Wort Gottes und Menschenwort aufgehoben wird.

Dieser Befund findet seine ausführliche Bestätigung, wenn man einmal sieht, in welchem Umfang in der Theologie des 19. Jahrhunderts der *Glaube als Einwohnung Christi verstanden wird*, auch wenn das auf verschiedene Weisen geschehen kann. Luthers Katechismus stehen dabei immer im Hintergrund, wenn z.B. bei Schleiermacher zu lesen ist: "... wenn doch an Christum glauben und Christum in sich lebend haben dasselbe ist, wie auf der anderen Seite gesagt werden kann, daß der heilige Geist den Glauben her vorbringe, auf der anderen, daß der heilige Geist selbst durch den Glauben komme."²¹ Auch Albrecht Ritschl versteht den Glauben als Einwirkung Christi, und seine Lehre vom Werturteil, das vom Seins- bzw. Tatsachenur teil zu unterscheiden ist, zielt letztlich auf das Verständnis des Glaubens durch die Einwohnung Christi.²² In welchem Maße Hegel Luthers Beschreibung des Glaubens zur Grundlage seiner Philosophie gemacht hat, die er daher auch als Vollendung des protestantischen Prinzips versteht, bedürfte ausführlicherer Darstellung. Um es nur mit ein paar Belegen zu illustrieren: So heißt es in der "Philosophie der Religionen": "Glauben ist dasselbe, was religiöse Empfindung als absolute Identität des Inhalts mit mir, aber so, daß der Glaube ferner die absolute Objektivität des Inhalts ausdrückt, die er für mich hat, auch die Bestimmung als meine Bestimmung konkret (in objektivem) Zusammenhang. Die Kirche und Luther haben wohl gewußt, was sie gewollt haben mit dem Glauben; sie haben nicht aistheesis, Empfindung, Überzeugung, Liebe gesagt, (und) daß man durch diese, sondern daß man durch den Glauben selig werde."²³ Wenn so Glauben und Wissen in der Glaubensgewißheit zusammenfallen, dann bedeutet das - theologisch gespro-

²¹ Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube § 124, 2.

²² Vgl. dazu bes. Albrecht Ritschl, *Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche*. Bonn 1890.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (PhB 59-63. Hamburg 1966) I 288, vgl. 161.

chen - auch, daß Gottesbewußtsein des Menschen und Sein Gottes in der Phänomenologie des Geistes konvergieren.

Die extremen Konsequenzen aus dieser philosophischen Adaptation des lutherischen Verständnisses vom Glauben zeigen sich einerseits bei Ludwig Feuerbach, besonders in seinem Werk "Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers".²⁴ Einer seiner Grundtexte dabei ist die Einleitung zu Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus, und von dieser Voraussetzung her wird der Schritt von der Theologie zur Anthropologie getan: "Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott... Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes, die Selbsterkenntnis des Menschen ...".²⁵

Das andere Beispiel, das nun unmittelbar die Christologie berührt, liefert David Friedrich Strauß. Im Anschluß an Hegel ist es sein entscheidendes Anliegen, das allerdings nicht immer richtig gesehen wird, das Historische mit seiner Zufälligkeit aufzuheben in das Allgemeine der Idee. Es geht also nicht um das Individuum des Gottmenschen, sondern um die Idee des Gottmenschen, die die ganze Gattung Mensch betrifft und umgreift. Denn, so heißt es im Anschluß an Hegel, es ist "nicht die Art der Idee sich zu realisieren, indem sie ihre Fülle in einem einzigen Exemplar oder Individuum ausschüttet".²⁶

Damit wird, um die Konsequenzen des Ansatzes zu verdeutlichen, die Person Jesu Christi in die Geschichte der Christologie überführt; sie wird zum Motiv und zum Produkt menschlicher Geistesgeschichte. Da dies letztlich in dem Spätwerk von Strauß, "Der alte und der neue Glaube"²⁷, dazu führt, daß das Christentum in eine Religion der Humanität aufgelöst wird, ist eine vom Ansatz her verständliche Konsequenz. Der "alte Glaube" ist der an Schrift und Dogma gebundene "historische Glaube"; er besteht nicht allein in der Bindung an überholte oder falsche weltanschauliche Vorstellungen, sondern in einem unüberwindbaren Widerspruch zur allgemeinen

²⁴ Ludwig Feuerbach, Ges. Werke 7, 311f.

²⁵ Ludwig Feuerbach, Ges. Werke 6, 15.

²⁶ David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. II, 1. Aufl., Tübingen 1836. 734. Vgl. dazu Reinhard Stenzka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage. FSTÖh 18. Göttingen 1967. 58.

²⁷ David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube. Leipzig 1872.

Subjektivität menschheitlicher Entwicklung. Infolgedessen kann er nach Strauß überhaupt nicht mehr vermittelt werden. Der "neue Glaube" hingegen stützt sich auf die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung, aus denen die innere Vernünftigkeit der Welt hervorgeht. Die an die menschheitliche Subjektivität gebundene Glaubensgewißheit wechselt infolgedessen von der Gottesgewißheit, die an das Wort Gottes gebunden ist, zur naturwissenschaftlich gesicherten Daseinsgewißheit: "... wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten".²⁸

Wer sich als Theologe an der geistesgeschichtlichen Axiomatik orientiert, wird blind für die theologischen Voraussetzungen, denen er in der mitteleuropäischen Geistesgeschichte begegnet. Er wird dann auch nicht mehr erkennen, daß er dabei ganz bestimmten Einseitigkeiten und Fehlern begegnet, die er als Theologe nicht nachvollziehen darf, weil er sonst aufgeben müßte, was Grund und Gegenstand seiner Tätigkeit ist.

2. Das Wort und der Name Gottes

Von den theologiegeschichtlichen Materialien, die freilich nur in kurzen Hinweisen vorgeführt werden konnten, komme ich nun zu dem darin enthaltenen dogmatischen Problem. Es besteht darin, daß von einer bestimmten Voraussetzung her im Glaubensverständnis die Unterscheidung von Sein Gottes und Gottesbewußtsein des Menschen in der evangelischen Theologie völlig aufgehoben wird. Das kann zwar verschiedene Ursachen haben und sich an verschiedenen Stellen zeigen, doch grundsätzlich und durchgehend geht es darum, daß die *Gemeinschaft* mit Gott in einer solchen Weise hervorgehoben und betont wird, daß die *Unterschiedenheit* von Gott und Mensch, von Wort Gottes und Menschenwort etc. nicht mehr dogmatisch festgehalten wird.

Am Rande und im Blick auf den nachfolgenden Vortrag von Herrn Dr. Kamppuri weise ich darauf hin, daß dieser dogmatische Sachverhalt auch in bestimmten Kontroversen um den östlichen Hesychasmus begegnet, wenn dort der Vorwurf erhoben wird, daß in der theologischen Beschreibung

²⁸ Die Zitate aaO 6.12.94.

von Gebetserfahrungen die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben erscheint. Die darauf bezogene Differenzierung von 'ousia' und 'energeia' Gottes hat trinitätstheologisch ja auch den Sinn, diesem Vorwurf zu begegnen und die Unterscheidung von Sein und Wirken Gottes festzuhalten.

Aus vielen Möglichkeiten zur Darstellung des angedeuteten Problems greife ich wiederum drei Punkte heraus.

2.1. Vieles könnte zu dieser Frage im Bereich der Gottes- und Trinitätslehre betrachtet werden. Ich erwähne aber als eines von diesen Problemen die vor allem auf Kant sich berufende Auflösung des *ontologischen Arguments* bzw. des ontologischen oder apriorischen Gottesbeweises. Dieses Argument besteht ja darin, daß das höchste gedachte Sein in denkerischer Konsequenz auch ein reales Sein haben muß (in intellectu et in re). Unter Theologen sind dabei manche Mißverständnisse im Umlauf. Eines von ihnen beruht in der Verwechslung von Gottesbeweis mit Gotteserkenntnis; doch bewiesen werden kann nur, was erkannt bzw. bekannt ist.²⁹ Zum anderen aber handelt es sich bei dem ontologischen Argument nicht nur um eine Verteidigung der Existenz Gottes, sondern einerseits um die Realdistinktion von Gottesidee in der menschlichen Vernunft und Gottes Sein an sich. Andererseits aber geht es dabei auch um den Realitätsgehalt der menschlichen Vernunft. Sein Gottes und Bewußtsein des Menschen stehen demnach in einer unauflöslichen Beziehung; wenn aber das Sein Gottes nicht mehr von der Vernunft unterschieden wird, wird die Vernunft absolut gesetzt und rückt an die Stelle Gottes; das Bewußtsein wird damit zum ontologischen Prinzip erhoben. Auf diesen Punkt zielt die leidenschaftlich scharfe Kritik Hegels an der Destruktion des ontologischen Arguments durch Immanuel Kant. Er wirft ihm eine "völlige Zertretung der Vernunft" vor, verbunden mit "dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretiert zu haben...".³⁰

Im Zusammenhang der Trinitätslehre begegnet uns eine Variante dieses Problems unter der Entscheidungsfrage, ob sie als Produkt theologischer Reflexion und Interpretation im geschichtlichen Kontext gesehen wird oder

²⁹ Ausführlicher dazu: Reinhard Slenczka, *Gottesbeweise. Eine theologische Studie*. KuD 14, 1968, 83-104.

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen* (PhB Hamburg 1962) 30.

aber als begründet in der Offenbarung des Wesens Gottes in den drei Personen von Vater, Sohn und heiligem Geist, in denen sich Gott in der Zeit so zu erkennen gibt und mitteilt, wie er vor aller Zeit und für alle Zeit ist. Wenn man in diesem Zusammenhang lediglich der Entwicklung von Begriffen und Formeln nachspürt, hat man die Entscheidung schon in dem Sinne gefällt, daß es nicht um das Sein Gottes, sondern um das Bewußtsein von Menschen geht.

2.2. *Wort und Name Gottes* gehören untrennbar zusammen, und an diesem Zusammenhang kann auch das für unser Thema wichtige dogmatische Problem in Kürze illustriert werden.

Wort Gottes heißt, daß Gott Subjekt seines Redens und Tuns ist. Der Mensch befindet sich durch das Wort in der Situation des Glaubensgehorsams. So begründet das Wort die Gemeinschaft mit Gott, und im Wort wird diese Gemeinschaft vollzogen. Das geschieht in der Relation von Glauben und Unglauben, von Gehorsam und Ungehorsam - tödender Buchstabe und lebendig machender Geist (2 Kor 3), Gesetz und Evangelium. Es ist wichtig, daß dieser Vollzug an die Gnadenmittel von Wort, Sakrament und Schlüsselamt gebunden bleibt, worauf im nächsten Abschnitt zurückzukommen ist.

Nun hat es sich bei uns in wohl allen theologischen Disziplinen mit Selbstverständlichkeit eingebürgert, das Wort Gottes der Heiligen Schrift als "Theologie" zu verstehen und auch auf die Verschiedenheit von "Theologien" hin zu erforschen, d.h. als Hervorbringung menschlichen Gottesbewußtseins unter der geschichtlichen Bedingtheit menschlichen Redens von Gott. In diesem Zusammenhang ist dann von der Spezialforschung bis zu den Kompendien mit unreflektierter Selbstverständlichkeit die Rede von "Gottesbildern" verschiedener Traditionen und Personen, die im Horizont der jeweiligen Zeit entstehen bzw. neu entworfen werden. Es ist wohl nicht zufällig, daß gerade neuentworfene Gottesbilder und -begriffe impersonal und neutral sind, weil es offenbar Schwierigkeiten macht, neue Namen zu erfinden. Gott ist dann das "woher meines Umgetriebenseins", das, "was uns unbedingt angeht" oder "die alles bestimmende Wirklichkeit" - um nur ein paar Beispiele herauszugreifen. Die Aufnahmefähigkeit des menschlichen Bewußtseins, etwa auch im Horizont neuzeitlichen Denkens, bildet das Kriterium für die Verwendung solcher Begriffe, die allerdings nicht

notwendigerweise neu sind. Gemeinsam ist ihnen jedoch, daß die Identität des Namens Gottes aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Allgemeinbegriffe menschlichen Bewußtseins und möglicher Erfahrung aufgehoben wird. Dies geschieht in der Absicht, einen weiteren Verstehens- und Geltungsbereich zu erschließen, allerdings mit der unausweichlichen Konsequenz, daß die inhaltliche und geschichtliche Konkretion aufgehoben wird, und damit wird letztlich etwas anderes als Gott proklamiert, was nicht selbst Gott ist.

Der Name Gottes jedoch oder auch die Namen Gottes sind in der Tat geschichtsgebunden, genauer: sie sind in dem Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift verankert. Sie sind im strengen Sinn, wie z.B. Ex 3, 14 zeigen mag, Offenbarung Gottes, indem Gott sich mit seinem Namen zu erkennen gibt und damit die Möglichkeit öffnet, ihn mit seinem Namen anzureden, sich auf ihn zu berufen, ihn zu verkündigen. Der Name ist nicht "Schall und Rauch"; er kann auch nicht in eine Pluralität von "Gott und seine vielen Namen"³¹ synkretistisch ausgeweitet werden. Dies geschieht eigentlich immer nur unter der Voraussetzung, es gebe ein allgemein menschliches Gottesbewußtsein, daß sich zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weisen und in verschiedenen Religionen manifestiert, aber in seinem Wesen eins ist.

Der Name Gottes jedoch, der alle auf die Dreieinigkeit bezogenen Namen umgreift, gibt Gott als Person zu erkennen und begründet die personale Gemeinschaft mit ihm.

Wenn man dies begriffen hat, ist es völlig falsch, die Namen als "Prädikationen" zu verstehen, die in geschichtsbedingter theologischer Begriffsbildung auf Gott vom Menschen übertragen werden. Vielmehr ist umgekehrt festzuhalten, daß Gott recht nur mit solchen Namen angeredet werden kann, unter denen er sich selbst zu erkennen gegeben hat. Die alten Dogmatiker haben daher den Satz vertreten: "Nomen Dei est Deus ipse" - "Der Name Gottes ist Gott selbst".

Prädikationen aber, wenn man ihren Sitz im Leben bedenkt, haben ihren Ort im Gottesdienst und im Gebet der Gemeinde, wenn Gott im Lobpreis und Bekenntnis so angeredet und verkündigt wird, wie er sich selbst

³¹ Vgl. dazu John Hick, God Has Many Names. Philadelphia 1982, 2. Aufl., Dt. Übers.: Gott und seine vielen Namen. Altenberge 1985.

offenbart hat. Von hier aus ist es zu verstehen, wenn im arianischen Streit z.B. energisch festgehalten wird, daß die Gottheit des Logos nicht nur eine Bezeichnung (*legetai*), nämlich in der gottesdienstlichen Sprache der Gemeinde ist, sondern daß der Logos wahrhaft Gott ist.³² Aus denselben Gründen wird bei den "propositiones personales" in der "communicatio idiomatum" betont, daß sie "non verbales", sondern "reales" sind. Es sind also nicht nur Wörter, die von Menschen gebildet und überliefert werden, sondern sie sind in dem Sein Gottes bzw. des Gottmenschen Jesus Christus begründet. - Entsprechend heißt es in CA 1 von der Einheit des göttlichen Wesens und der Dreiheit der Person: "*Quae et appellatur et est...*" - "daß ein einig gottlich Wesen sei, welches *genannt wird und wahrhaftiglich ist* Gott...".

Es sind also klassische, sich wiederholende Probleme, vor denen wir hier stehen.

2.3. Wort und Name Gottes haben nicht nur in der Offenbarung ihren Ursprung, sondern *sie sind* die Offenbarung Gottes für den Menschen, und dadurch wird die Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründet und erneuert. Nur so aber ist in der Gemeinschaft auch die Unterscheidung von Gott und Mensch festgehalten, die völlig verwischt wird in dem Augenblick, wenn alles nur als "Gemeindebildung" und geschichtlicher Ausdruck von menschlichem Gottesbewußtsein und Gotteserfahrung aufgefaßt wird.

Es könnte sich an dieser Stelle wieder die Frage stellen, ob dieser Sachverhalt ontologisch oder existential aufzufassen sei. Aber ich meine auch hier, daß die Zuordnung zu menschlichen Denkansätzen zu neuen Fehlern führt. Vielmehr kommt es darauf an, von der Offenbarung und dem Handeln Gottes her zu erkennen, was mit dem Menschen geschieht und was er ist. Es ist ja sicher auch nicht zufällig, daß bei den altkirchlichen Auseinandersetzungen um die Dreieinigkeit Gottes und die Gottheit Jesu Christi immer wieder der christliche *Gottesdienst* sowie speziell die durch die *Taufe* und durch das Abendmal real begründete Gemeinschaft mit Gott im Mittelpunkt gestanden hat. Es ist daher keineswegs nur eine zufällige Annäherung an manches, was uns in der alten Kirche oder in der orthodoxen Kirche des Ostens begegnet, sondern eine grundsätzliche Ein-

³² Vgl. z.B. *Athanasiос*, Oratio aduersus Arianos 1 c.6 MPG 26, 21.

sicht, wenn Luther an vielen Stellen Wort Gottes, Name Gottes und den Vollzug christlicher Existenz als eine Wirklichkeit zusammenfaßt, die in der Taufe begründet ist und sich in Anrufung und Bekenntnis vollzieht. So heißt es im Galater-Kommentar von 1519 bei der Auslegung von Gal 2, 16: "Die Anrufung des göttlichen Namens, wenn sie im Herzen und aus dem Herzen wahrhaft geschieht, zeigt, daß das Herz und der Name des Herrn eins sind und daß sie miteinander zusammenhängen. Daher ist es unmöglich, daß das Herz nicht teil hat an jenen Kräften, über die der Name Gottes verfügt. Es hängen aber zusammen das Herz und der Name des Herrn durch den Glauben. Der Glaube aber geschieht durch das Wort Christi, durch das der Name des Herrn verkündigt wird, wie es heißt: 'Ich will meinen Brüdern deinen Namen verkündigen' (Ps 22, 23) und wiederum: 'Daß sie verkündigen in Zion den Namen des Herrn' (Ps 102, 22). Wie also der Name des Herrn rein, heilig, gerecht, wahrhaftig, gut etc. ist, so macht er das Herz, wenn er es berührt und wenn er durch das Herz berührt wird (was durch den Glauben geschieht) sich gleich. So geschieht es, daß dem im Namen des Herrn Glaubenden alle Sünden vergeben werden und die Gerechtigkeit ihnen zugerechnet wird 'um deines Namens willen, Herr' (Ps 25, 11), weil er gut ist, nicht aber wegen ihrer eigenen Verdienste, da sie auch nicht einmal verdient haben zu hören. Nachdem aber auf diese Weise das Herz durch den Glauben, der in seinem Namen besteht, gerecht gemacht ist, gibt ihnen Gott die Macht, Gottes Kinder zu werden, indem er bald durch den heiligen Geist in ihren Herzen wohnt, und dieser weitert sie aus durch die Liebe und versöhnt sie und macht sie heiter, zu Tätern aller guten Werke und zu Siegern über alles Böse, ja auch zu Verächtern des Todes und der Hölle. Hier hören sogleich alle Gesetze auf und alle Werke der Gesetze: Alle Dinge sind frei, erlaubt, und das Gesetz wird durch den Glauben und die Liebe erfüllt."³³

Am Wort Gottes und am Namen Gottes, wenn man es recht versteht, entscheidet sich die Realität des Christseins, die doch darin besteht, daß aus dem alten ein neuer Mensch wird. Durch Wort Gottes und Namen Gottes wird mithin die Gemeinschaft mit Gott begründet und zugleich die Unterscheidung von Gott festgehalten. Alles andere aber wäre, um es in der hier notwendigen Schärfe zu sagen, Schwärmerei, deren Kennzeichen darin

³³ WA 2, 490.

besteht, daß sich der Mensch von der Form und den Mitteln der Zuwendung und Gegenwart Gottes löst und statt dessen von seinem eigenen Geist bewegt und umgetrieben wird.

3. Semantische Probleme und pneumatische Phänomene

3.1. "Vergöttlichung als ontologisches Problem", so lautete die Aufgabe, wie sie mir für meinen Beitrag ursprünglich gestellt worden war. Wenn ich darauf nun am Ende meines Vortrages wieder zurückkomme, dann ist aus dem bisher Gesagten festzuhalten: *Es geht bei der Vergöttlichung, also bei der Gemeinschaft mit Gott, nicht um eine ontologische Begründung für die Theologie; es geht vielmehr um den theologischen Grund der Ontologie*, und das betrifft die Grundlage für die Erkenntnis des Menschen und der Welt, die von Gott geschaffen sind, erhalten und erlöst werden. Gott ist nicht ein Produkt oder eine Projektion eines menschlichen Gottesbewußtseins in der Jeweiligkeit seiner geschichtlichen Ausprägung, sondern er offenbart sich als Vater, Sohn und heiliger Geist im Wort der Heiligen Schrift als derjenige, der er vor aller Zeit und für alle Zeit ist. Dies bedeutet aber auch grundsätzlich, daß Gottes sein dem Gottesbewußtsein des Menschen vorangeht. Es bedeutet für das Thema der Vergöttlichung aber auch, daß bei der in Christus erneuerten Gemeinschaft von Gott und Mensch Gott Mensch wird und so in das Menschliche eingeht, doch er geht nicht darin auf. Er bleibt davon unterschieden, und das zeigt sich in verschiedenen Hinsichten: Der Mensch, der die Gabe des Geistes empfangen hat, bleibt im Fleisch bis zu seinem Tode; was durch das Wort Gottes dem Glauben verheißen ist und was er darin empfängt, richtet sich auf die Erfüllung der Zeit, das Ende der Welt mit der Wiederkunft Christi zum Gericht über alle Welt. Dies sind neben anderen die erkenntnisleitenden Grundlagen für die Bestimmung menschlicher Existenz, für die Geschichte des Menschen und das Ziel der Welt aus der Offenbarung Gottes.

Die denkerische und zugleich religiöse Alternative zu dieser theologischen Ontologie ist in aller Regel ein naturalistischer Monismus, der den Sinn der Welt in sich selbst sucht, der allerdings dann auch unvermeidlich mit dem Gelingen oder Scheitern solcher Sinngebung und Selbstverwirklichung steht und fällt.

3.2. Unter der Gegenüberstellung von "semantischen Problemen" und "pneumatischen Phänomenen" möchte ich zum Schluß alle Erwägungen zusammenfassen. "Semantische Probleme" ergeben sich aus der Frage nach dem Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem. Sie erscheinen in der Theologie - nicht allein in der historischen Hermeneutik der Heiligen Schrift - als Konsequenz aus einer *erkenntnistheoretischen* Aufgabenstellung.

"Pneumatische Phänomene" hingegen sind identifizierbar und differenzierbar allein durch das Christusbekenntnis (vgl. 1 Kor 12, 1-3), das vom heiligen Geist gewirkt ist und aus dieser Wirkung heraus eben auch zum Unterscheidungsmerkmal wird.

Wir wissen alle, wieviel gegen die Unscheinbarkeit und scheinbare Wirkungslosigkeit der beiden Wörter "kyrios Jesus" einzuwenden und als Ergänzung bzw. als Erläuterung zu fordern wäre. Wir sollten aber auch wissen, daß dieses Bekenntnis vor Menschen gesprochen seine Entsprechung hat in dem stellvertretenden Bekenntnis Christi für uns vor Gott (Mt 12, 32; Mk 8, 38 u.a.). Darin ist der Inbegriff des Heilsrealismus zu sehen.

Wie sich aber nun die semantischen Probleme in den Vordergrund drängen, ist dies zweifellos ein Zeichen dafür, daß die pneumatischen Phänomene nicht mehr unterscheidend erkannt werden können. Die Ursache dafür liegt darin, daß die spezifische Gabe und Wirkung der Gnadenmittel Wort und Sakrament nicht mehr gegenwärtig ist, vielleicht schon deshalb, weil diese Gnadenmittel vorwiegend als semantische Probleme aufgefaßt und damit in ihrer Wirkung und Gabe verkannt werden. Das geschieht umso mehr, wie die Einsetzungsworte nicht mehr als Herrenworte im Gegenüber zur Gemeinde, sondern als "Gemeindegliederung, d.h. als Ausdruck und Darstellung des Selbstbewußtseins der Gemeinde verstanden werden.

3.3. Damit aber geht der Geist Gottes im Geist des Menschen auf. Die Unterscheidung von beiden jedoch ist keine dogmatische Spitzfindigkeit, sondern das tragende Element des christlichen Glaubens. Denn nirgends tritt die Unterscheidung von Gottes Geist und unserem Geist deutlicher hervor, als dort, wo es um die Realität der Gabe der Gotteskindschaft geht (Röm 8, 14-27). Es ist nicht ein menschliches oder christliches Selbstverständnis, sondern hier heißt es (V. 16): "Der Geist selbst gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind." Und es heißt weiter (V. 26): "Desgleichen hilft auch der Geist unserer Schwachheit auf. Denn wir wissen

nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen." Das Zeugnis des Geistes für uns, die Hilfe des Geistes in unserer Schwachheit zum rechten Gebet und die Stellvertretung des Geistes vor Gott ist Manifestation und Vollzug jener Gemeinschaft mit Gott, die durch die Einwohnung des Geistes begründet ist. Römer 8 ist nach Zusammenhang und Sache ein Tauftext, in dem der Vollzug der Heilszueignung von Gott durch die Sendung des Sohns und die Gabe oder Einwohnung des Geistes in seiner Mitteilung und erneuernden Wirkung bis hin zur Vollendung beschrieben wird.

Wo aber dieses Eintreten Gottes durch seinen Geist in der Unterschiedenheit vom menschlichen Geist nicht erkannt und bezeugt wird, dort bleibt der menschliche Geist auch in einem christlichen Bewußtsein auf sich selbst gestellt, und er kreist um sich selbst. Die hermeneutischen Probleme unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit und die praktischen Probleme unter dem Aspekt tätiger Verwirklichung sind dann, theologisch gesprochen, letztlich *pneumatische Surrogate*. D.h. unter den Druck gelingender Vermittlung gerät die Theologie in dem Maße, wie die Verheißung der Gegenwart des Geistes verschwindet bzw. verdrängt wird. Die kulturelle Integration und die soziale/politische Aktualisierung wird dann zwangsläufig zur Hauptaufgabe von Theologie und Kirche.

THEOSIS IN DER THEOLOGIE DES GREGORIOS PALAMAS

Als Beginn des Spätmittelalters wird oftmals das Jahr 1296 angesehen, in dem Papst Bonifatius VIII seine Bulle *Clericis laicos* herausgab. Im selben Jahr wurde in Konstantinopel Gregorios Palamas geboren, der seiner theologischen Verdienste halber "Vater der Orthodoxie" genannt wird. Die Ostkirche ehrt ihn damit, daß der zweite Sonntag des großen Fastens "Gregorios-Palamas-Sonntag" genannt wird. Obwohl Gregorios Palamas schon bald nach seinem Tod kanonisiert wurde, erwähnte die orthodoxe Theologie in späteren Zeiten kaum seinen Namen. Eigentlich hat diese erst nach dem zweiten Weltkrieg seine Theologie aufs neue entdeckt. Russische Emigrantentheologen haben sie sowohl im "theologischen Westen" wie auch unter orthodoxen Theologen bekanntgemacht. In den letzten Jahrzehnten hat Gregorios Palamas in der orthodoxen Theologie eine Stellung bekommen, wie sie Thomas von Aquin in der Theologie der Kirche Roms hat. Gregorios Palamas verbrachte den Hauptteil seines Lebens in den Klöstern des Athos-Berges. Dort hat er Jahrzehntlang die Tradition der sogenannten hesychastischen Klosterfrömmigkeit gepflegt. Die zentrale Frömmigkeitsform des Hesychasmus ist eine besondere Gebetsmethode, in der unaufhörlich das sogenannte Jesus-Gebet gesprochen wird ("Jesus Christus, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner" oder einfach "Herr Jesus"). Mit diesem Gebet wird gewöhnlich ein besonderer Atemrhythmus verbunden. Gregorios hat von 1347 bis zu seinem Tod 1359 als Erzbischof von Thessalonich amtiert.

Seine Theologie führte zu seinen Lebzeiten in Byzanz zu Streitigkeiten. In einem bestimmten Stadium wurde Gregorios sogar exkommuniziert. 1368 wurde er jedoch kanonisiert, etwa zehn Jahre nach seinem Tod. In der Gegenwart ist seine Theologie in gewissem Grade auch Anlaß zu ökume-

nischen Auseinandersetzungen geworden. Besonders bei katholischen Theologen ist die Theosis-Konzeption des Palamas auf Kritik gestoßen.¹ Der Zwist steht in enger Beziehung zu dem Themenkreis unseres Symposiums. In den Auseinandersetzungen ging es nämlich - und geht es immer noch - um die wichtige Frage: "Wie ist Theosis zu verstehen?" Der Streit entstand an der theologischen Auslegung und Verteidigung einer gewissen Erscheinungsform der Theosis, der Illumination. In der orthodoxen Theologie war der Begriff des Lichtes immer von großer Bedeutung. Im Johannesevangelium (8, 12) sagt Christus: "Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben". Und im Nizänischen Glaubensbekenntnis heißt es von Christus: "Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott". Christus hat auch seine Jünger "Licht der Welt" genannt und ihnen gesagt: "So läßt euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" (Mt 5, 16). Die Christen sollen also in dieser Welt das göttliche Licht widerspiegeln. Auf dieser Grundlage hat Palamas gelehrt, daß der Christ in diesem Leben die Verwirklichung der Theosis erfahren kann, da durch das hesychastische Gebet die Illumination, der Zustand der Erleuchtung, erreicht werden kann. Die in der Illumination stattfindende Schau des göttlichen Liches ist kein symbolisches, sondern ein reales Geschehen. Das göttliche Licht ist nicht nur ethisches Beispiel in dieser Welt, sondern es wird wirklich mit physischen Augen wahrgenommen.

Um nun die Theosis-Konzeption des Palamas und seine Auffassung über den physischen, realen Charakter der Illumination verstehen zu können, müssen wir anfangs seine Anschauung über das Verhältnis von Gott und Welt allgemein ein wenig erklären. Diese Erläuterung muß von den Grundlagen der Theologie, der Trinitätslehre ausgehen. Palamas macht nach der klassischen Trinitätslehre einen Unterschied zwischen den göttlichen Personen (persona) und dem göttlichen Wesen (ousia). Gott ist in drei Personen, die alle eines Wesens sind. Über die Distinktion zwischen Person und Wesen hinaus macht Palamas einen Unterschied zwischen göttlichem Wesen und göttlicher Energie (energeia). Unter Ernergie versteht er Gottes Willen, Kraft, Gnade, Liebe, Leben usw. Der Vater, der Sohn und der

¹ Istina 1974.

Heilige Geist sind in ihrem Verhältnis zu den Energien identisch, mit anderen Worten: jede Hypostase hat sämtliche Energien.² "Energeia" kommt in der Theologie des Palamas sowohl im Singular wie im Plural vor. Singularisch bezieht sie sich auf eine einzelne göttliche Eigenschaft oder Wirkungsweise sowie auch in kollektiver Bedeutung auf alle. Wo sie im Plural vorkommt, bezieht Palamas sich auf die Vielheit der Eigenschaften oder Tätigkeiten. Die *energeia*-Konzeption hat natürlich einen philosophischen Hintergrund, von dem sie Palamas und viele Kirchenväter vor ihm übernommen haben. Aber eine Klärung des philosophischen Hintergrundes dieses Begriffs wird nicht viel dabei helfen, um die Intention der Theologie des Palamas zu verstehen. Gregorios Palamas war Mönch und Hesychast, kein akademischer Theologe. In diesem Zusammenhang ist es nicht möglich, auf die interessante Frage einzugehen, ob die *energeia*-Konzeption in der patristischen Theologie in derselben Bedeutung vorkommt wie in der Theologie des Palamas.

Vermittels der drei Begriffe klärt Palamas das Verhältnis zwischen Gott und Welt. Mit der klassischen Trinitätslehre hat Palamas gelehrt, daß der Sohn aus dem Vater geboren ist, der Heilige Geist vom Vater ausgeht und alle drei trinitarischen Hypostasen ein Wesen haben. Die Welt ist nicht aus Gott geboren, sondern sie ist geschaffen. Der Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes ist ein anderer als der der Schöpfung, denn die Geburt des Sohnes sowie das Ausgehen des Heiligen Geistes beruhen auf der *ousia*, die Schöpfung aber auf der Energie.³ Aus diesem Grunde ist das Geschaffene nicht gleichen Wesens wie der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Palamas begründet den Unterschied zwischen *ousia* und *energeia* mit der Erklärung, daß wenn die *ousia* in keinem Sinne von der *energeia* verschieden ist, die Geburt des Sohnes und das Ausgehen des Heiligen Geistes nicht Gegenüber der Schöpfung für sich stehen können.⁴

Gottes *ousia* ist nach Palamas unbekannt, unpartizipierbar.⁵ Wenn die geschaffenen Hypostasen nämlich an der göttlichen *ousia* partizipierten,

² Capita 91.

³ Capita 96.

⁴ Capita 97.

⁵ Capita 106.

wäre Gott nicht tri-hypostatisch sondern multi-hypostatisch.⁶ Eine Vereinigung von Gott und Schöpfung ist daher hypostatisch nur einmal geschehen, nämlich in der Hypostase Christi, als Christus in seiner Hypostase göttliche und menschliche Natur verband.

Nach Palamas ist Gott wohl überall sowohl seinem Wesen wie auch seiner Energie nach anwesend. Sein Wesen bleibt aber dennoch unbekannt und unerreichbar. Christen und Engel werden seiner vergöttlichenden Energie teilhaftig. Eigentlich partizipieren alle Geschöpfe an Gottes Energie, aber auf unterschiedliche Weise. Einige partizipieren nur an Gottes schöpferischer Energie und haben aufgrund dessen ihr Dasein. Einige andere haben über das Dasein hinaus Leben. Manche haben intellektuelles Leben, während wieder andere bloßes Sinnenleben haben. Manche hat Gott für würdig erachtet, vergöttlichende Gnade und Energie zu empfangen und es so bestimmt, daß sie zur *unio* mit ihm kommen und ein Leben in göttlicher und übernatürlicher Weise führen.⁷ Die vergöttlichten Geschöpfe sind der Göttlichkeit Gottes teilhaftig. Gott ist in ihnen, da er sie vergöttlicht.

Palamas erklärt, daß die Heiligen und die Engel an der Heiligkeit des Heiligen Geistes partizipieren, die der Heilige Geist seinem Wesen nach hat, welche die Heiligen aber durch die Partizipation empfangen.⁸ Vergöttlichung ist die Partizipation an der Göttlichkeit, Heiligkeit, dem ewigen Leben, mit anderen Worten an den Eigenschaften, die den trinitarischen Hypostasen durch die *ousia* zukommen. Die Heiligen und Engel werden dieser Eigenschaften durch die Energie teilhaftig - nicht also durch ihre eigene Natur oder die göttliche *ousia*. Wenn nach Palamas' Meinung die Väter über die Partizipation an Gottes *ousia* sprechen, so erklärt sich dies daraus, daß die Energie ihren Anfang in der *ousia* hat.⁹

Der Mensch partizipiert also genausowenig an Gottes *ousia* wie an den Hypostasen, da beide (*ousia* oder Hypostase) unteilbar sind. Maximus den

⁶ Capita 109.

⁷ Capita 91.

⁸ Gesammelte Werke 3, 191.

⁹ Capita 107.

Bekener zitierend erklärt Palamas, daß Gott und die vergöttlichten Heiligen gemeinsame Energie haben, nicht aber gemeinsame *ousia*.¹⁰

Palamas' Auffassung über die Vergöttlichung wird von seiner Deutung der Ereignisse auf dem Berg Tabor veranschaulicht. Er erwägt daher die Frage, was das Licht war, das die drei Jünger auf dem Tabor sahen. Nach Palamas war es die Göttlichkeit Christi. Christus aber hat die Göttlichkeit nicht erst auf dem Tabor empfangen, sondern er hatte diese vor und nach den Geschehnissen auf dem Berg der Verklärung. Diese kam daher, daß der Herr die Augen der Jünger öffnete und ihre Blindheit so heilte, daß sie den Glanz bzw. die *energeia* der Herrlichkeit der göttlicher Natur Christi zu sehen vermochten.¹¹ Der Mensch kann nämlich von Natur aus die göttliche Herrlichkeit nicht sehen, aber die Energie des Heiligen Geistes verwandelt die Augen des Menschen, so daß er imstande ist, Energie, göttliche Herrlichkeit wahrzunehmen. In der im Gebet geschenkten Illumination sieht der Hesychast also nicht direkt die göttliche Hypostase (Christus, Heiliger Geist), sondern das Licht, die Energie, die von der Hypostase ausstrahlt.

Im modernen Streit und Dialog um die Theologie des Palamas hat sich die Kritik nicht so sehr auf die Anwendung der *energeia*-Konzeption an sich gerichtet, da dieser Begriff unter anderem aus der aristotelischen Philosophie bekannt ist und in der Theologie auch in anderen Zusammenhängen als dem bloßen palamitischen Kontext Anwendung gefunden hat.¹² Kritik ist auch an der realen Trennung von *ousia* und *energeia* geübt worden, die unter anderem der aristotelischen und thomistischen Tradition entgegensteht. Beispielsweise sind in der Theologie des Thomas Gottes Essenz und Existenz eins. Auf Seiten der katholischen Theologie ist vorgeschlagen worden, es sei richtiger zu sagen, Gott ist "erergetisch" und daß der Unterschied zwischen *ousia* und *energeia* konzeptual, nicht aber ontologisch ist.¹³ Die Distinktion von *ousia* und *energeia* ist vor

¹⁰ Capita 111.

¹¹ PG 150, 1232 C.

¹² Siehe z. B. Fascher 1962.

¹³ Z. B. Garrigues 1974, 272.

allem aufgrund dessen kritisiert worden, daß sie die göttliche Einheit zerbricht.¹⁴ R. D. Williams hat festgestellt, daß die Begründung von Gottes Transzendenz mittels der *ousia* Gottes zum Verständnis Gottes als einer Essenz unter anderen Essenzen führt. Nach Williams kann *ousia* nicht als eine in sich geschlossene Essenz angesehen werden, und diese darf nicht vom Akt der Existenz losgelöst werden.¹⁵

Einige Theologen haben auch eingewandt, daß Palamas die in der patristischen Theologie vollzogenen epistemologischen Distinktionen zu inneren ontologischen Differenzierungen Gottes abgewandelt hat.¹⁶ Nach Polycarp Sherwood röhrt der Vollzug der realen Distinktion von einer dem Menschen naturgegebenen "kinematographischen" Neigung her, "aus dynamischer Realität eine Reihe von Standphotos zu machen".¹⁷

Die palamistische Lösung ist ferner nicht nur aufgrund dessen kritisiert worden, daß sie die göttliche Einheit bedroht. Nach Dorothea Wendebourg haben die trinitarischen Hypostasen in der Theologie des Palamas keine soteriologische Bedeutung, da die Distinktion *ousia-energeia* ausreicht, um das Verhältnis zwischen Gott und Welt zu klären.¹⁸ Die trinitarischen Hypostasen gehören nach Wendebourg in der Theologie des Palamas zu Gottes transzendentem innerlichen Leben. D. Wendebourg fragt, wie die trinitarischen Hypostasen soteriologische Bedeutung haben können,

¹⁴ So Berhard Schulze, Rowan D. Williams u. a.

¹⁵ Williams 1977, 23-24.

¹⁶ Williams 1977, 44: "He has hardened a somewhat *ad hoc* epistemological point into an ontological differentiation really present in God, in order, apparently, to safeguard a view of participation-in-God, *theosis*, which seems insupportably 'realist'."

Houdret, 1974, 270: "Replacées dans leur contexte, ces formules n'ont pas de contenu spécifiquement palamite. Elles affirment la distinction entre ce qui est inconnaissable de Dieu (son essence en elle-même) et ce qui est connaissable (ses attributs) grâce à ses opérations. C'est ce que révèle étude des textes considérés. Loin d'en constituer un précédent, la doctrine des Cappadoaciens sur les noms divins praraît plutôt s'opposer à la thèse palamite de la distinction réelle en Dieu, en fondant la distinction dans l'ordre de notre connaissance."

¹⁷ Sherwood 1966, 201: "For Palamas the uncreated activities of God have a mode of existence outside the divine *ousia*. I would once more insist that *activities* (*energeiai*) must be taken actively; we must resist the cinematographic productivity of the human mind, namely the tendency to make a dynamic reality a series of stills. Here again, we have a distinction, a conceptual tool, that cannot be absolved from its roots in Greek metaphysical tradition."

¹⁸ Wendebourg 1980, 246-247.

wenn man Gott in der *energeia* begegnet.¹⁹ Die trinitarischen Hypostasen sind nämlich nach D. Wendebourg im Palamismus transzendent, und nur aufgrund der Bibel und gewisser Autoritäten der Kirche kann man überhaupt etwas von den trinitarischen Hypostasen wissen. D. Wendebourgs Kritik beruht also auf der Behauptung, daß in der palamitischen Theologie ein Bruch zwischen immanenter und ökonomischer Trinität besteht. Daher sollte die ökonomische und immanente Trinität - im Unterschied zum Palamismus - als identisch aufgefaßt werden,²⁰ denn in der patristischen Theologie wurde kein Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität gemacht. Vielmehr wurde gefolgert, daß Gott darum trinitarisch ist, weil er sich in der Heilsgeschichte als trinitarischer Gott offenbart hat. Palamas und andere antileteinische Theologen sind dagegen von diesem Prinzip abgewichen und haben einen Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität gemacht.²¹

Bei der Auslegung der Distinktion *ousia-hypostasis-energeia* in der Theologie des Palamas muß die Eigenart seiner Theologie berücksichtigt werden. Seine Theologie ist terminologisch nicht in gleicher Weise einheitlich wie beispielsweise die scholastische Theologie oder die moderne systematische Theologie. Vielmehr will er eine terminologische Erklärung für seine eigentliche theologische These schaffen, nach der Gott zugleich unbekannt und nicht partizipierbar aber dennoch real erkennbar und partizipierbar und sogar physisch im Illuminations-Erlebnis sichtbar ist.

Im Denken des Palamas bedeutet also 'Distinktion' keine ontologische Distinktion im Sinne einer Separation. Daher "nennen die Heiligen sie (die Energie) zu Recht 'Geist' und 'Gottheit', da die vergöttlichende Gabe niemals vom Geist getrennt ist, der sie gibt... Sie ist 'enhypostatisch', nicht deshalb, weil sie eine eigene Hypostase hätte, sondern weil der Geist 'sie zu einer anderen Hypostase sendet', in der sie wirklich kontempliert wird."²² Die *energeia* ist also nicht im Hinblick auf die Hypostasen oder die *ousia* "losgelöst". Darum gilt, daß die Energien "ungetrennt für sich

¹⁹ Wendebourg 1981, 265; Wendebourg 1982, 196.

²⁰ Wendebourg 1980, 7-10.

²¹ Wendebourg 1982, 194-195.

²² Tri. III, 1, 9.

vom Einen sind und Eins vom unteilbaren Wesen des Geistes".²³ D. Wendeburgs Kritik, der gemäß die Hypostasen keine soteriologische Funktion haben, beruht auf einem Verständnis der Distinktion, in welchem den Hypostase und Energie ein Bruch, eine Separation, besteht.

Das Verhältnis zwischen *hypostasis* und *energeia* wird so von Palamas geklärt, daß es die Energie des Heiligen Geistes zustande bringt, daß der Gläubige den göttlichen Glanz Christi sieht, also mit anderen Worten sieht, daß Christus Gott ist. Palamas fragt, indem er Kyrillos von Alexandria zitiert: "Wenn der Sohn nicht seiner Natur nach das Leben ist, wie kann es dann wahr sein, wenn er sagt 'Wer an mich glaubt, hat das ewige Leben'; und auch 'Meine Schafe hören meine Stimme und ich gebe ihnen ewiges Leben'."²⁴ Der Sohn gibt das Leben (die Energie, die der Sohn aufgrund der *ousia* hat) denen, die an ihn glauben.²⁵ Palamas denkt also nicht, die göttliche Energie strahle direkt aus der *ousia*, und die Hypostasen hätten keinerlei soteriologische Bedeutung. Die Energie, die allen trinitarischen Hypostasen aufgrund der gemeinsamen *ousia* gemein ist, tritt durch die Hypostasen zutage.²⁶ Beispielsweise die Liebe ist Energie, die der Heilige Geist von Natur aus (aufgrund der *ousia*) hat, aber der die Gläubigen durch die Partizipation teilhaftig werden.

Im Denken des Palamas sollte also die Distinktion *ousia-hypostasis-energeia* dessen ungeachtet nicht als Separation aufgefaßt werden, daß Palamas bei der Verteidigung der eigentlichen Intentionen seiner Theologie die Distinktion als real annimmt. Die Theologie des Palamas darf allerdings nicht als systematische Theologie im scholastischen oder modernen Sinne verstanden werden. Palamas war Mystiker, dessen theologisches Arbeiten eine Apologie des Realseins der *theosis* bildete.

²³ Capita 68, 16-17.

²⁴ Capita 114, 116.

²⁵ Capita 121.

²⁶ Capita 132.

Palamas und Luther

Das Thema unseres Symposiums ist Luther und Theosis. Aus diesem Grunde scheint es verlockend zu sein, die Gedanken von Palamas und Luther zu vergleichen, obwohl sie zwei verschiedenartige theologische Traditionen repräsentieren. In den Denkstrukturen von Palamas und Luther gibt es trotzdem interessante Parallelen. Beide Theologen nämlich lähren ähnlich über den unbekannten Gott. Nach Palamas ist Gottes *ousia* unbekannt. Luther scheint ähnlich zu denken, denn nach ihm ist das, was "außerhalb" der Schöpfung zur Gottheit gehört, dem Menschen unbekannt. Gottes Wesen ist verborgen.²⁷

Gottes Transzendenz bedeutet aber im Denken beider keineswegs, daß Gott dem Menschen gänzlich unbekannt, und daß die ontologische Kluft zwischen dem ungeschaffenen Gott und der geschaffenen Schöpfung unüberbrückbar wäre. In Luthers Theologie überbrückt vielmehr das inkarnierte Wort die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gottes Wort ist kein bloßes Zeichen, das die Wirklichkeit abbildet, sondern das Wort ist ein Wort, das Wirklichkeit bewirkt oder vielmehr selbst Wirklichkeit ist. "Gott hat durch sein Sprechen alles geschaffen und alles ist durch das Wort gemacht und alle seine Werke sind durch das ungeschaffene Wort seinen Worten gleich geschaffen."²⁸ Beiden Traditionen ist gemein, daß das Wort oder die *energeia* keine geschaffene Gnade und keine vermittelnde Wirklichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung, sondern Gott selbst ist. Beide Traditionen heben hervor, daß zwischen Gott und der Schöpfung keine für sich stehende vermittelnde, intermediäre Wirklichkeit ist, sondern Gott selbst überschreitet die Kluft, denn er selbst erscheint mitten in der Schöpfung.

Obwohl die *energeia*-Konzeption der palamitischen Theologie und die Wort-Konzeption der lutherschen Theologie nicht identisch sind, ist dennoch klar, daß die Intention in der Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung in beiden Traditionen parallel läuft. Als gemeinsamer Ausgangspunkt kann beispielsweise Hebr. 1, 1-3 gelten: "Viele Male und auf vielerlei Weise hat

²⁷ WA 42, 10.

²⁸ WA 42, 35, 38-41.

Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt". Die internationale lutherisch-orthodoxe Kommission hat denn auch in ihrer Session von 1985 die lutherische Wort-Konzeption und die palamitische *energeia*-Konzeption einander gegenübergestellt. "Gott, den niemand jemals gesehen hat (Joh. 1, 18), offenbart sich in der Geschichte den Menschen in seinem Wort und seiner Kraft (in seinen Energien). Diese Offenbarung Gottes, die mit der Schöpfung der Welt beginnt (Apg. 14, 15-17), findet ihre Erfüllung in seinem Heilswirken (Ökonomie) in Christus, in der Ausgießung des Heiligen Geistes und der Verheißung in der neuen Schöpfung."²⁹

Palamas und Luther verstehen das Endergebnis der Vergöttlichung in gleicher Weise. Der Mensch wird der Heiligkeit Gottes, der Unsterblichkeit und Gottes selbst teilhaftig. Die Partizipation unterscheidet sich jedoch als technischer Begriff in Palamas' und Luthers Denken in dem Sinne, daß Palamas paradoxaweise die Partizipation als Teilung versteht. Da nämlich Gott und der Mensch verschiedenen Wesens sind, kann der Mensch nach Palamas nicht an der göttlichen *ousia* partizipieren. Auch nach Luther ist Gottes Wesen verhüllt, aber dies hindert ihn nicht daran, von der Teilhaftigkeit an der göttlichen Natur zu sprechen. Luthers Anschauung über die Partizipation kann man mit dem Hören von Musik vergleichen. Der Zuhörer ist nicht die Musik, und die Musik wird beim Hören nicht schwächer. Selbst wenn es viele Hörer sind, haben alle Anteil an derselben Musik.

Die *energeia*- und Wort-Konzeptionen können nicht vom persönlichen Gott getrennt werden, sondern der trinitarische Gott wirkt durch die *energeia* und durch das Wort und ist in der Schöpfung anwesend. Das ungeschaffene Wort und die *energeia* geben der geschaffenen Wirklichkeit Dasein, Liebe, Heiligkeit, Göttlichkeit und ewiges Leben. Im Denken von Palamas und Luther ist der Unterschied im technischen Verständnis der

²⁹ Die Dokumente des internationalen lutherisch-orthodoxen Dialogs. (Auf finnisch Orthodoksia 35, 153.)

Partizipation offensichtlich, aber deswegen müssen sich beide Traditionen nicht ausschließen.

QUELLEN UND LITERATUR

Gregorios Palamas

Gregoriou tou Palama syggrammata. Ed. Panagiotes Chrestou. Thessalonike 1962, 1966, 1970.

Capita. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition. Translation and Study by Robert E. Sinkewicz. Toronto 1988.

Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique et notes. Jean Meyendorff. Louvain 1959.

Ambrosius

1986 Ortodoksis-luterilainen kansinvälinen dialogi. Allentown, Pennsylvania, Yhdysvallat 23.-30.5.1985.

Fascher, E.

1962 Energieia. Reallexikon für Antike und Christentum V, 3-51. Stuttgart.

Garrigues, Juan-Miguel

1974 L'energie divine et la grace chez Maxime le Confesseur. Istina, 272-296.

Istina

1974 Gregoire Palamas. Istina, 257-259.

Schulze, Bernhard

1975 Grundfragen des theologischen Palamismus. OS, 105-135.

Sherwood, Polycarp

1966 Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus. Reflections on reading Lossky's The Vision of God. SVSQ, 195-203.

Wendebourg, Dorothea

- 1980 Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie. München.
- 1981 Gregorios Palamas (1296-1359). Klassiker der Theologie I. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. München. S. 252-268.
- 1982 From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas. The Defeat of Trinitarian Theology. Studia Patristica XVII, 194-198.

Williams, Rowan D.

- 1977 The Philosophical Structures of Palamism. ECR, 27-44.

GOTTES SEIN - GOTTES WIRKEN
Die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken
in der evangelischen Lutherdeutung

1. Ritschl und Herrmann

Der große neuprotestantische Theologe *Albrecht Ritschl* beginnt sein Hauptwerk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* mit der folgenden Ausführung: "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, welche ich wissenschaftlich darzustellen unternehme, bildet die concrete Mitte des theologischen Systems. In ihr wird die bestimmungsmäßige directe Wirkung der geschichtlichen Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens durch Christus entwickelt."¹ Einhellig bestätigen die Ritschl-Forscher, daß dieses erste Wort der Monographie Ritschls als "ihr durchgängiger Grundsatz"² zu gelten hat.

Es ist hier nicht meine Absicht, die umfangreiche Diskussion über Ritschls theologisches System³ durch neue Stellungnahmen zu ergänzen. Es

¹ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1. Aufl. Bonn 1870) Bd 1, 1. In der 2. Aufl. (1882, 1) formuliert Ritschl: "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, welche ich darzustellen unternehme, bildet die *Mitte des theologischen Systems*. Diese Wirkungen Jesu Christi auf die als Sünder vorausgesetzten Menschen decken sich mit der Vorstellung von der Gründung der Gemeinde durch Christus und ihrer Erhaltung in seiner Kraft."

² So zuletzt G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd 2, München 1986, 79.

³ Die neuesten Beiträge sind besonders interessant: J. Richmond, Albrecht Ritschl, Eine Neubewertung, Göttingen 1982; G. Wenz 1986, 63-131 und S. Weyer-Menkhoff, Aufklärung und Offenbarung, Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls, Göttingen 1988.

ist aber einleuchtend zu sehen, *was* sich genau genommen nach Ritschls Meinung in der christlichen Lehre entwickelt. Nach dem zitierten Satz geht es um die "Wirkung" des göttlichen Gnadenwillens. Dem Leitwort der 2. Auflage desselben Werkes gemäß sind sowohl Rechtfertigung als auch Versöhnung ihrem Wesen nach Wirkungen; Ritschl bezeichnet sie als "Wirkungen Jesu Christi auf die als Sünder vorausgesetzten Menschen".⁴ So bilden die göttlichen "Wirkungen" auf uns den Gegenstand der wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Heilslehre. Die wissenschaftstheoretische Rolle des Begriffes "Wirkung" bzw. "Wirken" ist in der Ritschl-Forschung einigermaßen untersucht worden, aber es ist m.E. möglich, noch einiges zu sagen, was besonders für die spätere Rezeption der Ritschlschen Theologie von Bedeutung ist.

In der Forschung ist es allgemein bekannt, daß Ritschl die idealistische Philosophie *Hermann Lotzes* benutzt, um eine wissenschaftliche Basis für die Theologie zu schaffen.⁵ Für Lotze sind die Begriffe "Wirken", "Wirkung" und "Wechselwirkung" Grundkonstituenten seiner Philosophie. Mit Hilfe dieser Begriffe will er eine erkenntnikritische und folglich wissenschaftliche Metaphysik entwerfen. Nach Lotze soll die kritische Metaphysik die Wirklichkeit als einen Zusammenhang von Wirkungen betrachten. So ist alle Wirklichkeit letzten Endes Wirkung: es ist nicht möglich, ein An-sich-Sein der Dinge außerhalb der Wirkungen zu postulieren. Alles "Sein" heißt "in Beziehung stehen", mit anderen Worten: als Subjekt und Objekt der Wellen der ständigen Wechselwirkung zu existieren. Philosophisch gesehen vertritt Lotze eine relationale Ontologie, in der die Relationen als Wirkungen begrifflich zu fassen sind.⁶ Da Albrecht Ritschl dem Begriff der Wirkung eine fundamentale Rolle beimißt, ist eine Beeinflußung durch Lotze zu vermuten.

Umstritten in der Ritschl-Forschung ist die Frage, wie hoch der Einfluß Lotzes zu bewerten ist. Es ist oft behauptet worden, Lotzes Philosophie

⁴ Vgl. oben Anm. 2.

⁵ P. Wrzecionko, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls, Berlin 1964 und zuletzt überzeugend Weyer-Menkhoff 1988, 39-48.

⁶ Für Lotzes Grundgedanken vgl. R. Saarinen, Gottes Wirken auf uns, Die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Bd. 137, Stuttgart 1989, 9-25 und Weyer-Menkhoff 1988, 38-48.

sei für Ritschl nur ein später Zusatz, der nicht zum religiös-geschichtlichen Kern seines Denkens gehöre und erst auf die späteren Auflagen von *Rechtfertigung und Versöhnung* einen Einfluß ausgeübt habe.⁷ Diese Behauptung scheint mir nicht zutreffend zu sein, und zwar aus folgendem Grund: Wenn man Ritschls Gebrauch der Begriffe "Wirken" und "Wirkung" untersucht, so wird ganz deutlich, daß sie zumindest seit 1870 für ihn eine grundlegende methodologische Bedeutung haben und vom Einfluß der Philosophie Lotzes, wie er sie in seinem philosophischen Hauptwerk *Mikrokosmus I-III* (1. Aufl. 1856-1864) entworfen hat, zeugen.⁸

Was hat diese Beobachtung mit der Geschichte der Lutherforschung zu tun? Für Ritschl ist es kennzeichnend, daß er in der reformatorischen Theologie seinen eigenen Ansatz vorgebildet sah. Deswegen nimmt der Begriff "Wirkung" nach Ritschl auch für die Reformatoren eine grundlegende theologische Bedeutung ein. Bekannt ist sein Urteil über Melanchthons Theologie. Ritschl zufolge ist der junge Melanchthon der rechten Erkenntnisweise gefolgt, als er in der ersten Auflage der *Loci communes* feststellte, daß Christus erkennen seine "wohlthätigen Wirkungen auf uns" zu erkennen heißt. In seinen späteren Jahren habe Melanchthon allerdings die rechte theologische Sichtweise preisgegeben und sei in die falsche, d.h. scholastische Metaphysik zurückgefallen. Martin Luther selbst habe aber in seiner Kritik an der Scholastik viel konsequenter als Melanchthon die rechte theologische Methode bzw. Erkenntnisnistheorie formuliert. Luther lehrte, so Ritschl, "daß eine Erkenntniß des Wesens Gottes als solchen, wie sie von den Scholastikern unternommen ist, heillos und verderblich ist, daß die Erkenntniß des Gnadenwillens Gottes nur als Correlat der Erkenntniß von Christus, daß Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden kann." Unmittelbar danach stellt Ritschl interesserweise fest: "Alle diesen Gedanken folgen der Regel der Erkenntniß, daß

⁷ Zu dieser Diskussion vgl. Wenz 1986, 79-80 (mit weiteren Literaturangaben).

⁸ Neben der ersten Auflage von "Rechtfertigung und Versöhnung" ist hier die erste Auflage von "Unterricht in der christlichen Religion" (Bonn 1875, Nachdruck Gütersloh 1966, vgl. z.B. S. 21-22, 42, 49) besonders interessant. Zum Begriff 'Wirkung' bei Ritschl vgl. darüber hinaus auch Weyer-Menkhoff 1988, 13-14; 93-94.

die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß eine geistige Person in ihrem offenbarten Willen da ist und gegenwärtig ist.⁹

In Luthers Denken konstatiert Ritschl eine Denkform, in der zwischen der falschen und der rechten theologischen Erkenntnisweise unterschieden wird. Die falsche, metaphysische Denkweise versucht, das Wesen und die Substanz ihres Gegenstandes zu bestimmen. Die rechte Erkenntnislehre begreift aber das historische Geschehen als Prozeß von Wirkungen, wobei die Wirkungen selber den Gegenstand der kritischen theologischen Wissenschaft bilden. So formuliert Ritschl eine fundamentaltheologische Grunddifferenz, die seiner Meinung nach auch die Konfessionen letzten Endes voneinander unterscheidet: die römische Theologie und die lutherische Orthodoxie sind in der falschen Metaphysik hängengeblieben, während die eigentliche Intention Luthers auf einer Linie mit der kritischen Erkenntnislehre steht. Im folgenden werde ich diese Grundverschiedenheit einfach als Differenz zwischen dem "Substanzdenken" einerseits und dem "Wirkungsdenken" andererseits bezeichnen. Im oben zitierten Satz gehört der Begriff des Wesens als solches auf die Seite des falschen Substanzdenkens, während die Begriffe der Person und des Willens als von der Sache selbst ausgehenden Wirkungen zu fassen sind.

Für die Geschichte der Lutherdeutung ist es von besonderer Bedeutung, daß auch der andere führende Neuprotestant, *Wilhelm Herrmann*, in seinem einflußreichen Buch *Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt* sowie in seinen anderen Werken Luthers Theologie als Explikation dieser Grunddifferenz versteht und den Reformator als Begründer des "Wirkungsdenkens" begreift. Hier sei auch vorübergehend angemerkt, daß der Einfluß von Hermann Lotze auf Wilhelm Herrmann erheblich ist und daß dieser Einfluß in der Herrmann-Forschung einer eigenen Untersuchung wert wäre.¹⁰

⁹ A. Ritschl, Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. Bonn 1887, 58-59. Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung III (3. Aufl. Bonn 1888), 369-377.

¹⁰ Vgl. Saarinen 1989, 51-63 (mit weiteren Literaturangaben) sowie E. Quapp, Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann, Göttingen 1980, 58-60; M. Beintker, Die Gottesfrage in der Theologie Wilhelm Herrmanns, Berlin 1976, 37-38 und T. Mahlmann, Philosophie und Religion bei Wilhelm Herrmann, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 1964, 101. Auch hier ergibt sich der Begriff 'Wirken'/Wirkung' als Leitfaden.

Nach Wilhelm Herrmann besteht die biblische, rein religiöse Erkenntnis darin, daß wir Gott nicht in einer Lehre suchen, sondern sein Wirken auf uns erfahren. Diese Eigenart der religiösen Erkenntnis habe Luther neu entdeckt.¹¹ Der theologische Gedanke, mit dessen Hilfe Herrmann Luthers Ansatz besonders ausführlich erläutert, ist die Auffassung vom im Glauben gegenwärtigen Christus. Dieser "Glaubensgedanke" darf nicht mystisch oder metaphysisch mißverstanden werden. Anstatt dessen zielt Luthers Rede von der Gegenwart Christi nach Herrmann darauf hin, daß Gott auf uns durch die geschichtliche Erscheinung Jesu wirkt. Die geschichtliche Wirkung ist letzten Endes immer der echte "Grund" des subjektiven Glaubensgedankens, wie dieser Gedanke begrifflich auch formuliert sein mag.¹²

So konzipiert Luther seine Christologie gegen die Mystik und gegen das Substanzdenken. Wenn Luther von der Gegenwart Christi in uns spricht, meint er eigentlich die geschichtliche Wirkung Gottes auf uns. Diese Wirkung beschreibt Herrmann oft mit Hilfe ethischer Begriffe: als Erneuerung des Willens, als sittliches Erlebnis, als Kraft zum sittlichen Wollen. Entscheidend dabei ist, daß Herrmann diese Kräfte und Erlebnisse als Wirkungen begreift und ähnlich wie Lotze die Gesamtheit der Wirkungen als Alternative zum Substanzdenken konzipiert. Wie bei Ritschl ist auch bei Herrmann der Gegensatz zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken ein konfessioneller: der Katholizismus und auch die pietistische Mystik denken mit Hilfe von Wesen und Substanzen, während die echte

¹¹ W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie* Bd II, München 1967, 322: "Folgen wir der altisraelitischen rein religiösen Erkenntnis, so können wir die Offenbarung Gottes an uns selbst nicht in irgendeiner Lehre suchen, die uns Begriffe überlieferst, sondern in Erfahrungen eines Wirkens, auf die wir selbst uns besinnen können, weil sie dem nur uns anschaulichen Bereich unseres eigenen Lebens angehören. Kennen wir keine Erfahrung einer auf uns selbst wirkenden Macht, die unsere eigene Seele rettet, so haben wir bei aller Gelehrsamkeit in vergleichender Religionsgeschichte keine Ahnung von wirklicher Religion. ... Unser Luther hat zuerst in dem Bewußtsein der Wehrlosigkeit der religiösen Erkenntnis die Quelle ihrer befriedenden Kraft und ihrer Selbständigkeit neben Wissenschaft und Moral entdeckt."

Für weitere Belege der typischen Wendung Herrmanns "Gottes Wirken auf uns" vgl. Saarinen 1989, 61-62, 64-67.

¹² W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, im Anschluß an Luther dargestellt, 5. und 6. Aufl., Tübingen 1908, 226-229. Zu Herrmanns Unterscheidung zwischen "Glaubensgrund" und "Glaubensgedanken" vgl. Saarinen 1989, 58-60 und z.B. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. s.v. Herrmann, Wilhelm. Der Begriff des "Grundes" ist auch für Hermann Lotzes Philosophie wichtig. Dazu vgl. Saarinen 1989, 9-14 und 58-60.

protestantische Theologie das Wirkungsdenken als ihre wissenschaftliche Grundlage nehmen sollte.

2. Die Lutherrenaissance

Mit der Lutherrenaissance bricht eine neue Epoche der Reformationsforschung an. Das Verhältnis der Lutherrenaissance zum Neuprotestantismus ist indes in der Forschung unklar und umstritten geblieben. Schon die barthianischen Theologen - neben *Barth* selbst z.B. *Friedrich Gogarten* und *Ernst Wolf* - haben eine Kontinuität von der liberalen Theologie bis zu den Lutherstudien *Karl Holls*, *Emanuel Hirschs* und *Reinhold Seebergs* sehen wollen.¹³ Der Vorwurf eines neuprotestantischen "Ethizismus" ist aber schon von Holl selbst zurückgewiesen¹⁴ und später auch von den Historiographen der Lutherforschung als nicht zutreffend empfunden worden.¹⁵ Andererseits ist in der Forschung sehr überzeugend nachgewiesen worden, daß Karl Holl selbst bedeutende theologische Einflüsse von der "liberalen" Theologie aufgenommen hat.¹⁶

Im folgenden wird vorgeschlagen, daß dieser Problemkreis mit Hilfe der Unterscheidung zwischen "Substanzdenken" und "Wirkungsdenken" bzw. "dynamischem" Denken besser verstanden werden könnte als anhand der ethischen Begrifflichkeit. Der Vorwurf des "Ethizismus" ist schon deswegen sehr oberflächlich, weil besonders Wilhelm Herrmann das neukantianische Programm der sogenannten "Ethiko-Theologie" kritisierte und sich den philosophischen Ethizierungsversuchen der religiösen Erkenntnis wider-

¹³ Vgl. z.B. F. *Gogarten*, Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls 'Luther'. Christliche Welt 1924, 34-42, 71-80, 121f. und E. *Wolf*, Peregrinatio, München 1954, 61-65. Zu Barths Wertung der Lutherrenaissance vgl. *Saarinen* 1989, 185-186, 191-197.

¹⁴ K. *Holl*, Gesammelte Aufsätze, Bd III: Der Westen, Tübingen 1928, 244-247.

¹⁵ Vgl. z.B. H. *Stephan*, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 2. Aufl. Berlin 1951, 110 und B. *Lohse*, Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1981, 234-235. Für weitere Diskussion vgl. *Saarinen* 1989, 109-112.

¹⁶ Besonders von A. von Harnack. Vgl. J. *Wallmann*, Karl Holl und seine Schule, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Beiheft 4, 1978, 1-33. Vgl. auch G. *Ebeling*, Lutherstudien III, Tübingen 1985, 49-50.

setzte.¹⁷ So braucht der Gebrauch von ethisch geprägten Begriffe noch nicht unbedingt die Folge eines "Ethizismus" zu sein. Schon im Falle Ritschls sahen wir, daß die Begriffe der Person und des Wollens für ihn nicht in erster Linie einen ethischen Akzent hatten, sondern als Wirkungen aufgefaßt wurden.

Der gemeinsame Nenner zwischen dem Neuprotestantismus und Karl Holl ist die Kritik an der Substanzmetaphysik. Ähnlich wie Ritschl und Herrmann sieht Holl in Luther den entschiedenen Gegner des "Substanzdenkens".¹⁸ Darüber hinaus geht es auch für Holl in der echten Religion um eine dynamische Wirkung Gottes, die er oft als "Alleinwirksamkeit" bezeichnet. Gottes Alleinwirksamkeit bewirke die sittliche Kraft und das sittliche Wollen im Menschen. Christus ist im Menschen nach Holls Worten "als wirkende Macht" gegenwärtig. Indem Luther das religiöse Leben des Menschen als "Gotthaben" oder als Gegenwart Christi begreift, verstehe er die Religion als "ein Empfangen, ein Aufnehmen der Wirkungen Gottes". Obwohl Holl nicht so häufig und nicht so philosophisch wie Ritschl und Herrmann von Gottes Wirkungen spricht, ist es für seine Lutherdeutung bezeichnend, daß er gerade im Zusammenhang mit der Gegenwart Christi von den "Wirkungen" redet.¹⁹ So erläutert die reformatorische Theologie weder philosophische Substanzen noch philosophische Ethik, sondern sie zeugt von der kraftgebenden Wirkung Gottes, der letzten Endes allein wirksam ist.

¹⁷ Vgl. z.B. Saarinen 1989, 51-56 und O. Jensen, Theologie zwischen Illusion und Restriktion, München 1975, z.B. 69-70. Die ausgezeichnete Analyse von Jensen könnte m.E. noch durch den Nachweis vertieft werden, daß Herrmann seine eigene Position mit Hilfe der lotzeanischen Philosophie untermauert.

¹⁸ Holl, Gesammelte Aufsätze, Bd I: Luther, 2. Aufl. Tübingen 1923, 72: "Der Fehler lag in alledem nicht bei Luther, sondern beim alten Dogma. Mit dessen aus der alten Naturmetaphysik geschöpften Begriffen von 'Substanz' und 'Natur', die wie verharrende, nur durch ihre Wesensart bestimmte Größen angesehen wurden, und dementsprechenden flachen Begriff von 'Person' mußte eine auf *Wille* und Willensgemeinschaft abgestellte Frömmigkeit überall zusammenstoßen."

Ebd. 81: "Die Einigung, die erreicht wird, ist nur eine solche des Willens, des 'Af-fekts', wie Luther sich ausdrückt, nicht der 'Substanz' und auch dabei wehrt die nachdrücklich betonte Tatsache der Vergebung eine Vertraulichkeit ab, die sich mit Gott auf gleichen Fuß zu stellen wagte. Daraus ergibt sich eine Reinheit des religiösen Verhältnisses, wie sie auf dem Boden der Mystik nicht möglich war."

¹⁹ Holl, Ges.Aufs. I, 84-85; 120-121; Ges.Aufs. III, 250; Kleine Schriften, Tübingen 1966, 54. Weiter vgl. Saarinen 1989, 91-112.

Während der Unterschied zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken bei dem Kirchenhistoriker Holl vielleicht mehr vom latenten Einfluß des Neuprotestantismus zeugt als ein reflektierter philosophischer Standpunkt ist, machen zwei andere einflußreiche Lutherforscher gleichzeitig ganz bewußt und reflektiert Gebrauch von der oben explizierten Grunddifferenz. Diese zwei für die Forschungsgeschichte besonders wichtige Theologen sind Reinhold und *Erich Seeberg*, bei denen der Begriff Wirken/Wirkung eine durchdachte theologisch-philosophische Bedeutung einnimmt.

Für Reinhold Seebergs Theologie ist es kennzeichnend, daß Gott als unendliches Wesen etwas ganz anderes als die Welt ist. Der Mensch begegne nicht Gott an sich, sondern den Wirkungen, die Gott auf diese Welt ausübt.²⁰ Die religiöse Erkenntnis sei eine besondere Erkenntnisart, weil sie die Einwirkung des göttlichen Willens auf den menschlichen Willen als ihren Ausgangspunkt hat.²¹ Den Unterschied zwischen Gottes Wesen und seinen Wirkungen habe auch Luther in seiner Theologie beachtet; so habe Reformator die Eigenart der religiösen Erkenntnis tief verstanden.²²

20 R. *Seeberg*, Christliche Dogmatik, Erlangen-Leipzig 1924, Bd I, 73: "Wohl kann es <das Übernatürliche> an Naturdinge und -erscheinungen sich anheften, aber es bleibt unter allen Umständen etwas ganz anderes als sie. Ebenso kann der Mensch zum Träger seiner Wirkungen werden, aber diese Wirkungen werden nicht von den Menschen, sondern von diesem übernatürlichen Etwas hervorgebracht. Sie greifen deshalb auch über die natürlichen Möglichkeit hinaus, sofern sie unerhörtes schaffen. Daher ist es dem Menschen gefährlich, ihm zu wehren oder es willkürlich anzutasten, es sei denn, daß er sich den Ordnungen dieses Überweltlichen fügt. Faßt man dies zusammen, so gibt es etwas Überweltliches, was schlechthin anders ist als die Welt mit ihren Stoffen und Kräften. Es ist erhaben über die Welt, aber es übt Wirkungen auf die Welt aus."

21 Christ.Dogm. I, 82: "Die *Erkenntnis* in der Religion oder die religiöse Erkenntnis unterscheidet sich als zunächst von der spekulativen Erkenntnis. Sie ist aber auch etwas anderes als die Erkenntnis von der Religion, wie etwa der Theologe sie zu erwerben pflegt, wobei allerdings auch bei ihm die besondere religiöse Erkenntnis vorauszusetzen ist. Wir sahen, daß der eigentliche Kern in der Religion in der Einwirkung des göttlichen Willens auf den menschlichen Willen besteht."

22 R. *Seeberg*, Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik, Berlin-Leipzig 1931, 16: "Gott bleibt in seinem Wesen für uns 'der verborgene Gott'. Nur insofern dürfen wir von ihm etwas aussagen, als wir ihn in seinem Wirken in der Welt wahrzunehmen vermögen."

Ebd., 17: "Es gibt also bei Luther so wenig als bei Ockam eine speulative Gotteserkenntnis und auch das Wesen Gottes in seiner metaphysischen Art läßt sich nicht erkennen. Dagegen soll bei Luther die religiöse Erkenntnis Gottes sich aus Christi Erscheinung und Wirken in ihrer ganzen Tiefe gewinnen lassen. Nimmt man hinzu, daß letzteres durch die Wirkung des göttlichen Geistes im Wort geschieht, so begreifen wir, daß diese Erkenntnis durch ein inneres Erleben der in Christus wirksamen Gnade vermittelt ist."

Indem Reinhold Seeberg den Unterschied zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken formuliert, will auch er ähnlich wie Ritschl, Herrmann und Holl diese Grunddifferenz mit Hilfe der Christologie Luthers untermauern. Die neue Gerechtigkeit des Christen sei für Luther keine metaphysische Qualität, sondern "eine Wirkung Gottes" bzw. "lediglich Wirkung der aktuellen göttlichen Gnade"²³. Seeberg folgt Karl Holls Deutung der Rechtfertigungslehre in dem Sinne, daß er die reale Gerechtigkeit betont. Dabei kommt dem im Glauben gegenwärtigen Christus eine wichtige Bedeutung zu, und zwar insofern, als die "innerlich umbildende" Christus-herrschaft ihrem Wesen nach aus "Gottes- und Christuswirkungen" besteht.²⁴ Die Gerechtigkeit sei nicht bloß imputativ zu denken, sondern sie sei real. Zugleich sei sie weder eine metaphysische Qualität noch ein Habitus, weil sie letzten Endes eine Wirkung Gottes bzw. Christi auf die Seele ist. Mit Hilfe des Begriffes "Wirkung" kann Seeberg die Seinsweise der "göttlichen Lebensenergie" so bestimmen, daß sie Luthers Meinung zwischen der nur imputativen und der habituellen Gerechtigkeit festlegt.²⁵

Besonders ausführlich expliziert Erich Seeberg den Unterschied zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken. Das letztgenannte beschreibt er als "Dynamismus", der in besonderer Deutlichkeit in Luthers Theologie seinen begrifflichen Ausdruck findet. Neben dem Dynamismus spricht Erich Seeberg von Luthers "Transzentalismus", dem zufolge die theologischen Aussagen über Gott nur die Wirkungen Gottes als ihren Gegenstand haben.²⁶

²³ Grundgedanken, 23, 34. Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Leipzig 1933, Bd. IV/1, 126-130.

²⁴ Dogmengeschichte IV/1, 295.

²⁵ Vgl. z.B. Dogmengeschichte IV/1, 306: "Und so wird es im Sinne Luthers dabei bleiben, daß nur dem die bleibende Gerechtigkeit vor Gott wird, in dem durch Glauben die wirkliche Gerechtigkeit ihren Anfang genommen hat, zwar nicht sofern dieser Glaube als menschliche Betätigung den subjektiven Anfang realer Gerechtigkeit bildet, sondern sofern er als Wirkung des Geistes Christi und vermöge dessen Kraft die Garantie bietet für die Fortdauer des Gerechtwerdens."

Und ebd., 317: "Hierzu befähigt ihn erst die Gnade. Diese ist aber nicht ein von Gott dem Menschen eingegossener guter Habitus, sondern sie ist das persönliche Wirken Christi und seines Geistes in der Seele oder Durchdringung und Neubebelung des menschlichen Lebens durch die göttliche Lebensenergie."

²⁶ E. Seeberg, Luthers Theologie, Bd II: Christus, Wirklichkeit und Urbild, Stuttgart 1937, 291: "<Luther> bleibt den transzentalistischen Grundsatz treu, daß die Aussagen, die wir über Gott machen, lediglich an den Wirkungen Gottes, die wir bei uns empfinden, gebildet werden können."

Der theologische Dynamismus hänge damit zusammen, daß wir eine Teilhaberschaft an den Wirkungen Christi bzw. Gottes gewinnen können, ohne jedoch mit Gottes Wesen eins zu werden. Die Gegenwart Christi im Glauben, von der Luther in seiner Rechtfertigungslehre spricht, sei ihrem Wesen nach eine Teilhaberschaft an den Wirkungen Christi.²⁷ So geht es in der Rechtfertigung nicht um "substantiale Veränderungen", sondern um "geistliche Erfahrungen".²⁸ Die geistlichen Erfahrungen in der Rechtfertigung beschreibt Seeberg als einen "Vorgang in unserm Bewußtsein", den wir durchleben. Als Folge dieser Wirkungen Christi werden wir zu "Gottes Mitteln", die den dynamischen Prozeß des göttlichen Wirkens weiterbringen.²⁹ Als Objekt und Subjekt dieser Wirkungen zugleich werden die Christen zu Gottes "Instrumenten" oder "Soldaten", die "jeden Widerstand brechen, weil Gott selbst in ihnen zu seiner Ehre wirksam ist".³⁰

Luthers Dynamismus hat für Seeberg verschiedene theologische Ausdrucksformen. Er betont die Geschichtlichkeit der lutherischen Theologie im Unterschied zum katholischen Wesensdenken.³¹ Eine andere Begleiterrscheinung des Dynamismus ist Luthers Betonung des Wortes. In seinem Wort beweist Gott, daß er der "wirkende Gott" ist. Gottes Wort ist für Luther ein "Tatwort", das mit Christus gleichgesetzt werden kann. Darum hat auch das Wort die Kraft, etwas zu wirken.³² So stellen die Geschichtlichkeit und die Worththeologie für Erich Seeberg ausschlaggebende Aspekte von Luthers Dynamismus dar.

²⁷ Luthers Theologie II, 95: "Allerdings habe ich in diesem Leben niemals den ganzen Christus, sondern ich habe an ihm teil. Das heißt, ich habe ihn nicht als Besitz, über den ich verfügen kann, sondern ich erkämpfe die Teilhaberschaft an seinen Wirkungen, ..."

²⁸ Luthers Theologie II, 161.

²⁹ Luthers Theologie II, 165.

³⁰ So E. Seeberg, Martin Luther, Gedächtnisrede zu seinem 450. Geburtstag, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1933, 539. Vgl. Luthers Theologie II, 163-165, 168.

³¹ Luthers Theologie II, 250-251. Vgl. Saarinen 1989, 169-173.

³² Luthers Theologie II, 338: "Weil Christus der deus actuosissimus ist, die ewige Aktivität, der wirkende Gott, darum ist alles, was er sagt, Tat; und alles, was er offenbart, ist Schöpfung. Grade diese Gleichung von Christus und dem Wort erhebt 'das Wort als Deutung' über den rationalen Charakter, der diesem so gefaßten Begriff anhaftan könnte, und gibt ihm die aktive Kraft, die das Wort, auch in dieser Begrenzung auf den in Christus personifizierten Rechtfertigungsgedanken, selbst in dieser Erklärung als Deutung, besitzt."

3. Karl Barth und Ernst Wolf

Als dritter Schwerpunkt soll noch etwas über die dialektische Theologie gesagt werden. Ich beschränke mich auf Karl Barths und Ernst Wolfs Arbeiten; die existentielle Richtung der Lutherdeutung wird trotz ihrer Wichtigkeit für unser heutiges Lutherbild in diesem Zusammenhang nicht berührt.³³

Karl Barth selbst sieht eine tiefgehende Ähnlichkeit zwischen Neuprotestantismus und Lutherrenaissance. Nach Barth lehrt Karl Holl das Eigenwirken des Menschen und folglich den Synergismus. Die Auffassung der Holl-Schule über die Gerechtmachung kann nach Barth zur Lehre von der Vergottung des Menschen führen.³⁴ Barth stellt seine eigene Theologie kritisch dem Neuprotestantismus und der Holl-Schule gegenüber. In der Barth-Forschung ist aber gerade in letzter Zeit die kritische Frage gestellt worden, ob Barth trotz seiner starken Absage an die liberale Theologie nicht doch einige Denkweisen seiner neuprotestantischen Lehrer übernommen hat. So haben die von Barth selbst besonders in der *Kirchlichen Dogmatik* gebrauchten Begriffe wie 'Freiheit', 'Wissen', 'Erkenntnis' und 'Tat des Menschen' nach der Meinung vieler Forscher ihren theologischen Ursprung im Aufklärungsdenken des späten 19. Jahrhunderts.³⁵

Dieser Argumentationslinie folgend wird hier vorgeschlagen, daß auch die Unterscheidung von Substanzdenken und Wirkungsdenken zur "aufklärerischen" oder "neuprotestantischen" Begrifflichkeit Barths gerechnet werden kann. Neben dem Begriff des Wirkens nehmen dann besonders Begriffe wie 'Akt' und 'Tat' eine signifikante Rolle in Barths sogenanntem "Wirkungsdenken" ein. Zunächst werde ich diesen Vorschlag genauer belegen.

³³ Dazu vgl. z.B. K.-H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, Tübingen 1980; W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, W. von Loewenich, Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963.

³⁴ Barth, Der heilige Geist und das christliche Leben, Beiheft 1 von Zwischen den Zeiten, München 1930, 61-62; Kirchliche Dogmatik (München u.a. 1932-1970, im folgenden: KD), Bd. I/1, 252.

³⁵ Ich schließe mich hier an G. Ebeling, Lutherstudien III, Tübingen 1985, 542-543, 547-548 und A.E. McGrath, Karl Barth als Aufklärer?, Kerygma und Dogma 1984, 273-283. Ähnliche Kritik haben schon früher D. Bonhoeffer und R. Prenter geübt. Dazu vgl. Saarinen 1989, 178-184. Zum Verhältnis zwischen Aufklärungsdenken und Christologie vgl. A.E. McGrath, The Making of Modern German Christology, Cambridge 1986.

Die Grunddifferenz zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken ist überall in Barths theologischer Arbeit zu finden. Als Beispiel dient seine Behandlung des *unio-cum-Christo*-Motivs in KD IV/3. Dort unterscheidet Barth zwischen zwei Konzeptionen, wie diese *Unio* begrifflich zu fassen ist. Nach der ersten, die er als "die klassische Antwort" bezeichnet, besteht das Wesen des Christen darin, daß der in ihm wohnende Christus der "präsente Vermittler" ist. Wenn Christus in dieser Weise im "Sein und Haben" des Christen regiert, wird er aber allzuleicht als ein "Gnadenmittel" aufgefaßt.³⁶

Barth bevorzugt die zweite Konzeption, der zufolge die *unio cum Christo* in der gemeinsamen "Aktion des Christen mit Christus" besteht. Die *unio cum Christo* sei ihrem Wesen nach eine "Tatgemeinschaft", in der dem Handeln Christi das Handeln des Menschen folgt. So stelle die Tatgemeinschaft eine Ordnung dar, in der der Mensch analog zum Wirken Christi aktiv und wirksam wird.³⁷ Im Hinblick darauf, wie vielfältig und reserviert Barths Haltung zu Luthers Theologie ist, ist es interessant, daß Barth gerade in diesem Zusammenhang Luther sehr positiv bewertet. Dies gilt in besonderer Weise für KD IV/3, in der Luthers Lehre von der Gegenwart Christi elfmal in positiven Zusammenhängen zitiert und erläutert wird.³⁸

Dasselbe ist der Fall schon in KD I/1, in der Barth Luthers Gegenwart-Christi-Motiv erläutert. Ohne den Satz "Glauben heißt Einswerden mit dem Geglubten" sei die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung nicht zu verstehen.³⁹ Auch in der KD I/1 kann der Unterschied von Substanzdenken und Wirkungsdenken nachgewiesen werden. Luthers Rede vom "Einswerden" ist nach Barth weder mystisch noch spekulativ gemeint: es ist nicht etwa eine eingegossene Liebe oder eine Verwandlung des mensch-

³⁶ KD IV/3, 682-683.

³⁷ KD IV/3, 685. Der Begriff des Wirkens ist auch hier von Bedeutung im folgenden Satz: "Christus ist in einem Werk begriffen - in vollkommener Gemeinschaft mit ihm ist es auch der von ihm berufene Mensch. Dieser Mensch wirkt - er tut es aber in vollkommener Gemeinschaft mit dem Wirken Christi. Alles, was in diesem Verhältnis sonst geschieht, insbesondere alles Geben Christi und alles Empfangen des Christen, geschieht relativ zu dieser ihrer Tatgemeinschaft, ..."

³⁸ KD IV/3, 620-632. Auf S. 636 konstatiert Barth: "Luther und Calvin ... haben wir dabei, auf ihre Intention gesehen, bestimmt hinter uns." Vgl. Saarinen 1989, 201-203; A. Peters, Rechtfertigung, Gütersloh 1984, 144-145 und Ebeling 1985, 520.

³⁹ KD I/1, 253.

lichen Wesens in das göttliche Wesen gemeint.⁴⁰ Statt dessen gehe es um eine Unio, die wirklich ist und die die Erfahrung und das Tun des Christen betrifft.⁴¹ Der Glaube als menschliche Tat und Erfahrung habe jedoch seinen Grund nicht in sich selbst, sondern in Christus und im Wort Gottes.⁴² So bestehen die neuen Eigenschaften des Christen, wie Barth in dem gleichzeitig mit KD I/1 geschriebenen Aufsatz "Der heilige Geist und das christliche Leben" konstatiert, "nicht in ruhend gesicherter Gegebenheit, sondern im Akt des göttlichen Gebens".⁴³

Nach Barth ist die *unio cum Christo*, wie Luther sie lehrt und wie er auch selbst sie lehren will, durchaus wirklich zu denken. Sie sei aber nicht wirklich als Eingießung göttlicher Eigenschaften oder als Vergöttlichung des menschlichen Wesens zu denken. Im Unterschied zu dieser Denkweise gehe es Luther um eine Tatgemeinschaft, in der Gott in Christus auf den Menschen wirkt. Durch diesen grundlegenden Akt Gottes könne der Mensch auch tätig werden und so die Tatgemeinschaft zum Vollzug bringen. Interessant dabei ist, daß obwohl Barth diesen seinen Ansatz bewußt gegen die Lutherrenaissance richtet, er mit Karl Holl und den beiden Seebergs doch viel gemeinsam hat. Neben der Grunddifferenz zwischen Wirkungsdenken und Substanzdenken ist es auffällig, daß Barths Rede von der "Tatgemeinschaft" und der Gedanke der Lutherrenaissance, daß der Mensch als Gottes "Werkzeug" oder "Mittel" sein Wirken in der Welt weiterbringt, parallel sind.

Darüber hinaus kann auch gesagt werden, daß sowohl Holls als auch Reinhold und Erich Seebergs Lutherdeutungen in dem Sinne theozentrisch konzipiert sind, daß sie Gottes Wirken auf uns und keinen Synergismus lehren. Schließlich kann auch bemerkt werden, daß Barths häufiger Gebrauch von Begriffen wie 'Erfahrung' und 'Erkenntnis' Ähnlichkeit hat mit der erkenntnistheoretisch veranlagten "transzentalistischen" Theologie von Reinhold und Erich Seeberg. Auch für den sogenannten Transzentalismus ist und bleibt Gott "etwas ganz anderes", wie zum Beispiel Reinhold Seeberg

⁴⁰ KD I/1, 253.

⁴¹ KD I/1, 253.

⁴² KD I/1, 246.

⁴³ *Der heilige Geist*, 74.

explizit sagt.⁴⁴ So ist es trotz Barths heftiger Kritik möglich, im Wirkungsdenken eine kontinuierliche Linie vom Neuprotestantismus über die Lutherrenaissance bis zur Theologie Karl Barths zu konstatieren.

Dasselbe gilt mutatis mutandis auch für Ernst Wolfs Lutherdeutung. Trotz seiner Distanz zum Neuprotestantismus und zur Lutherrenaissance kann bei Wolf die Grunddifferenz zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken ganz deutlich nachgewiesen werden. Für Wolf zeugt die reformato-rische Christuspredigt von der "wirkenden Gegenwärtigkeit des Christus für uns".⁴⁵ In Luthers Theologie sind Akt und Sein Wolf zufolge voneinan-der nicht zu trennen, während das sogenannte "ontologische Interesse" des katholischen Denkens Akt und Sein auseinanderhalten und reine Seinsbe-stimmungen erreichen will. So unterliegt der konfessionellen Differenz eine philosophische Grundverschiedenheit.⁴⁶ Diese Behauptung Ernst Wolfs ist parallel nicht nur zur Theologie Barths, sondern auch zu den Forschungs-traditionen des Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance.⁴⁷

4. Ausblick

Der Nachweis, daß die Grunddifferenz zwischen dem Substanzdenken einerseits und dem Wirkungsdenken bzw. dem Dynamismus oder Aktualis-mus andererseits für die evangelische Forschungsgeschichte von Luthers Theologie eine fundamentale Bedeutung hat, wirft natürlich weiterführende Fragen auf. Zum Schluß werden zwei Fragen erwähnt, die hier nicht end-gültig beantwortet werden können. 1. Ist die oben erläuterte Grunddifferenz noch für die heutige Theologie belangvoll? 2. Wie ist die Grunddifferenz schließlich zu erklären: ist sie ein echter Bestandteil der Theologie Luthers oder eine Folge der Anwendung der Wirkung-Philosophie Hermann Lotzes auf die protestantische Theologie?

⁴⁴ Seeberg, Christl. Dogm. I, 73. Vgl. auch D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, 3. Aufl. München 1964, 32-33, wo der Verf. Barths Theologie mit Reinhold Seeberg vergleicht.

⁴⁵ Wolf, *Peregrinatio*, München 1954, 130.

⁴⁶ Peregrinatio, 126-127.

⁴⁷ Zu Ernst Wolfs Lutherdeutung vgl. ausführlicher Saarinen 1989, 209-226.

1. Was die erste Frage betrifft, kann durchaus behauptet werden, daß die Grunddifferenz ihre Spuren auch in der neuesten lutherischen Theologie hinterlassen hat, obwohl die Lage der wissenschaftlichen Lutherforschung zugleich sehr viel komplizierter geworden ist. Um die komplexen Probleme dieser Nachwirkung zu beleuchten, verweise ich auf zwei Beispiele.

a) Die Vermutung liegt nahe, daß die Anwendung dieser Grunddifferenz heutzutage in der ökumenischen Diskussion relevant ist. Innerhalb der Ökumene hat man in letzter Zeit besonders im deutschen Protestantismus viel über das Problem der sogenannten konfessionellen Grunddifferenzen diskutiert.⁴⁸ Die von einigen Forschern konkret postulierten Grunddifferenzen zwischen dem evangelischen und dem katholischen Glauben haben auffallendes Ähnlichkeiten mit der Unterscheidung zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken.⁴⁹

b) Auch innerhalb der wissenschaftlichen theologischen Diskussion ist in letzter Zeit behauptet worden, daß die neueste lutherische Theologie im sogenannten "deutschen Idealismus" ihren Ausgangspunkt hat. Hier ist besonders *Graham Whites* und *Miikka Ruokanens* Kritik an Gerhard Ebeling zu nennen.⁵⁰ Obwohl ich selber oben den Zusammenhang zwischen lotzeanischem Idealismus und protestantischer Theologie aufzuzeigen versucht habe

⁴⁸ Den äußeren Rahmen dieser Diskussion hat das Forschungsprojekt "Grundverschiedenheiten zwischen den Konfessionen?" geboten, das im lutherischen Institut für ökumenische Forschung in Straßburg seit 1984 im Gang ist. Dazu vgl. H. Meyer, Grundverschiedenheit - Grundkonsens. Problem skizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, Ökumenische Rundschau 1985, 347-359. Zur Geschichte der Wendung "konfessionelle Grundverschiedenheit" vgl. vor allem H.J. Urban - H. Wagner, Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung - Grunddissens, Handbuch der Ökumene, hrsg. von H.J. Urban und H. Wagner, Bd III/1, Paderborn 1987, 195-260.

⁴⁹ Vgl. z.B. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Göttingen 1984. Herms versteht den reformatorischen Offenbarungsbegriff (im Unterschied zum katholischen) als "Wirken des Geistes", das "Geistgeschehen" oder "Akt des Schöpfungsgeistes" ist (S. 97-102).

R. Mälter, Das reformatorische Denken und die Philosophie, Bonn 1980, versucht, Luthers "transzental-praktische" Metaphysik im Unterschied zur theoretischen Erhellung der Gottesbeziehung in ihrem An-sich-Sein zu bestimmen (S. 5).

⁵⁰ G. White, Theology and Logic: The Case of Ebeling. Modern Theology 4, 1987, 17-34. M. Ruokanen, Das Problem der Gnadenlehre in der Dogmatik Gerhard Ebelings. Kerygma und Dogma 35, 1989, 2-22.

und die Fragestellungen von White und Ruokanen an sich möglich finde⁵¹, müßte hier m.E. sehr vorsichtig argumentiert werden. Einerseits kann der Unterschied zwischen der klassischen Ontologie und der "Geschehenontologie"⁵² auch bei vielen neueren Theologen gefunden werden. Andererseits sind die Behauptungen allzu pauschal, daß etwa bei Ebeling "die Philosophie zu einem die theologische Interpretation schon in den Ausgangspunkten normierenden Faktor"⁵³ geworden sei oder daß in der Theologie im allgemeinen "der Einfluß des deutschen Idealismus noch sehr stark ist".⁵⁴ Eher sehe ich die strenge Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie und die weder idealistische noch aufklärerische "Kerygmatisierung" der theologischen Begriffe als charakteristisch für die neueste Lutherdeutung an.

2. Auch die zweite Frage ist kompliziert. Einerseits kann nachgewiesen werden, daß die Anwendung des Wirkungsdenkens auf die ältere Lutherforschung vom Einfluß der Philosophie Hermann Lotzes zeugt.⁵⁵ Andererseits ist aber auch klar, daß dieser Nachweis nicht allein die Frage entscheidet, ob Luthers Theologie in Wirklichkeit eine "dynamistische" oder "aktualistische" Denkweise voraussetzt. Daß das Wirkungsdenken einen so großen Nachklang in der Lutherforschung gefunden hat, hat zweifellos auch damit zu tun, daß Luther selbst Begriffe wie 'effectus', 'efficacitas', 'actus' und 'instrumentum' benutzt hat.⁵⁶ Darum könnte im Prinzip gesagt werden, daß die Lutherforscher mit Hilfe der Philosophie Lotzes das eigentliche Anliegen Luthers gefunden haben.

Es bleibt aber zu fragen, ob das Postulat einer Grunddifferenz zwischen Substanzdenken und Wirkungsdenken überhaupt für historisch angemessenes

⁵¹ Z.B. Whites Bemerkungen zur Geschichte der Logik im Mittelalter (ebd.) sind m.E. äußerst wichtig für die Lutherforscher.

⁵² Mit diesem Begriff bietet Ruokanen (1989, 10, 20) eine interessante Parallel zu Saarinen 1989; vgl. meinen Begriff "Wirkungsdenken".

⁵³ So Ruokanen 1989, 20.

⁵⁴ So White 1987, 17.

⁵⁵ Vgl. Saarinen 1989, 227-231 (Zusammenfassung).

⁵⁶ Diese Lutherstellen verwenden u.a. Karl Holl und E. Seeberg (vgl. Saarinen 1989, 91-112, 149-173). Auf den ersten Blick scheinen Begriffe wie 'Wirkung' und 'Werkzeug' für Holl und Seeberg oft als Interpretamente zu dienen, die im Quellentext selbst nicht vorhanden sind.

Verständnis der Luthertexte hilfreich ist. Um Luthers Kritik an der Scholastik und seine Auffassung vom lebendig wirksamen Gott zu verstehen, ist es nicht notwendig, ein neuzeitliches Wirkungsdenken bzw. Dynamismus oder Aktualismus vorauszusetzen. Diese Behauptung kann jedoch hier nicht weiter ausgeführt werden; sie wäre einer eigenen Untersuchung wert, die von einer Fragestellung wie "Der Traditionshintergrund der dynamischen Begriffe in der Theologie Luthers" auszugehen hätte.

DIE TEILHABE AN CHRISTUS BEI LUTHER

"Wie man nu Christus wort auszlegt, da er sagt: Ich bynn das leben, alszo soll man ditz auch auszlegen, gar nichts von dem leben der creaturen ynn gott auff philosophisch, szondern widderumb wie gott ynn unsz lebe und seynisz lebens unsz teylhaftig mache, das wyr durch yhn, von yhm, und ynn yhm leben; denn das ist auch nit tzu leugnen, das durch yhn auch das naturlich leben besteht, das auch die unglewbigen von yhm haben... Ja, das naturlich leben ist eyn stuck vom ewigen leben und eyn anfang, aber es nympet durch den todt seyn end... Widderumb die da glewben und erkennen den, won dem sie leben, sterben nymmermehr, szondern das naturlich leben wirt gestreckt ynsz ewige leben..." (WA 10 I 1, 199, 23-200, 8)

Walter v. Loewenichs Werk "Luthers Theologia crucis" markiert in der Geschichte der Luther-Forschung in vieler Hinsicht einen Grenzstein. Dessen ungeachtet, daß der Fachausdruck *theologia crucis* in Luthers Schaffen nur einige Male vorkommt, vermochte v. Loewenich zu zeigen, daß jenes Theologoumenon doch eine durchlaufende Linie in der gesamten Theologie des Reformators bildet. Seine Studie zeigt deutlich, daß die Spärlichkeit im Vorkommen eines einzelnen Begriffs noch nicht dessen Zweitrangigkeit bedeutet.¹

¹ Die Studie v. Loewenichs wird nur als ein Beispiel genannt. Wenn später im Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit der Fachausdruck *theologia crucis* gebraucht wird, ist damit nicht angedeutet, daß die Theologie des Kreuzes im Sinne v. Loewenichs verstanden ist. Leider ist es nicht möglich in diesem Zusammenhang das kritische Gespräch mit seiner Studie zu führen.

Im Vergleich mit Luthers Kreuzestheologie hat das Thema des Symposiums, die *deificatio* und ihre Derivate, eine breitere Quellenbasis. Die begriffliche Basis der Argumentation weitet sich noch aus, wenn das Thema mit Hilfe des *participatio*-Begriffs differenziert wird. Bekanntlich ist in der abendländischen Theologie die Vergöttlichung des Menschen (*deificatio hominis*) durch die Teilhabe (*participatio*) am göttlichen Wesen zum Ausdruck gebracht worden. Biblische Ausgangspunkte sind Gen. 1, 26-27 (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) und 2. Petr. 1, 4 (*consors/particeps divinae naturae*).

Luthers Partizipationsverständnis und zugleich seine Theosislehre können daher auch durch die Analyse seiner Deutung der erwähnten Bibelstellen erklärt werden. Hierbei empfiehlt es sich, auf Luthers Anschauung über die in der Schöpfung empfangene und aus der Unschuld des Urstandes gefallene Konstitution des Menschen, die *imago et similitudo Dei* (Gen. 1, 26-27) einzugehen. Allgemein ist als Voraussetzung der Partizipation anzunehmen, daß der Mensch in der Schöpfung eine Natur bekommen hat, die auch an Gott teilhaben kann, weil er Ebenbild Gottes ist.

Vor dem Hintergrund des Urstandes kann dann die durch Christi heilschaffendes Werk gewirkte Wiederherstellung der zerbrochenen Gottesgemeinschaft sowie die auf Gnade und Glauben beruhende Teilhabe an der göttlichen Natur (2. Petr. 1,4) erklärt werden. Nach Luther sind Heil und Rechtfertigung auch Restitution des Urstandes. Die heilsgeschichtliche Erörterungsweise setzt natürlich auch die Berücksichtigung des Abschnitts zwischen Urstand und Restitution, des Sündenfalls, voraus.

1. Adams Partizipation an Gott: konnaturale *imago et similitudo Dei*

Luther hält sich bei der Darstellung des Urstandes bezeichnender Weise zurück.² Dennoch geht aus seinen spärlichen Aussagen über die geschaffene Konstitution des Menschen hervor, daß Adam als der Mensch des Urstandes, eine Sonderstellung in der gesamten Schöpfung innehatte. Von

² WA 42, 47, 31-36. Nach Luther steckt eine Schwierigkeit in der Darstellung des Urstandes darin, daß dieser sich der Erkenntnis entzieht, so, daß der Mensch seine gegenwärtige Verfassung als etwas ganz Entgegengesetztes erfährt.

der übrigen Schöpfung hatten die Tiere die größte Ähnlichkeit mit dem Menschen.³

Der Mensch weicht jedoch von ihnen schon durch sein animalisch-körperliches und besonders durch sein spirituelles Leben ab. Beides zusammen macht das zweifache Leben des Menschen aus, denn das spirituelle, unsterbliche Leben beruht darauf, daß er *ad imaginem Dei et similitudinem* erschaffen ist. Nach Luther ist die *imago et similitudo Dei* ein anderes und besseres Leben als das animale. Im Unterschied zu den anderen Geschöpfen ist der Mensch unsterblich.⁴

Die Besonderheit des Menschen im Verhältnis zu den Tieren erweist sich aber auch daran, daß er aufgrund von Gottes besonderer Entscheidung und Überlegung geschaffen wurde.⁵ Nach Ansicht des Reformators waren auch alle anderen Werke Gottes wundersam und groß. Dennoch ist der Mensch das vor allen ausgezeichnete Geschöpf, weil Gott ihn in außergewöhnlicher, anderer Weise erschuf. Gott hat nämlich die Erschaffung des Menschen nicht nach Art der Tiere und Bäume der Erde überlassen, sondern er hat den Menschen zu seinem eigenen Abbild (*imago Dei*) geformt (*format*). So wurde der Mensch eine unsterbliche Seele.⁶

Vor allem aber berührt die Besonderheit des Menschen, die *imago et similitudo Dei*, darauf, daß der Mensch im Unterschied zu den übrigen

³ WA 42, 42, 5-14, 36-40.

Nach Luther lebt der Mensch ein zweifaches Leben (*duplex vita*). Sein animalisches Leben ist weitgehend von der Art der Tiere, wenn auch ein gradueller Unterschied besteht. Das körperliche und animalische Leben des Menschen war auch von gleicher Art wie das künftige Leben der Tiere. Darüber hinaus lebt der Mensch ein unsterbliches, spirituelles Leben.

⁴ "Sed quod additur: conditum esse hominem ita in animalem vitam, ut esset tamen factus ad imaginem Dei et similitudinem, haec est significatio alterius et melioris vitae, quam animalis. Habuit igitur Adam duplarem vitam: animalem et immortalem, sed nondum revelatam plane sed in spe." WA 42, 42, 40-42, 8.

Luthers Ansatz der Unterbllichkeit des Menschen ist von *Eero Huovinen* in seiner Studie "Kuolemattomuudesta osallinen" ("Der Unsterblichkeit teilhaftig", STKSJ 130, Helsinki 1981) dargestellt worden. Obgleich in dieser Arbeit das Thema der Partizipation von Luthers Todestheologie her erörtert wird, handelt es sich in dem von Huovinen gewählten Forschungsbereich wesentlich um die Partizipation an der göttlichen Natur. Die Unsterblichkeit ist bekanntlich ein sich eng an das Theologoumenon der Vergöttlichung anschließendes Thema. Für die vorliegende Arbeit ist die Untersuchung von Huovinen grundlegend.

⁵ WA 42, 42, 10-14.

⁶ Siehe folgende Anmerkung.

Geschöpfen an Gott teilhat. Luther erklärt nämlich, daß Gott den Menschen zu seinem Abbild (ad imaginem sui), gleichsam als teilhaftig an Gott (tanquam participem Dei), geformt hat. Es ist die Auffassung des Reformators, daß Adams ewiges Leben auf der Partizipation Gottes beruhte. Er erklärt, daß jenes Abbild von ganz besonderer Art war; es beinhaltete ja das ewige Leben, Gewißheit und alles Gute. Im Hinblick auf die Partizipation an Gott sagt Luther auch, daß Gott den Menschen zum schönsten Geschöpf gebildet hat, das der Unsterblichkeit teilhaftig ist.⁷

Für das hier zu erörternde Thema ist es wichtig, daß sowohl die *imago Dei* wie auch die *similitudo Dei* nach Luther zur geschaffenen Konstitution Adams gehören. Der Reformator erklärt, daß Adam die *imago Dei* in seiner eigenen Substanz (in sua substantia) und die *similitudo* in sich (in se) hatte.⁸ Das Abbild Gottes und die Gottähnlichkeit (*similitudo Dei*) sind also konstitutiver Teil der heilen und unverderbten Natur, die der Mensch in der Schöpfung empfangen hat. Wenn man die obige Auffassung des Reformators berücksichtigt, daß der Mensch aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit *particeps Dei* ist, so ist zu gefolgen, daß die Partizipation an Gott untrennbarer Bestandteil der geschöpflichen Konstitution Adams im Urstand ist.

Darum hat Adam im Urstand ein göttliches Leben gelebt. Aufgrund der *imago Dei* hat er nicht nur Gott gekannt und geglaubt, daß Gott gut ist, sondern der erste Mensch lebte auch ein volles göttliches Leben. Er lebte ohne Furcht vor dem Tode und allen Gefahren, indem er sich mit Gottes Gnade begnügte. Nach Luther hat Gott etwa folgendermaßen zu den ersten

⁷ "Ergo fuit praestantissimum quiddam illa *imago Dei*, in quam inclusa fuit vita aeterna et securitas aeterna et omnia bona." WA 42, 48, 38-39.

"Haec dissimilitudo, quae inter originem Hominis et pecudum est, etiam ostendit immortalitatem animae, de qua paulo ante diximus. Etsi enim omnia reliqua opera Dei plena admirationis et valde magnifica sunt, tamen hominem hoc arguit esse praestantissimam creaturam, siquidem Deus in eo condendo consilium adhibet et novo modo utitur. Non relinquit eum fingendum terrae, sicut bestias et arbores. Sed ipse eum format ad imaginem sui, tanquam participem Dei et qui fruiturus sit requie Dei. Itaque Adam, antequam a Domino formatur, est mortua et iacens gleba eam apprehendit Deus et format inde pulcherrimam creaturam participem immortalitatis." WA 42, 63, 25-33.

⁸ "Ergo imaginem Dei sic intelligo: Quod Adam eam in sua substantia habuerit..." WA 42, 47, 8-9.

"Hi enim cognitionem Dei perfectissimam habuerunt, quomodo enim nescirent eum, cuius similitudinem in se habebant et sentiebant?" WA 42, 49, 40-50, 4.

Über weitere Aussagen zur substantiellen *imago* siehe WA 14, 111, 26-29; 39 I, 108, 12. Huovinen 1981, 39, 108-110.

Menschen gesagt: Jetzt lebt ihr sicher und schmeckt den Tod nicht; dieses ist mein Abbild, mit dem ihr lebt, wie ich lebe.⁹

Um die zur Natur des Menschen gehörende Partizipation an Gott geht es im Grunde genommen auch, wenn Luther sagt, daß Adam und Eva gänzlich in Gottes Güte und Gerechtigkeit "absorbiert" waren. Die enge Gemeinschaft mit Gott zeigt sich auch darin, daß Adam trunken vor Freude über Gott war. Ferner sagt der Reformator, daß die Natur (*ipsa natura*) rein und voll von Gotteserkenntnis war, weshalb Eva das [von Gott zu ihr gesprochene] Wort *per se* verstand und einsah, m.a.W. nicht erst durch Erläuterung Adams.¹⁰

Adams geschöpfliche Konstitution beinhaltet also die Teilhabe an Gott. Das bedeutet jedoch nicht, daß Adam zu einem eigenständigen, autarken und von seinem Schöpfer unabhängigen Wesen geworden wäre. Adam hat nach Luthers Ansicht ein völlig göttliches Leben gelebt, weil er sich mit Gottes Gnade *begnügte*.¹¹ Unsterblichkeit und Teilhabe an Gott hatte Adam also nicht *simpliciter*, sondern nur aus seiner Gnade. Er hat somit gänzlich in der Abhängigkeit von der Gnade gelebt, die ihm durch das Wort und den Baum, der Gehorsam verlangte und Leben spendete, und durch den Glauben zuteil wurde. Wie *Huovinen* in seiner Studie erklärt, hatte Gott sein Wort im Urstand mit den Bäumen verbunden und vereinigt, die

⁹ "Quod Adam eam [imaginem Dei] in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et creditit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est, quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum, contentus gratia Dei. ...Haec est imago mea, qua vivitis, sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis hanc imaginem et moriemini." WA 42, 47, 8-17.

¹⁰ "Tum autem ante peccatum longe maior et illustrior fuit differentia, cum cognoscerent Adam et Heua Deum et omnes creaturas et quasi absorpti essent toti in bonitate et iusticia Dei. Hinc inter ipsos quoque insignis animorum et voluntatum coniunctio fuit." WA 42, 50, 17-20.

"Cum itaque sic esset conditus Adam, ut quasi ebrius esset leticia erga Deum et gauderet quoque in omnibus aliis creaturis..." WA 42, 71, 31-32.

"Ait enim: 'Dominus dixit'. Igitur non ex solo Adamo haec audivit, sed ipsa natura adeo fuit pura et plena cognitione Dei, ut verbum Dei per se intelligeret et videret." WA 42, 50, 9-11.

Zu anderen entsprechenden Stellen siehe eingehender *Huovinen* 1981, 34-39.

¹¹ Siehe die vorherige Anmerkung.

deshalb dem Glauben Leben spendeten. Dagegen waren die Bäume für den Unglauben ein tödliches Gift.¹²

Luther macht also hinsichtlich der Konstitution des Menschen im Urstand keinen Unterschied zwischen Natur und Übernatur (Gnade). Auch die Distinktion von *imago* und *similitudo* sollte in Luthers Theologie nicht von der Unterscheidung von Natur und Übernatur her verstanden und dieser entsprechend gegliedert werden. Sowohl das Abbild Gottes wie auch die Gottähnlichkeit ist in der geschöpflichen Natur und Konstitution des Menschen enthalten, die allein aufgrund der Gnade existiert und ein spirituelles Leben lebt.

Somit weicht Luther darin von der scholastischen Tradition ab, daß die *similitudo Dei* auf keinerlei übernatürlicher, angehefteter und akzidentaler Gnadengabe (*donum superadditum*) beruht. Der Mensch des Urstandes ähnelt Gott nicht nur im Hinblick darauf, daß er *imago Dei* ist. Nach Luther war der Mensch sowohl auf das vollkommene Abbild Gottes als auch auf die vollkommene Gottähnlichkeit angelegt (*conditus*), so daß er ohne den Sündenfall ewig und voller Freude gelebt hätte. Adam hätte dann einen Willen behalten, der freudig und unbehindert (*expeditam*) zum Gehorsam Gottes bereit war.¹³

Dessen ungeachtet, daß Luther nicht eindeutig zwischen Natur und Übernatur unterscheidet, scheint er, einerseits nach Art der ihm vorausgehenden Tradition, aber andererseits auch in Abweichung davon, dennoch eine Distinktion zwischen *imago* und *similitudo* zu vollziehen. Seine Differenzierung ist jedoch nicht auf die Struktur von Natur und Übernatur zurückzuführen, sondern sie bleibt "innerhalb" der Natur. Luther erklärt

¹² "Sicut arbor scientiae mali et boni sua natura bona erat, Sed propter verbum additum erat homini venenum, etiam spiritus non tantum corporis. Contra arbor vitae habebat propter verbum vim vitae conservandae, ac Adae quoque vitam conservasset." WA 42, 171, 4-7.

Über das Wort und den Glauben als Vermittler der Unsterblichkeit siehe Huovinen 1981, 48-55.

Wie aus Huovinens Abhandlung (1981, 46-48) hervorgeht, ist das spirituelle Leben des Urstandes noch nicht identisch mit dem ganzen Leben des Menschen gewesen. Dieses wäre erst in der ewigen Vollkommenheit der Fall gewesen. Das spirituelle Leben war an die Bedingungen des psychophysischen, animalen Lebens gebunden, weshalb der Mensch äußerliche Dinge wie Pflanzen und Früchte benötigte.

¹³ "Ad hanc tum imaginem tum similitudinem Dei perfectam conditus homo, si non lapsus esset, vixisset inaeternum laetus et gaudio plenus; habuisset voluntatem hilarem et expeditam ad obediendum Deo..." WA 42, 248, 14-16.

ferner, Mose sage, daß der Mensch *auch ad similitudinem Dei* erschaffen ist. Damit zeigt Mose, daß der Mensch Gott nicht nur dadurch widerspiegelt (referre), daß er Vernunft oder Intellekt und Willen hat. Vielmehr besaß der Mensch des Urstandes auch die Gottähnlichkeit, weil er einen *solchen* Intellekt hatte, mit dem er Gott erkennen konnte, und einen Willen, mit dem er das wollen konnte, was Gott wollte.¹⁴ Erst so entspricht er Gott in adäquater Weise.

In der von Luther vorgenommenen Differenzierung handelt es sich also darum, daß die *imago Dei* von den wichtigsten Seelenvermögen (intellctus, voluntas, memoria) und die *similitudo Dei* von den aktualen, unverderbten, Gott gefälligen "Funktionen" jener Vermögen gebildet wird.¹⁵ Im Hinblick darauf erklärt er im gleichen Zusammenhang, daß das hebräische Wort für Gottähnlichkeit die Vollkommenheit des Abbilds (*perfectio imaginis*) bedeutet. Der Mensch ist keine tote *imago*, wie sie sich auf den von

¹⁴ "Quod igitur Moses dicit Hominem etiam ad similitudinem Dei factum esse, ostendit, quod homo non solum referat Deum in eo, quod rationem seu intellectum et voluntatem habet, sed etiam, quod habet similitudinem Dei, hoc est, voluntatem et intellectum talem, quo Deum intelligit, quo vult, quae Deus vult etc." WA 42, 248, 9-13.

¹⁵ Luther zeigt auch anderweitig als nur an der hier vorliegenden Stelle, daß er diese traditionelle, augustinische Differenzierung kennt, siehe z.B. WA 42, 45, 1-46, 10.

Der erwähnte Passus u. a. ist als Begründung für die These angeführt worden, daß Luther ziemlich radikal von der *imago-similitudo* -Differenzierung der ihm vorausgehenden Tradition abweiche (siehe z.B. die Deutung von Albrecht Peters (1980) zum Stichwort "Bild Gottes IV. Dogmatisch" in TRE 6, 510-511). Die Behauptung trifft meines Ermessens nur insofern zu, daß Luther keine Differenzierung Natur-Übernatur kennt, auf die jene Distinktion zurückführbar wäre. Luther bestreitet denn auch explizit eine der Natur aufgepropste übernatürliche Gabe (donum superadditum). Siehe hierzu Anm. 16 und 18.

Dagegen stellt Luther nicht in Abrede, daß das im Menschen befindliche Ebenbild des trinitarischen Gottes von der Trias des Intellekts, Willens und des Gedächtnisses gebildet wird, und die Gottähnlichkeit aus den eingegossenen theologischen Tugenden. Diesbezüglich konstatiert er "cognitiones has non damno non reprobo, quibus omnia rediguntur ad Trinitatem..." (WA 42, 45, 24-25). In diesem Zusammenhang äußert Luther noch nicht jene eigene Haltung, daß die *similitudo* zur Natur des Menschen gehört und nicht irgendein *additum* ist. Problematisch sind nach Luthers Ansicht deutlich jene weiterführenden Schlußfolgerungen, die von den Scholastikern aus der erwähnten Struktur gezogen wurden: "...tamen haud scio, an sint valde utiles, praesertim cum ea postea longius ducantur. Nam huc quoque affertur disputatio de libero arbitrio, quae ex imagine ista nascitur." (WA 42, 45, 25-27). Es handelt sich also um das *liberum arbitrium* und die davon verursachten fatalen Folgen für die Gnadenlehre.

Fernerhin ist zu berücksichtigen, daß die nach dem Sündenfall korrumptierten und verderbten Fähigkeiten nicht an sich für das Abbild Gottes gehalten werden sollten. Wenn diese Fähigkeiten, wie Luther präzisiert, die *imago Dei* wären, so wäre auch der Teufel und zwar in größerem Maße als der Mensch, zu Gottes Abbild erschaffen. Siehe WA 42, 46, 4-10.

Caesar geprägten Münzen findet, die nicht immer die *similitudo* Caesars zum Ausdruck bringt, und die nicht alle seine Züge erkennen läßt.¹⁶ In Abweichung von der toten *imago* ist also der Mensch so geschaffen worden, daß er natürliche Fähigkeiten hat, mit denen er Gott erkennt, sich entsprechend dem göttlichen Willen verhält und so den lebendigen Gott bezeugt.

Die Urgerechtigkeit (*iustitia originalis*) Adams ist nun nach der Darstellung des Reformators im Sinne einer konnaturalen Beschaffenheit¹⁷ der geschöpflichen, von der Gnade abhängigen Konstitution des Menschen zu verstehen. Er kritisiert die These der Scholastiker, die *iusticia originalis* sei nicht konnatural, sondern gleichsam ein Zierat gewesen, der dem Menschen gleich einem Geschenk beigelegt worden sei. Problematisch ist in dieser Auffassung nicht der Geschenkcharakter der Urgerechtigkeit, der auch in der eigenen Anschauung des Reformators zum Ausdruck kommt, sondern die Losgelösttheit der Gabe von der Natur des Menschen. Luther exemplifiziert seine Kritik am scholastischen Verständnis, indem er den Menschen des Urstandes mit einem Mädchen vergleicht, auf dessen Kopf eine Krone gesetzt ist. Die Krone ist dabei gewiß nicht Teil der Natur des Mädchens (*non est pars naturae virginis*), sondern etwas von der Natur Gesondertes (*separatum a natura*). Die Krone kommt von außerhalb (*ab extra*) der Natur und kann wieder fortgenommen werden, ohne die Natur zu schädigen.¹⁸

Luther wendet sich also gegen die Auffassung, die *iustitia originalis* sei nicht konnatural. Das scholastische Verständnis ist von Luthers Gnadenlehre aus betrachtet problematisch, denn nach den Scholastikern hätte der Sündenfall die Natur des Menschen unbeschädigt gelassen, indem lediglich der angefügte "Zierat" vergeht. Luther macht also auf die für die Gnadenlehre fatalen Konsequenzen aufmerksam, wenn die Urgerechtigkeit nur

¹⁶ "Demuth vero, quod similitudinem significat, est perfectio imaginis. Exempli causa, cum loquimur de imagine mortua, quales sunt in nomismatibus, dicimus: Haec est *imago Bruti, Caesaris etc.* Sed ea *imago* non statim refert similitudinem, non ostendit linea-menta omnia." WA 42, 248, 4-8.

¹⁷ Damit ist kein *habitus* gemeint.

¹⁸ "Scholastici disputant: Quod *iusticia originalis* non fuerit connaturalis, sed ceu ornatus quidam additus homini tanquam donum: Ut si quis formosae puellae coronam imponat. Corona certe non est pars naturae virginis sed quiddam separatum a natura, quod ab extra accedit et sine violatione naturae potest iterum adimi." WA 42, 123, 38-42.

ein *donum superadditum* ist. Er stellt die Frage: "An non, sicut ponis iusticiam non fuisse de essentia hominis, Ita etiam sequetur peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis?"¹⁹ Danach wäre die Erlösung durch Christus vergebens gewesen, da der Mensch lediglich die im Hinblick auf seine Natur gesonderte (*aliena res a natura nostra*) Urgerechtigkeit verloren hat, während seine natürlichen Fähigkeiten (*naturalia*) ihre Integrität bewahrt haben.²⁰

Diese von Luther gestellte Frage und Schlußfolgerung enthält auch den für die Rechtfertigungslehre bedeutsamen Aspekt, daß die *iustitia originalis* die zum Wesen (*essentia*) des Menschen gehörende Gerechtigkeit ist. Als seine eigene, der scholastischen Auffassung entgegengesetzte Anschauung bestätigt Luther, daß die Urgerechtigkeit kein gewissermaßen von außen dem Menschen hinzukommendes Geschenk (*quoddam donum, quod ab extra accederet*) und etwas von der Natur des Menschen Gesondertes (*separatum a natura hominis*) gewesen sei. Die Urgerechtigkeit war im Gegenteil wahrhaft natürlich (*fuisse vere naturalem*).²¹

Luthers Gedanke ist also, daß Adam von Anfang an seinem Wesen nach gerecht geschaffen wurde. Obwohl jene Gerechtigkeit zweifellos aus Gnade geschenkte Gerechtigkeit war, ist sie nich akzidental, sondern vielmehr essentiell gewesen und hat untrennbar zu Adams Wesen gehört. Infolgedessen hat Adam in einer seinem Wesen entsprechenden Weise oder, mit anderen Worten, gerecht gelebt. Nach Luther ist so, daß die Urgerechtigkeit wirklich Bestandteil der Natur Adams war, wie es auch Adams Natur war, Gott zu lieben, Gott zu glauben, Gott zu erkennen usw. Dies alles, also Glaube und Liebe zu Gott, war nach dem Reformator für den Vater des Menschengeschlechts ebenso natürlich, wie es natürlich ist, daß die Augen Licht wahrnehmen. Ebenso wie es die Natur des Auges ist, zu sehen, so war es die Natur der Vernunft (*ratio*) und des Willens in Adam, Gott zu

¹⁹ WA 42, 124, 33-35 (siehe folgende Anmerkung).

²⁰ "Sed vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas iusticiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum, superadditum. An non, sicut ponis iusticiam non fuisse de essentia hominis, Ita etiam sequetur peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? An non igitur frustra est mitttere redemptorem Christum, cum iusticia originalis, tanquam aliena res a natura nostra, ablata est et integra naturalia manent? Quid potest indignius Theologo dicit?" WA 42, 124, 32-38.

²¹ "Quin hoc statuamus, iusticiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet separatum a natura hominis: Sed fuisse vere naturalem ..." WA 42, 124, 4-5.

erkennen, Gott zu glauben, und Gott zu fürchten.²² Wo er die Vorzüglichkeit der geschöpflichen Veranlagungen des Menschen hervorhebt, sagt Luther, daß Adams Vernunft im Urstand erleuchtet (*illumininata*) war, er wirkliche Gotteserkenntnis hatte, sein Wille ohne die geringste Beeinträchtigung auf das Lieben Gottes und des Nächsten gerichtet war und er seine Eva wie sein eigenes Fleisch zu erkennen vermochte.²³

Der Glaube an Gott und die Liebe zu Gott war also für Adam etwas völlig Natürliches. Aufgrund seiner geschaffenen Natur und seines Wesens sowie seiner Fähigkeiten war Adam zu dem imstande, was *post peccatum* einzige und allein mit Hilfe der theologischen Tugenden möglich ist. Dies alles ist, um es zu wiederholen, nur in der Gemeinschaft mit Gott, also in volliger Abhängigkeit von Gott und also nicht autark möglich. Indem Adam an Gott partizipierte bzw. Gottes *imago* und *similitudo* hatte, glaubte und liebte er von Natur aus dem Willen Gottes gemäß.

Ebenso natürlich und göttlich lebte Adam im Verhältnis zur übrigen Natur, wenn er das ihm gegebene *dominium* ausübte. Luther begründet daher die Verfügungsgewalt über die Schöpfung mit der Tatsache, daß der Mensch *imago et similitudo Dei* ist.²⁴ Den schönsten Geschöpfen Adam und Eva, die Abbild Gottes sind und aus denen die Ähnlichkeit der göttlichen Natur strahlt, wurde das Reich gegeben, und sie wurden so zu Beherrschern des Landes, des Meeres und auch der Luft. Bei aller ihrer Nacktheit waren sie Gebieter über alle animalischen Geschöpfe, der Vögel, der wilden Tiere und der Fische. Die Betrachtung der animalischen Ge-

²² "Sed fuisse vere naturale, ita ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. ... Sicut enim natura oculi est videre, Ita natura rationis et voluntatis in Adamo fuit nosse Deum, fidere Deo, timere Deum." WA 42, 124, 5-12.

"Integra naturalia igitur in homine fuerunt cognitio Dei, fides, timor, etc." WA 42, 124, 18.

²³ "Fuit enim in Adam ratio illuminata, vera noticia Dei et voluntas rectissima ad diligendum Deum et proximum, sicut Adam Heuam suam complexus est et statim agnovit ut suam carnem." WA 42, 47, 33-35.

Über die Illumination der Ratio und die vollkommene Gottes-Erkenntnis siehe auch WA 42, 49, 18-21; 50, 9-11.

²⁴ "Hic pulcherrimae creaturae, quae cognoscit Deum et est *imago Dei*, in qua lucet similitudo divinae naturae per rationem illuminatam, per iusticiam et sapientiam, tribuitur regnum et fiunt Adam et Heua rectores terrae, maris et aeris. Commititur autem eis hoc dominium non solum consilio, sed etiam expresso mandato." WA 42, 49, 18-22.

Siehe auch Rörers Zusatz WA 42, 46, Anm. 1.

schöpfe brachte Adam vollständige Freude und Wohlbehagen. Ohne Sündenfall hätte er sie vollständig gekannt und verstanden.²⁵

Wie Luther feststellt, ist *dominium* ein Ausdruck für Adams Partizipation an der göttlichen Natur. Leider ist nur niemand mehr imstande, vol-lends die Vorzüglichkeit der Verfügungsgewalt über die Geschöpfe zu begreifen, da der Mensch im Sündenfall auch dieses Teilchen des göttlichen Abbilds eingebüßt hat (*haec particula imaginis divinae*). Aus Luthers Aussage geht ferner hervor, daß Adam und Eva vollkommene Erkenntnis sämtlicher Gemütsregungen (*affectus*), Empfindungen und Kräfte aller animalischen Wesen gehabt hätten. Diese Befähigung der vortrefflichen und umfassenden Kenntnis der Geschöpfe wird vom Reformator mit dem Gedanken der Partizipation begründet: Adam und Eva hatten *quasi* einen entsprechenden Anteil an der göttlichen Natur (*portio divinae naturae*), so daß sie imstande waren, die animalischen Wesen vollkommen zu verstehen.²⁶

Nach der bisherigen Darstellung hat der Mensch inmitten aller Geschöpfe eine Sonderstellung. Er wurde zum Abbild Gottes und zur Gottähnlichkeit geschaffen, was also in konnaturaler Weise Bestandteil der geschöpflichen Konstitution des Menschen ist. Vor allem beruht die Besonderheit des Menschen darauf, daß er in Abweichung von den übrigen Geschöpfen Anteil an Gott hat. In Erläuterung der Erschaffung der Adam gegebenen Hilfe faßt der Reformator den Gedanken der Partizipation folgendermaßen zusammen: "Ita hic quoque videmus certo consilio condi Heuam, ut hic denuo ostendat Moses hominem esse singularem creaturam et pertinere ad participationem divinitatis et immortalitatis". Gerade der Partizipation an

²⁵ "Committitur autem eis hoc dominium non solum consilio, sed etiam expresso mandato. ... simpliciter omnia animalia, imo terra cum omnibus terra nascentibus subiicitur Adae, quem Deus vocali mandato et expresso constituit regem super totam creaturam animalem. ... Ergo nudus homo sine armis et muris, imo etiam sine vestitu omni in sola sua nuda carne dominatus est omnibus volucribus, feris et piscibus." WA 42, 49, 21-28.

Über die Furchtlosigkeit und die Klarheit der Sinne bzw. über die Richtigkeit der Erkenntnis der Geschöpfe siehe WA 42, 46, 23-27; 47, 35-48, 5.

²⁶ "Hanc imaginis divinae particulam etiam amisimus, ita ut ne intelligamus quidem illam plenitudinem leticiae et voluptatis, quam ex totius creaturae animalis inspectione Adam habuit. ... Quis enim potest cogitare istam quasi portionem divinae naturae, quod Adam et Heua omnes omnium animalium affectus, sensus et vires omnes intellexerunt?" WA 42, 49, 29-34.

Göttlichkeit und Unsterblichkeit halber ist der Mensch ein über Himmel, über Erde oder über alles, was darin ist, erhabenes Geschöpf.²⁷

Vorgreifend kann konstatiert werden, daß die in der Rechtfertigung geschehende Teilhabe an der göttlichen Natur nur vor dem Hintergrund der konnaturalen Partizipation des Urstandes verständlich ist, denn es handelt sich ja *de facto* bei der Rechtfertigung um die Restitution des Urstandes.²⁸

Im Hinblick auf die anthropologischen Fragestellungen der Rechtfertigungslehre ist allerdings auch die Anschauung Luthers wichtig, wonach der Urstand trotz seines Heil-Seins, trotz seiner Vorzüglichkeit und Güte noch nicht der endgültige Zustand des Menschen war. Die Restitution der *post peccatum* lebenden Gläubigen ist somit "komplizierter" und deshalb mehr als nur eine Wiederherstellung des Urstandes. Darum ist es nötig, auf Luthers Auffassung darüber näher einzugehen, was das Leben im Urstand ohne Sündenfall gewesen wäre.

2. Der Urstand als Übergang zum besseren Stand

Nach Luther war Adam im Paradies zu einem bestimmten, wenn auch noch nicht zum endgültigen Zustand (*conditio*) erschaffen. Der Reformator legt die Stellung Adams im Urstand fest, indem er diese mit dem Zustand (*conditio*) der Engel vergleicht. Demnach besteht zwischen Adams Stand der Unbescholtenheit und dem spiritualen Stand der Engel eine große Differenz. Die Engel können nicht fallen wie der Adam des Urstandes. Dieser war noch in einer solchen Lage, daß er unsterblich zu werden und infolge kindlicher Ehre in unsterbliches Leben versetzt zu werden vermochte, worin es noch nicht möglich war, Sünde zu begehen.²⁹

²⁷ "...ut hic denuo ostendat Moses hominem esse singularem creaturam et pertinere ad participationem divinitatis et immortalitatis. Est enim homo praestantior creatura quam coelum, quam terra et omnia, quae in eis sunt." WA 42, 87, 16-19.

²⁸ Im allgemeinen akzeptiert Luther den Grundsatz, daß die Gnade niemals die Natur aufhebt.

²⁹ "Ergo est magna differentia inter spiritualem Angelorum conditionem et Adae innocentiam. Angeli, ut nunc sunt, non possunt cadere; Adam autem potuit cadere. Fuit enim in tali statu, in quo poterat fieri immortalis, (erat enim sine omni peccato) et ex puerili gloria in immortalem vitam transferri, in qua non posset posthac peccare." WA 42, 84,

Obgleich also die Unschuld des Urstandes in sich vollkommen war, beinhaltete sie trotzdem und im Unterschied zum künftigen spiritualen Leben die Möglichkeit des Sündenfalls. Das Leben im Urstand war ein "dazwischen gestelltes Leben" (*vita posita in medio*). Es war Adam möglich, in jenem Leben zu bleiben, zu dem er erschaffen war, und später zur unverlierbaren Unsterblichkeit entrückt zu werden. Es war freilich auch ebenso möglich, daß er in Sünde fiele und die Unsterblichkeit verlöre.³⁰ Adams untadeliger Zustand war also offen für einen Wandel in zwei gegensätzlichen Richtungen.

Die Wandelbarkeit von Adams Stand erscheint auch darin, daß das Leben im Urstand ein an die Zeit gebundenes Leben war. Adam hätte ohne Sündenfall im Paradies bis zu einem gewissen Zeitpunkt gelebt bzw. bis eine gewisse Anzahl von Heiligen voll geworden wäre. Nach dem glücklichen und heiligen animalischen Leben wäre er in Gottes Frieden entrückt worden. Adam wäre so in das unsterbliche und spirituale Leben, für das er erschaffen war, ohne Tod aufgenommen worden, nachdem er im Garten Eden und anderweitig auf der Welt bis zur Vollendung ohne Mühe gelebt hätte.³¹

So beschreibt Luther das Ende des Lebens im Urstand als ein Übergehen von einem Stand in den anderen, der in gewissen Zügen vom vorherigen abweicht. Danach bezeichnet (significat) die mit Adams geschöpflicher Konstitution untrennbar verbundene Spiritualität den Umstand, daß Adam für ein höheres Leben erschaffen war. Das Paradies ist also ein

36-85, 1.

"Quare sic sentio Paradisum utrinque vocari conditionem, in qua Adam in Paradiso fuit, plenus pace, securitate et omnibus donis, quae sunt, ubi non est peccatum." WA 42, 67, 31-33.

³⁰ "Nam puerilem innocentiam ideo voco, quia fuit, ut sic dicam, medius Adam, sui tamen poterat decipi per Satanam et cadere in illam calamitatem, in quam cecidit. Tale periculum lapsus non erit in illa perfecta innocentia, quae erit in futura et spirituali vita. ... Est vita posita ceu in medio; potes in ea manere et postea rapi ad inamissibilem immortalitatem. Contra, si non parueris, mortem incurres, et immortalitatem amittes." WA 42, 84, 27-35.

³¹ "Nam Adam vixisset ad certum tempus in Paradiso secundum placitum Dei; postea esset raptus ad illam requiem Dei... Ita tum animalis vita felix et sancta fuisset, tum spiritualis et aeterna." WA 42, 60, 25-29.

"Quia enim instituitur verbo Dei, certum est, quod sit conditus ad immortalem et spiritualem vitam, ad quam raptus seu translatus esset Adam sine morte, postquam in Eden et reliqua terra ad societatem et tamen sine molestia vixisset." WA 42, 79, 23-26.

Siehe auch WA 42, 70, 27-34 sowie die folgende Anmerkung.

solcher Raum, aus dem man durch Überführung (translatio) in einen besseren Stand (conditio melioris) versetzt wird.³² Die im Paradies empfangene Geschöpflichkeit Adams war also offen für eine Veränderung zum Besseren.

Den Grund dafür, daß der Urstand ein Zwischenzustand war, bildete nach Luther die Tatsache, daß Adam die Unsterblichkeit noch nicht bedingungslos besaß. Er war zwar unschuldig und gerecht, er lebte im Glauben aufgrund des Wortes (Gebotes), und seine Natur war unbescholten. Adam besaß also noch nicht jenes Gute ohne Bedingungen, zu dem er erschaffen war, nämlich bestätigte und befestigte Unsterblichkeit. Erst nach Beendigung des Zwischenstandes hätte Gott ihn in endgültige Unsterblichkeit versetzt.³³

Die unbestätigte Unsterblichkeit rührte daher, daß sein Leben vor dem Übergang zum spiritualen von unabweisbaren körperlichen Funktionen wie Essen, Trinken und der Fortführung des Schöpfungswerkes bzw. der Hervorbringung von Nachkommen sowie von Arbeit bestimmt war. Dieses alles hätten Adam und Eva als Dienst für Gott untadelig und ohne Sünde und Todesfurcht erfüllt. Wie Luther erklärt, wäre für Adam jenes folgende Leben, wenn er entsprechende Fortschritte gemacht hätte (*haec profecto*), angenehm und süß gewesen.³⁴

³² "Mose igitur spiritualibus significat nos ad excellentiorem vitam esse conditos, quam haec corporalis esset futura in natura etiam integra. Bene autem dicunt Doctores: Si Adam non esset lapsus per peccatum, tum finito certo numero Sanctorum ab animali vita ad spiritualem vitam Deum translaturum fuisse. ... et Adam cum posteritate sua esset translatus ad aeternam et spiritualem vitam." WA 42, 42, 21-28.

"Adae melior fuerat futura conditio." WA 42, 66, 8-9.

"...Christus, qui ...facit nostram meliorem conditionem, quam Adae conditio in Paradiso fuit." WA 42, 76, 26-27.

³³ "Ad hunc modum, quantumvis innocens et iustus Adam, nondum habebat illud bonum, ad quod erat conditus, nempe immortalitatem, ad quam, si in innocentia mansisset, suo tempore a Deo esset translatus." WA 42, 87, 39-41.

"...Adam cum suis posteris victurum fuisse etiam in integra natura in fide, donec ex corporali hac vita esset translatus ad spiritualem. Ubi enim verbum est, ibi necessario etiam est fides." WA 42, 115, 40-42.

Über die Befestigung der Unsterblichkeit siehe *Huovinen* 1981, 71-72.

Weil Adam allein lebte, hatte er an seiner Person Genüge außer der Gabe des Segens und der Fortpflanzung. Siehe hierzu WA 42, 87, 36-88, 3.

³⁴ "Nam Adam non erat sine cibo, potu et generatione victurus. Cessassent autem ista corporalia prae finito tempore post impletum numerum Sanctorum, et Adam cum posteritate sua esset translatus ad aeternam et spiritualem vitam. Ista autem opera corporalis vitae: edere, bibere, procreare etc. fuissent quaedam servitus Deo grata, quam etiam Deo sine vitio concupiscentiae, quae nunc post peccatum est, praestitissimus sine omni

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß die Kontinuität des Lebens im Urstand und somit auch die Unsterblichkeit an die Funktionen des körperlichen Lebens gebunden waren. Eingeschlossen ist dabei der Gedanke eines gewissen Fortschritts (*profectio*). Dieser besagt erstens, daß das Ziel des zukünftigen Lebens ein von körperlichen Beschränkungen freies Leben ist. Dem körperlichen Leben sollte so das spirituelle Leben folgen, in dem nicht mehr die körperliche Nahrung aufgenommen, sondern ein engelhaftes und geistliches Leben geführt wird. Adam wäre also in ein von den Beschränkungen des animalen Lebens freies Leben übergegangen.³⁵ Er hätte dann bloß "innerlich", d.h. einzig aus Gott gelebt, nicht mehr "äußerlich", d.h. von Pflanzen und Früchten, denn als lebendige Seele hätte er gelebt wie Gott selbst. Wie Luther feststellt, wäre sein künftiger Zustand besser als der paradiesische gewesen.³⁶

Ein zweiter Aspekt hinsichtlich der *profectio* im Urstand ist, daß Adams Zustand in gewisser Weise besser wurde, bzw. daß Adam Fortschritte auf die Vollendung, "das engelhafte Leben" hin machte. Nach Luther wäre der Mensch am Ende des animalischen Lebens der kindlichen Ehre und der niedrigeren Werke entkleidet worden, die wohl rein und mühlos waren,

peccato et sine metu mortis. Haec profecto iucunda et suavis fuisset vita... Hoc tamen habemus, quod spiritualem vitam et finem vitae in paradyso cogitatum et destinatum a Deo post hanc vitam credimus..." WA 42, 42, 25-34.

"Interim edisset, bibisset, laborasset, generasset etc." WA 42, 43, 8-9.

"Immortalis erat Adam, quia habebat conditas arbores, quarum fructus ad conservationem vitae valebant. Sed immortalitas haec non sic ei erat confirmata, ut impossibile esset eum cadere in mortalitatem." WA 42, 85, 3-5.

³⁵ Dieses bedeutet kein schwärmerisches Leben, in dem man ohne Körper lebte. Gemäß Luther wird der Mensch auch im künftigen spiritualen Leben einen Körper haben, der besser und edler ist als der des Urstandes. Siehe z.B. WA 42, 76, 21-23. *Huovinen* 1981, 68-71.

³⁶ "Hanc corporalem vitam exceptura erat spiritualis vita, in qua nec uteretur cibis corporalibus nec alia, quea in hac vita solent, faceret, sed viveret angelicam et spiritualem vitam." WA 42, 49, 8-10.

"...tamen victurus fuisse corporalem vitam, indigam cibi, potus, quietis, crescentem, generantem etc., donec per Deum ad vitam spiritualem esset translatus, in qua vixisset sine animalitate, ut sic dicam, nempe ab intra, ex solo Deo, et non ab extra, sicut antea ex herbis et fructibus... Quasi dicat Moses: Factus est homo in animam viventem, non simpliciter, sicut bestiae vivunt, sed quam Deus posthac vivificaturus erat, etiam sine animali vita. ... Adae melior fuerat futura conditio." WA 42, 65, 31-66, 9.

und mit himmlischer Ehre bekleidet worden. Adam wäre aus der kindhaften in männliche Unschuld versetzt worden, wie sie jetzt die Engel haben.³⁷

Drittens ist zur *profectio* das Warten zu bemerken, das von der Zeitgebundenheit und dem Fortschritt des Zwischenstandes zur Erfüllung hin herrührt. Obwohl der Urstand in harmonischer Weise zum ewigen Leben geführt hätte, mußte Adam eine bestimmte Zeit auf das Ende seines körperlichen Lebens und die Erfüllung seines spirituellen Lebens warten. Deshalb lebte er in der Hoffnung (spes) des künftigen, ewigen Lebens und in der Erwartung auf dessen Ruhe. Dieses Warten und diese Hoffnung unterscheidet den Menschen auch von allen anderen animalischen Geschöpfen. Nur der zum Abbild Gottes und zur Gottähnlichkeit erschaffene Mensch hat Hoffnung auf Unsterblichkeit.³⁸

Anhand des Begriffs der Hoffnung bringt Luther darüber hinaus noch jene Beschränkung der paradiesischen Verfassung Adams zum Ausdruck, wonach dieses unsterbliche Leben noch nicht wahrnehmbar war. Luther erklärt: "habuit igitur Adam duplarem vitam: animalem et immortalem, sed nondum revelatam plane sed in spe".³⁹ Mit dieser Behauptung stellt der Reformator keineswegs seine Auffassung in Abrede, wonach Adam wirklich *imago et similitudo Dei* und somit Gottes und der Unsterblichkeit teilhaftig war. Es wird also lediglich gesagt, daß seine unsterbliche Konstitution erst teilweise (nondum plane) sichtbar ist. Der Begriff der Hoffnung drückt

³⁷ WA 42, 84, 20-26.

³⁸ "Deum per os Mosi etiam hoc in loco voluisse ostendere spem futurae et aeternae vitae, quam Adam, si in innocentia persistisset, post animalem hanc vitam habiturus fuerat." WA 42, 65, 37-39.

"Ut scilicet confirmetur in nobis fides et spes immortalitatis, quod, etsi homo secundum animalem vitam similis est coeteris animantibus brutis, tamen habet spem immortalitatis, quam coetera animantia non habent: Gerit imaginem et similitudinem Dei, quam coetera animantia non gerunt." WA 42, 66, 15-19.

"Sicut Adam in Paradiso a peccato, morte et omni maledictione securus erat, et tamen vivebat in spe futurae et aeternae vitae spiritualis. Ut sit quasi allegorica Paradisus, sicut scriptura etiam appellat Abrahae non pallium Abrahae, sed allegorice illam vitam, quae est in defunctis animabus in fide. Habent enim pacem et quiescent, et expectant in illa quiete futuram vitam et gloriam." WA 42, 67, 35-41.

Siehe auch WA 42, 88, 30-32.

Zum Thema der Hoffnung in der Theologie Luthers siehe den Aufsatz von Peter Manns, "Fides incarnata - fides absoluta", in: *Reformata reformanda*. Teil 1. Festgabe für Hubertg Jedin zum 17. Juni 1965. Hrsg. von Erwin Iserloh & Konrad Repgen. Münster 1965. S. 265-312.

³⁹ WA 42, 43, 7-9.

in diesem Zusammenhang Bedingtheit, Warten, Unwahrnehmbarkeit und Vervollkommnung hinsichtlich der endgültigen Kondition aus.⁴⁰ Nach Luther hätte Adam in der Zwischenzeit (*interim*) gegessen, getrunken, sich abgemüht, Nachkommen in die Welt gesetzt usw. Nach Beendigung des körperlichen Lebens aber wäre er vollends (*plane*) unsterblich geworden.⁴¹

Luthers Ansicht über die "Unvollständigkeit" des Urstandes, dessen Übergangscharakter und über das hoffnungsvolle Warten auf die Unsterblichkeit läßt insgesamt darauf schließen, daß in der geschöpflichen Verfassung Adams ein gewisser Wandel zum Besseren und Vorzüglicheren geschehen hätte. Diesem Gedanken entspricht auch die oben erwähnte Differenzierung Luthers von *imago Dei* und *similitudo Dei*: Bei der letzteren handelt es sich um die Vervollkommnung der ersten.⁴² Wenn wir die Tatsache beachten, daß Adam im Zwischenstand Fortschritte machen sollte, so deutet Luthers Differenzierung darauf hin, daß die Partizipation des Urstandes auch ohne Sündenfall zu der sich in der Ewigkeit verwirklichenden Gottähnlichkeit geführt hätte.

Die obige These wird auch durch die eben erwähnte Aussage Luthers gestützt, wonach *imago et similitudo Dei* gemeinsam ein anderes und beseres Leben bezeichnen. Im besseren Leben und Stand wird der Mensch als Abbild Gottes seine Vollendung erreichen. Der Reformator sagt dies von den Frommen nach dem Sündenfall und vergleicht diese mit der Form, die die Welt und der Himmel vor dem Werden des Lichtes hatten. Bevor das Licht zu der eben erschaffenen Welt und zum Himmel hinzukam, waren diese nur Rohmasse (*rudia corpora*). Entsprechend haben die Frommen eine noch unvollständige *imago*, die von Gott am Jüngsten Tag bei denen vervollkommen wird, die dem Wort geglaubt haben.⁴³

⁴⁰ In der Aussage aus dem Bereich der Rechtfertigungslehre "nondum in re, sed in spe" handelt es sich um genau dasselbe. Siehe unten S. 145-147, 157-159.

⁴¹ WA 42, 43, 8-11.

⁴² Siehe oben S. 126-128.

⁴³ "Hoc autem, quod dicimus, fides et verbum docent, quae tanquam ex longinquo ostendunt illam gloriam divinae imaginis. Sicut autem coelum et terra initio quasi rudia corpora fuerunt, priusquam lux esset addita, Ita pii illam imaginem rudem intra se habent, quam Deus perficiet in novissimo die in iis, qui verbo crediderunt." WA 42, 48, 32-37.

Siehe auch WA 42, 42, 40-43, 6.

Obwohl Luther also vorsichtig Stellung zur scholastischen Differenzierung von *imago* und *similitudo* nimmt⁴⁴, rückt er nicht von seiner Auffassung ab, daß der Mensch des Urstandes schließlich in seiner Vollendung Gott ähnlich geworden wäre. Luther erklärt vielmehr, die Bibel zeige, daß das ursprüngliche Ziel (*finis principalis*) des Menschen seine Erschaffung zur Gottähnlichkeit ist. Dies bedeutet, daß der Mensch mit Gott ewig gelebt, ihn auf Erden gepriesen, ihm gedankt und in den Gehorsam seinem Wort gegenüber eingewilligt hätte. Es wäre ein Leben in Gott und mit Gott gewesen, und der Mensch wäre mit ihm eins gewesen.⁴⁵ Er wäre schließlich in allem Gott ähnlich (*similis*) geworden.⁴⁶

Dies alles hat sich jedoch nicht erfüllt, vielmehr wurde das im Menschen befindliche Abbild und seine Gottähnlichkeit verderbt. Luther spricht nicht nur von der Verderbnis der Natur des Menschen, sondern unter Hervorhebung der Totalität der Entstellung sogar von dem vollkommenen Verlust der *imago Dei*.

3. Die Verderbnis der *imago et similitudo Dei* - der Verlust der Teilhabe an Gott

Nach Luthers Anschauung betrifft der Sündenfall aus der Gerechtigkeit in die Sünde ausgesprochenermaßen die Natur des Menschen. Nachdem die menschliche Natur Schaden genommen hat, sind auch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen so verderbt, daß sie nicht mehr dem ursprünglichen Zweck entsprechen. Der Mensch verliert also seine natürlichen Kräfte

⁴⁴ Siehe oben Anm. 15.

⁴⁵ "Principalis igitur finis est, quem scriptura ostendit, quod homo sit conditus ad similitudinem Dei, ut cum Deo in aeternum vivat et hic in terra Deum praedicet, ei agat gratias, et verbo eius obediatur in patientia." WA 42, 98, 20-22.

Über die Restitution sagt Luther desgleichen: "...ut vivamus in Deo et cum Deo, et unum cum ipso sumus, sicut Christus dicit." WA 42, 48, 15-16.

⁴⁶ Für die Restitution: "Sed 'secundus renovabitur in spiritum vivificantem', hoc est, erit spiritualis homo, ubi redibit ad imaginem Dei. Erit enim similis Deo in vita, iusticia, sanctitate, sapientia etc." WA 42, 49, 14-16.

nicht an sich, aber sie sind korrumptiert und haben ihre Integrität eingebüßt.⁴⁷

In diesem Sinn schildert Luther die Sünde als ein Gift, das den ganzen menschlichen Körper durchzieht. Die tiefgreifende Verderbnis erreicht allmählich auch die höheren Befähigungen des Menschen, den Willen, den Intellekt und die Ratio. Wegen der totalen Verderbnis des Menschen können sie nicht mehr ihre Unversehrtheit bewahren: der Wille hat Schaden genommen, der Intellekt ist korrumptiert, die gesamte *ratio* lädiert und regelrecht verwandelt. Adam und Eva haben somit jene in der Schöpfung empfangene erleuchtete *ratio* und Willen verloren, die dem Wort und Willen Gottes gleichförmig waren.⁴⁸

Für das Gottesverhältnis führt die Verderbnis von Wille und Vernunft dazu, daß der Mensch Gott nicht mehr liebt, ja noch mehr, daß die Verderbnis nicht nur die Unfähigkeit zu lieben bedeutet, sondern darüber hinaus die gänzlich entgegengesetzte Bestrebung. Der Mensch haßt Gott und versucht, ohne Gott zu sein und zu leben, ja er wird dadurch so korrumptiert, daß er die Sünde nicht als Sünde erkennen kann.⁴⁹

Auf die Verderbnis der wichtigsten Befähigungen der Menschennatur folgte auch die Verfälschung der Erkenntnis über die übrige Schöpfung. Der Mensch kann bei seiner Betrachtung der Schöpfungswerke das in ihnen liegende Maß der göttlichen Natur nicht mehr verspüren und also auch

⁴⁷ "Quia autem, si oculum viciosum reddas inflichto vulnere, recte dicas naturam violatam esse, Ita postquam homo ex iusticia in peccatum lapsus est, recte et vere dicitur: Naturalia non integra sed corrupta esse per peccatum." WA 42, 124, 8-10.

⁴⁸ "Ostendunt autem haec, quam horribilis ruina Adae et Heuae fuerit, per quam amisimus pulcherrime illuminatam rationem et voluntatem conformem verbo et voluntati Dei. Amisimus quoque illam dignitatem corporum ..." WA 42, 106, 11-14.

"Haec Satan per peccatum ita corrupit, ut, sicut lepra carnem inficit, ita voluntas et ratio per peccatum sic vitiata est, ut non solum non diligit amplius Deum sed eum fugiat et oderit eum et cupiat sine eo esse et vivere. ... Quanto autem maior turpitudo in eo est, quod voluntas saucia, intellectus corruptus et ratio tota vitiosa et in aliud mutata est?" WA 42, 124, 19-21, 29-31.

⁴⁹ "...nascimur ex immundo semine et contrahimus ex ipsa natura seminis ignorantiam Dei, securitatem, incredulitatem, odium erga Deum, inobedientiam, impacientiam et similia gravissima vita. Haec sic in carnem nostram sunt implantata, hoc venenum sic late per carnem, corpus, animam, nervos, sanguinem, per ossa et medullas ipsas in voluntate, in intellectu, in ratione diffusum est, ut non solum eximi plene non possit, sed ne quidem agnoscatur peccatum esse." WA 42, 124, 41-125, 5.

Luther nimmt auch darauf Bezug, daß die Sünde mit dem Wesen des Menschen verquickt ist. Siehe hierüber WA 42, 124, 32-38.

nicht die Affekte, Sinne und Kräfte der animalischen Wesen erkennen, so daß auch die Erneuerung des Menschen daran nichts ändert, denn nach Luther bleibt in diesem Leben jene natürliche Erkenntnis der Geschöpfe vollends irreparabel.⁵⁰

Insgesamt bedeutet also die Verderbnis der menschlichen Natur den Verlust der *imago et similitudo Dei*. Da Adam nicht in jener *imago* und Ähnlichkeit geblieben ist, zu der er erschaffen worden war, werden auch seine Nachkommen nicht zu Abbildern Gottes und zur Gottähnlichkeit, sondern zu Abbildern ihres Vaters Adam und zur Ähnlichkeit mit ihm geboren, denn an Geist und Leib entspricht ihr Zustand (*conditio*) dem des gefallenen Adam.⁵¹ Er hat die Wonne des animalischen Lebens verloren, ist voller Sünde und Tod und lebt *in media morte*.⁵² Es ist klar, daß Adam nicht mehr aufgrund seiner Natur an Gott partizipiert.

4. Die Restitution *ad meliorem imaginem*

Nach Ansicht des Reformators ist es den Christen nützlich zu wissen, daß Gott aufs beste über die von ihm erschaffenen Menschen denkt. Die Restitution des Menschen ist ein Ausdruck jener besonderen Freude, die Gott über den von ihm erschaffenen Menschen empfindet. Dieses Wohlbehagen bringt ihn dazu, sich an die Erneuerung aller seiner Werke durch seinen Sohn zu machen. Es ist für die Partizipation wesentlich, daß es sich, wie Luther hervorhebt, um die Restitution *aller* Dinge handelt. End-

⁵⁰ WA 42, 49, 29-38; 106, 4-15.

⁵¹ "Sed per peccatum tum similitudo tum imago amissa est." WA 42, 248, 16-17.

"Sed in hac imagine non mansit: excidit ab ea per peccatum. Itaque Seth, qui postea nascitur, non nascitur ad imaginem Dei, sed Patris sui Adae, hoc est, est similis Adae, refert patrem Adam, non solum oris figura, sed etiam similitudine, ut non tantum haberet digitos, nasum, oculus, gestus, vocem, loquela sicut Pater, sed etiam similis esset reliquis conditionibus tum animi tum corporis, moribus, ingenio, voluntate etc. In his non refert Seth similitudinem Dei, quam Adam habuit et iterum amisit, sed similitudinem sui patris Adam." WA 42, 249, 32-250, 1.

⁵² WA 42, 60, 29-31; 147, 10.

gültig verwirklicht sie sich durch den Glauben und die Auferstehung von den Toten.⁵³

Nach dem Sündenfall bleibt also weiterhin als Ziel das spirituelle Leben, das von Gott schon im Paradies vorherbestimmt wurde. Es ist aber nun zum Glaubensgegenstand dessen geworden, was wir durch Christi Verdienst erwarten.⁵⁴ Für das jetzt zu erörternde Thema ist der Akzent des Reformators wesentlich, daß wir auf dasselbe Leben warten wie Adam. Wir warten auf den künftigen Tag, wenn uns das restituiert wird, was wir durch die Sünde im Paradies verloren haben. Wie Luther feststellt, erwarten wir dieselbe Ehre des spirituellen Lebens, die auch Adam erwartet hätte, wenn er im animalischen Leben geblieben wäre.⁵⁵

Diesbezüglich unterscheiden sich die Lage vor Adams Fall und die seiner gefallenen Nachkommen bzw. der Christen nicht voneinander: Ziel beider ist das ewige spirituelle Leben. Ein Beispiel für ein zum ewigen Leben eingegangenes Glied des gefallenen Geschlechts ist Henoch. Er wandelte vor Gott, erwies sich in diesem Leben als treu und wurde zu Gott entrückt. Nach Luther zeigt sein Beispiel, daß den Menschen weiterhin ein zweites und besseres Leben bereitet und vorbehalten ist als dieses Leben, das von Verderben und Schlechtigkeit strotzt. Henoch wurde zu Gott entrückt und lebt das ewige Leben bzw. Gottes Leben. Er hat ewiges Leben bei Gott, dem die Neigung zur Verderbnis fehlt.⁵⁶

⁵³ "Sine dubio autem, sicut tum Deus oblectatus est in isto consilio et opere hominis creati, Ita hodie quoque delectatur in restituendo hoc suo opere per Filium suum et nostrum liberatorem Christum. Haec utile est cogitare, quod scilicet Deus optima de nobis cogitat et delectatur in ista cogitatione et consilio suo de restitutione in spiritualem vitam per resurrectionem mortuorum, qui crediderunt in Christum." WA 42, 51, 27-32.

"Exspectamus igitur iam restitutionem omnium rerum..." WA 42, 76, 21.

⁵⁴ WA 42, 42, 32-35.

⁵⁵ "Et tamen bonum est ista scire et cogitare, ut suspiremus illum venturum diem, in quo haec nobis restituenter, quea in Paradiso per peccatum amisimus. Exspectamus enim eam vitam, quam exspectasset quoque Adam. ...per beneficium Christi exspectamus eandem gloriam vitae spiritualis, quam Adam exspectatus erat, si mansisset in sua animali vita, quae imaginem Dei habebat." WA 42, 50, 34-41.

⁵⁶ "...non mortuos ad se recipit, sed ipsum Henoch, ut ostendat hominibus esse paratam et reservatam aliam ac meliorem vitam, quam est haec vita tot calamitatibus et malis referita." WA 42, 254, 27-29.

Siehe auch WA 42, 254, 29-40.

Ein zweiter gemeinsamer Zug vom Zwischenzustandscharakter des Urstandes und dem Leben der Christen ist das der Erfüllung vorausgehende Warten in der Hoffnung des ewigen Lebens, wie sich später zeigen wird.⁵⁷ Ein drittes ist die gemeinsame Abhängigkeit vom Glauben. Nach Luther leben wir, die wir von der Sünde zur Gerechtigkeit und vom sterblichen Leib zum unsterblichen Leib übergehen nach Art Adams im Glauben. Dennoch ist der Unterschied hinsichtlich des Glaubensgegenstandes zwischen der Situation vor dem Fall und der Erneuerung der Christen zu beachten. Der Glaubensgegenstand der Christen ist ein anderes Wort, das Adam, als er in seiner unverderbten Natur war, nicht hatte⁵⁸, nämlich das Wort von den kommenden Christus.

Neben dem Glaubensgegenstand liegt der Unterschied im großen und ganzen in der Weise (modus), wie sich die Restitution bzw. der Übergang vom Urstand zum besseren Abbild realisiert. Luther erklärt anfangs, daß wir die Restitution aller Dinge erwarten, worin sowohl die Restitution des Geistes wie des Leibes enthalten ist. Hinsichtlich des Körpers bedeutet die Restitution, daß dieser an jenem Tage besser und edler sein wird als er im Urstand war. Nach Luther werden wir zu dieser Hoffnung durch Christus geführt, der uns die Unschuld des Urstandes restituiert und unsere Lage besser gemacht hat, als Adam sie im Paradies hatte.⁵⁹

Aus der obigen Darstellung Luthers geht also deutlich hervor, daß es sich bei der Restitution nicht *nur* um eine Wiederherstellung und Erneuerung des ursprünglichen Zustandes (conditio) handelt, denn es geht auch in der Tat um eine die Restitution überschreitende Re-formation, wenn wir zu

⁵⁷ Siehe S. 145-147.

⁵⁸ "Nos, qui ex peccato transferimur in iusticiam et ex mortali corpore ad corpus immortale, etiam in fide vivimus. Sed verbum habemus aliud, quod Adam in integra natura non habuit, qui simpliciter ex animali vita erat transferendus ad spiritualem. Ideo supra dixi hanc arborem in medio Paradisi futuram fuisse ceu templum, in quo hoc verbum praedicaretur..." WA 42, 116, 4-8.

Über Adams Glauben vor dem Sündenfall und danach siehe WA 42, 114, 35-115, 3.

⁵⁹ "Expectamus igitur iam restitutionem omnium rerum, non solum animae, sed corporis quoque, quod ipsum melius et nobilius in illa die habituri sumus, quam in Paradiso fuit. Non enim collocabimur in animalem vitam, sua natura alterationi obnoxiam, sed in spiritualem, in quam Adam quoque fuerat transferendus, si sine peccato vixisset. Ad hanc spem nos ducit Christus, qui innocentiam restituit nobis per remissionem peccatorum et facit nostram meliorem conditionem, quam Adae conditio in Paradiso fuit." WA 42, 76, 21-27.

jener und *besseren imago* reformiert werden (ad illam et quidem meliorem imaginem). Christus macht sogar unseren Zustand *besser* als den Adams im Paradies. Ferner sagt der Reformator, daß wir voller Hoffnung auf den Tod dieses Fleisches warten, damit wir von den Widerwärtigkeiten frei werden. Dabei werden wir in einer Weise restituiert, die über die Schöpfung des ersten Adam hinausgeht (*supra illam primam Adae creationem*).⁶⁰

Luthers Ansicht darüber, daß die durch den Glauben geschehende Restitution und Reformation nicht nur eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bedeutet, ist ganz konsequent, wenn man seine Auffassung darüber berücksichtigt, daß der Urstand kein endgültiger und statischer, sondern ein der Veränderung offener Zustand war. Auch für Adam war der künftige Stand dazu ausersehen, besser zu sein als der Urstand.⁶¹

Obgleich das den Stand der *innocentia* übertreffende Ziel nach dem Sündenfall unverändert geblieben ist, realisiert sich der Übergang zu einem besseren Stand anders als es die ursprüngliche Absicht war. Adam hätte auf Erden angenehm und außerordentlich gern gelebt und wäre dann mühe-los vom animalen zum spirituellen Leben übergegangen. Wir jedoch gehen nicht vom animalen zum spirituellen Leben *simpliciter* über, wie es bei Adam geschehen wäre. Bei uns verwirklicht sich jener Übergang anders, nämlich erst durch den Tod und nach unendlichen Versuchungen und Kreuzen⁶², so, daß am Ausgangspunkt der Restitution Gottes fremdes Werk bzw. das Kreuz im Leben des Christen steht.

Im eigentlichen Sinn bewirkt erst das Evangelium, daß die verderbte *imago* zu einer besseren *imago* repariert und reformiert wird. Hierbei wird

⁶⁰ "Euangelium igitur hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur..." WA 42, 48, 12-13.

WA 42, 76, 26-27 (in der vorherigen Anmerkung zitiert).

"Exspectamus autem in spe mortem huius carnis, ut liberemur ab his foeditatibus et restituamur etiam supra illam primam Adae creationem." WA 42, 54, 15-16.

Ebenso StA 1, 222, 19-22.

⁶¹ Siehe WA 42, 66, 8-9.

Es kann also gefolgt werden, daß die Restitution außer dem, daß der Mensch wieder an Gott teilhat, auch das bedeutet, daß er seinerzeit wieder in allem Gott gleich (*similis*) sein wird.

⁶² "In terra suaviter et cum summa voluptate vixisset, Deinde sine ulla molestia esset translatus de animali vita in spiritualem. Nos ex animali vita ad spiritualem non nisi per mortem et post infinita pericula ac crucis transferimur." WA 42, 66, 9-12.

"Sed verbum habemus aliud, quod Adam in integra natura non habuit, qui simpliciter ex animali vita erat transferendus ad spiritualem." WA 42, 116, 5-7.

der Mensch sowohl zum Leben als auch zur Gerechtigkeit neu geboren, wenn der Glaube das Verdienst Christi empfängt. Das Ziel der Restitution, das spirituelle Leben, wird bei der Auferstehung von den Toten erreicht.⁶³

Eine wesentliche Frage für die Erörterung des Hauptthemas ist nunmehr, ob sich die Restitution überhaupt erst im künftigen Leben verwirklicht bzw. ob sie sich auf den Moment der Auferstehung verlagert oder ob sie schon *in statu viae* vorhanden ist. Luther hat ja wiederholt den Aspekt hervorgehoben, daß wir auf das künftige Leben erst warten.

Es ist aber seine Auffassung, daß Restitution und Reformation schon jetzt in realer Weise im Glauben geschehen. Deren Real-Sein ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Restitution ein bereits begonnenes, wenn auch noch unvollkommenes Wirken Gottes ist. Der Reformator erklärt nämlich, daß diese neue Gerechtigkeit erst anfängt und noch nicht in diesem Leib während des körperlichen Lebens vollkommen sein kann. Auch wenn Gott nichts anderes will als vollkommene Gerechtigkeit oder Strafe für Sünden, ist die neue anfängliche Gerechtigkeit dennoch aus folgenden Gründen zureichend. Erstens beginnt sie in einem Herzen, das durch Christus Zuflucht bei Gottes Erbarmen sucht. Zweitens entsteht sie aus dem Evangelium, das uns zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist verbindet. Der Heilige Geist wiederum widersetzt sich dem Unglauben, der Mißgunst und anderen Mängeln in uns, d.h. den bleibenden Sündenresten.⁶⁴

Nachdem er in der geschilderten Weise den Modus der anfänglichen Gerechtigkeit bestimmt hat, setzt Luther diese noch wiederholt in Beziehung zur künftigen, vollkommenen *imago*. Durch das Evangelium beginnt die *imago* des neuen Geschöpfes in diesem Leben wiederhergestellt zu werden. Vollkommen wird sie erst im Reich des Vaters sein, wo der Wille frei und gut, der Verstand erleuchtet und das Gedächtnis untrüglich sein wird. Dann wird die übrige Schöpfung dem Menschen noch mehr unterworfen sein als dem Adam im Paradies.⁶⁵

⁶³ WA 42, 48, 12-13, 17-18; 51, 27-32.

⁶⁴ WA 42, 48, 17-26.

⁶⁵ "Ad hunc modum incipit *imago* ista novae creaturee reparari per Euangelium in hac vita, sed non perficitur in hac vita. Cum autem perficietur in regno Patris, tunc erit voluntas vere libera et bona, mens vere erit illuminata et memoria constans, Tunc fiet etiam, ut omnes creaturee aliae magis nobis sint subiecta, quam in Paradiso Adae fuerunt." WA 42, 48, 27-31.

Luther vertritt also einerseits die Auffassung über die Neuwerdung, daß die Restitution der verlorenen und verdorbenen *imago et similitudo Dei* in realer Weise schon in diesem Leben beginnt. Da das eingebüßte und verdorbene Abbild Gottes und die Gottähnlichkeit in anderer Weise, nämlich durch den Glauben an Christus wiederhergestellt wird, beginnen wir dadurch, Gott zu erkennen, und Christi Geist hilft uns, so daß wir willig werden, Gottes Gebote zu befolgen. In der Restitution wird der Wille zu Gottes Lob, Dank, Bekenntnis und Geduld erhoben.⁶⁶

Andererseits betont der Reformator nachdrücklich, daß der vollzogene Wandel erst anfänglich und damit unvollkommen ist. Die neue Schöpfung ist in uns erst in ihren Anfängen und wird nicht fertig, solange wir in diesem Leibe sind. Wir haben erst den ersten Teil (primitias) der Gaben. Der übrige Teil der Gaben (decimae) bzw. die Fülle (plenitudo) der Gottähnlichkeit wird erst im zukünftigen Leben gewährt, nachdem der Sündenleib durch den Tod vernichtet worden ist.⁶⁷

Dieser Doppelschichtigkeit entspricht der Umstand, daß Luther die Realisierungsweise (modus) der Restitution durch die Hoffnung definiert. Auch der Christ hat - also nach Art des noch unversehrten Adams - durch Christus - also in Abweichung vom Zustand Adams vor dem Sündenfall - Hoffnung auf Unsterblichkeit. Wir werden zum ewigen Leben restituiert oder, wie Luther präzisierend sagt, zur Hoffnung des ewigen Lebens restituiert.⁶⁸

Mit Hilfe der Hoffnung legt Luther also genau die Weise fest, wie der Christ die in der Restitution zu empfangenden Heilsgüter zu eigen hat. Er

⁶⁶ "Sed per peccatum tum similitudo tum imago amissa est. Reparantur tamen aliquomodo per fidem, sicut Paulus dicit. Incipimus enim agnoscere Deum et adiuvat nos Spiritus Christi, ut cupiamus obedire mandatis Dei." WA 42, 248, 16-19.

Siehe auch die folgende Anmerkung.

⁶⁷ "Sed horum donorum tantum primitias habemus: Haec nova Creatura in nobis tantum incipit, non absolvitur, dum sumus in hac carne. Erigitur voluntas aliquomodo ad laudandum Deum, ad agendas gratias, ad confessionem, pacientiam etc.: Sed tantum secundum primitias. Nam caro suo more sequitur, quae sua sunt, et iis, quae Dei sunt, repugnat. Ita tantum incipiunt haec dona in nobis reparari, Decimae autem seu plenitudo huius similitudinis contingent in futura vita, postquam caro peccati per mortem abolita fuerit." WA 42, 248, 20-27.

⁶⁸ "Hanc spem immortalitatis per Christum habemus nos quoque, quanquam propter peccatum morti et omnibus calamitatibus sumus subiecti." WA 42, 66, 7-8.

"...ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam vel potius in spem vitae aeterne renascimur per fidem..." WA 42, 48, 13-15.

erklärt, daß dieser nach Art des gefallenen Adam die von der Restitution erbrachten Schätze in Christus in der Hoffnung (in spe) besitzt. Adam und Eva waren nach dem Fall voller Sünde und Tod, aber da sie von dem versprochenen Samen gehört hatten und ihre Hoffnung darauf setzten, wurde der Tod aufgehoben, die Sünde vernichtet, und die Gerechtigkeit, das Leben, der Friede und die Heilsgüter wurden ihnen wiedergegeben. In ihnen verwirklichte sich somit Gottes doppeltes Werk: Die göttliche *potentia* macht aus allem (aus der Sünde) nichts und aus dem Nichts alles (Gerechtigkeit).⁶⁹

Bekanntermaßen ist der Ausdruck "in spe" in Luthers Theologie oftmals so ausgelegt worden, daß man in Abrede gestellt hat, in der Rechtfertigung fände die reale Verwirklichung der Restitution schon jetzt statt. Der Besitz der Heilsgüter in der Hoffnung bedeutet jedoch nicht, daß die Verwirklichung der Restitution erst ins künftige Leben verlagert wird. Der Christ hat *schon jetzt* die in der Restitution zurückgegebenen *idiomata* zu eigen, als da sind Gerechtigkeit, Güte, Liebe, Frieden usw.⁷⁰ Mit Hilfe des Terminus "Hoffnung" bringt Luther jedoch zum Ausdruck, daß der Christ noch nicht vollkommen die Gerechtigkeit hat. In diesem Leben erwarten wir vergeblich jene Vollkommenheit, gänzlich gerecht zu sein, Gott vollkommen zu lieben und den Nächsten wie uns selbst. Wir machen wohl Fortschritte bis zu einem bestimmten Grad, aber die anwesende Sünde verhindert den vollkommenen Gehorsam.⁷¹

Im Stand des Christen, in dem nur der Tod und die Sünde evident sind, die Gerechtigkeit dagegen verhüllt, ist die Hoffnung notwendig. Mit der

⁶⁹ "Hos thesauros in Christo possidemus, sed in spe. Sic Adam, sic Heua, sic omnes credentes usque ad novissimum diem spe ista vivunt et vincunt. Est quidem mors horribilis et invictus Tyrannus, Sed divina potentia ex eo, quod est omnia, facit nihil, Sicut etiam ex eo, quod est nihil, facit omnia. Nam Adamum et Heuam vide: Sunt pleni peccatis et morte, et tamen, quia audiunt promissionem de Semine contrituro caput Serpentis, sperant idem, quod nos, quod scilicet Mors tolletur, Peccatum abolebitur et reddetur Iusticia, Vita, Pax etc. In hac spe vivunt et moriuntur primi Parentes, et vere sunt propter hanc spem sancti et iusti."

WA 42, 147, 5-14.

⁷⁰ Siehe zu diesen genauer in Kapitel 5, S. 150-152.

⁷¹ "Frustra enim expectamus in hac vita perfectionem, ut toti iusti simus, ut Deum perfecte diligamus, ut proximum quoque diligamus ut nos ipsos: aliquousque procedimus, sed peccatum, quod in nostris membris militat et ubique praesens est, aut vitiat aut omnino impedit obedientiam hanc." WA 42, 147, 17-21.

Hoffnung bleibt dem Christen Leben und Gerechtigkeit erhalten, die unseren Augen und Sinnen verborgen sind und die erst zu seiner Zeit offenbar werden. In der Zwischenzeit ist das Leben des Christen ein Leben *in media morte*, wenn auch inmitten des Todes die Hoffnung in Kraft bleibt.⁷²

Der glaubende und hoffende Christ ist also nach Luther schon jetzt wirklich gerecht. Seine Gerechtigkeit aber ist in diesem Leben eine *res abscondita*, die sogar noch von ihrem vollkommenen Gegenteil, der Sünde verdeckt ist. In der Hoffnung erwartet der Christ - gleich dem unversehrten Adam - die Ankunft des angefangenen und realen spirituellen Lebens bis zu seiner Vollendung.

Luthers Auffassung über die Restitution kann somit folgendermaßen zusammengefaßt werden. In der Restitution wird die im Sündenfall verlorene, ja eine noch bessere als jene *imago Dei* und *similitudo Dei* wiederhergestellt. Dies geschieht so, daß dem Christen in Christus verschiedene Heilsgüter gegeben werden, Gerechtigkeit, Friede usw. Diese werden in diesem Leben dem Christen anfänglich, unvollkommen und verborgen, aber zugleich real zu eigen. Da in der Restitution das ganze konnaturale Abbild und die konnaturale Gottesähnlichkeit des Menschen wiederhergestellt werden soll, ist darin auch die Partizipation an Gottes Natur enthalten.

Somit wird bei Luther die Auffassung über den Menschen im Urstand als *imago et similitudo Dei*, über den Verlust der Ebenbildlichkeit im Sündenfall, ja über die Restitution in Christus strikt vorausgesetzt, so daß der Reformator konsequenterweise explizit von einer in Christus geschehenden Partizipation an der göttlichen Natur spricht. Im Schaffen des Reformators sind zahlreiche Stellen nachzuweisen, an denen er die Partizipation des Gläubigen an Gott ausdrücklich erörtert.

⁷² "Sicut igitur ipsa vita nostra propter mortem propositam mors potest dici, Ita iusticia peccatis tota obruta est. Spe igitur retinemus et vitam et iusticiam, res ab oculis et sensu nostro absconditas, sed quae suo tempore manifestabuntur. Interim vita nostra est vita in media morte, et tamen etiam in media morte spes vitae retinetur, sic docente, iubente et promittente verbo." WA 42, 147, 22-27.

5. Die kreuzestheologische Teilhabe an der göttlichen Natur in Christus

Vor einer eingehenderen Klärung der Auffassung Luthers über die auf Gnade beruhende, sich in der Rechtfertigung verwirklichende Partizipation an der göttlichen Natur ist es notwendig, den Horizont der Erörterung zu fixieren.

Nach Luther bezieht sich die Partizipation auf die göttlichen Güter Christi, schließt aber auch Christi Leiden und Kreuz mit ein. Der Christ hat also am ganzen Christus teil: einerseits am unendlichen Reichtum des Evangeliums und Christi und an Christi Verdiensten, anderseits aber auch an seinem Kreuz.⁷³ Der Reformator sagt weiterhin, daß der Glaubende Christi Leiden so aufnimmt, daß er durch den Glauben daran teilhat. Dem Christen wird das Kreuz auch nicht lediglich aufgrund des dem Glauben vorausgehenden fremden Werkes zuteil, sondern auch durch den Glauben, denn dem Glauben folgt das Kreuz und die Erprobung der Standhaftigkeit.⁷⁴

Seine Einstellung zur Teilhabe an den göttlichen Gütern und der göttlichen Natur legt Luther in seiner Schrift *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* in der 37. und 38. Konklusion dar. Seine Partizipationsanschauung erschließt sich vom Gedanken der *unio cum Christo* aus.⁷⁵

Der Reformator setzt mit der Betonung der Effektivität der Rechtfertigung ein. Seines Ermessens kann man unmöglich ein Christ sein, wenn man nicht Christus und alles das zu eigen bekommt, was Christi ist. Durch den Glauben ist der Christ mit Christus eins geworden (*efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo*). Aus der Vereinigung folgt der wundersame Wechsel zwischen der Sünde des Menschen und den Gütern Christi. Der Vereinigung mit Christus halber gehören alle Güter Christi, d.h. Ge-

⁷³ WA 12, 224, 26-27; 20, 481, 28-31.

⁷⁴ WA 12, 382, 2-9.

Auf jene kreuzestheologischen Aspekte der Partizipation wird noch im folgenden gegen Ende des vorliegenden Aufsatzes eingegangen.

⁷⁵ In den Konklusionen geht es um die Frage, was der Anteil des Papstes an der Sündenvergebung ist. Nach Luther verkündigt der Papst bloß, was Gott wirkt. In diesem Sinne partizipiert der Papst an der Sündenvergebung. Luther erklärt daher: "Conclusio XXXVIII. Remissio tamen et participatio Papae nullo modo est contemnenda, quia (ut dixi) est declaratio remissionis divinae." WA 1, 593, 39-41.

Siehe auch WA 1, 595, 10-15.

rechtheit, Kraft, Geduld, Demut und alle Verdienste, dem Christen.⁷⁶ Das versteht Luther unter Partizipation. Diese beruht also darauf, daß Christus mit dem Christen eins geworden ist und in den wundersamen Tausch bzw. in die gegenseitige Kommunikation von Sünde und Heilsgütern eingewilligt hat.

Nach Luther ist der Christ, der mit Christus vereint ist, hierbei aller Güter Christi teilhaftig. Die Partizipation ist eine Verbindung, die sich durch den Heiligen Geist realisiert. Einerseits hat Christus alle seine Güter aus dem Heiligen Geist empfangen, und andererseits ist dieser selbe Geist im Christen. Dem Reformator zufolge ist es der Sinn der Partizipation, daß der Christ durch jene unermeßlichen Schätze der Barmherzigkeit Gottes verherrlicht werde und diese vertrauensvoll schon im voraus genießen könnte.⁷⁷ Wie Luther wiederholt hervorhebt, ist die Teilhabe an den Gaben gerade durch die Einheit von Christi Geist mit dem des Glaubenden möglich (per unitatem spiritus).⁷⁸

Bei flüchtigem Hinsehen hat es den Anschein, daß Luther z.B. in seiner Vorlesung über den Galaterbrief (1519) von dem Verständnis ausgeht, die Partizipation reiche ausschließlich an die Güter Christi heran, nicht aber

⁷⁶ "CONCLVSIO XXXVII. Quilibet Christianus verus, sive vivus sive mortuus, habet participationem omnium bonorum Christi et Ecclesiae etiam sine literis veniarum a deo sibi datam. Impossibile est esse Christianum quin Christum habeat, Quod si Christum et omnia simul quae Christi. ...Quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unus cum Christo. Erunt enim duo in carne una, Quod sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia." WA 1, 593, 3-16.

⁷⁷ Der Satz "...ut Christianus possit gloriari et cum fiducia presumere in Christo omnia..." (WA 1, 593, 20-21) wird von Luther fast wörtlich in der Schrift *Sermo de duplice iustitia* wiederholt: "vt homo cu(m) fiducia possit gloriari in Chr(ist)o ..." (StA 1, 221, 11-12).

In jener Predigt bezieht sich Luther zugleich anhand von 2. Petr. 1, 4 auf die Partizipation.

⁷⁸ "Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi? nam et Christus ex eodem spiritu habet omnia sua. Ita fit per inaestimabiles divitias misericordiarum dei patris, ut Christianus possit gloriari et cum fiducia presumere in Christo omnia, scilicet quod iusticia, virtus, pacientia, humilitas, omnia merita Christi sint etiam sua per unitatem spiritus ex fide in illum, Rursum omnia peccata sua iam nos sint sua sed Christi per eandem unitatem, in quo et absorbentur omnia. Et haec est fiducia Christianorum et iucunditas conscientiae nostrae, quod per fidem fiunt peccata nostra non nostra, sed Christi, in quem deus posuit peccata omnium nostrorum, et ipse tulit peccata nostra, ipse agnus dei, qui tollit peccata mundi, Rursum omnis iusticia Christi fit nostra. Imponit enim manum suam super nos, et bene habemus, et extendit pallium suum et operit nos, benedictus Salvator in saecula, amen." WA 1, 593, 16-29.

an seine göttliche Natur.⁷⁹ In jener Vorlesung stellt er die Partizipation im Kontext der Anrufung des Gottesnamens dar. Er beginnt mit der Feststellung, daß Gottes Name bzw. Gottes Eigentümlichkeiten und das Herz des Menschen bei der Anrufung eines und miteinander kohärent sind. Daher ist es unmöglich, daß das Herz nicht an denselben Kräften (virtus) partizipierte, mit denen Gottes Name etwas schafft. So wie Gottes Name rein, heilig, gerecht, wahrhaftig und gut ist, macht er auch das Herz in allem sich gleich.⁸⁰ Es hat den Anschein, als bedeute die Partizipation eher die Teilhabe an den göttlichen Kräften als an der göttlichen Natur selbst.

Es wäre jedoch voreilig, jene Schlußfolgerung bloß aufgrund der erwähnten Textstelle für erwiesen zu halten. Luther definiert nämlich genau genommen oben nicht die Art und Weise der Partizipation, sondern spricht vielmehr von deren Wirkungen. Darüber hinaus muß die Partizipation auch unter dem Aspekt der Gottesfrage und nicht nur unter dem der aktuellen Partizipation des Menschen erörtert werden. Von der Christologie her betrachtet, setzt ein Verstehen des Wesens der Partizipation eine Klärung dessen voraus, in welchem Verhältnis *divinitas Christi* und *bonae Christi* zueinander stehen.

In der Heidelberger Disputation rechnet Luther sowohl Christi Göttlichkeit als auch seine Kraft, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte usw. zu den

⁷⁹ Die Teilhabe kann mit doppelte Weise verstanden werden: erstens so, daß der Mensch nur an Christi Gütern teilhat, nicht aber an seiner göttlichen Natur, und zweitens so, daß der Christ sowohl an Christi Gütern wie auch an seiner göttlichen Natur partizipiert. Die erste Auslegungsweise bezieht also die göttliche Natur Christi nicht mit ein.

Der Gegenstand der Partizipation ist außer für das Verständnis von Luthers Theosis-Begriff auch theologisch belangvoll. Z.B. in der orthodoxen Theologie hat man ausgiebig seit Gregorius Palamas darüber diskutiert, ob der Mensch an den göttlichen Energien partizipiert oder auch an der göttlichen Natur. Siehe hierüber eingehender den Aufsatz von *Kampuri* (1989) in diesem Band.

⁸⁰ "Haec enim est aliud nihil quam invocatio nominis divini. Nomen autem dei est misericordia, veritas, iusticia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio. Est autem nomen nostrum peccatum, mendacium vanitas, stulticia... Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participer eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Coherent autem cor et nomen domini per fidem. ...Sicut ergo nomen domini est purum, sanctum, iustum, verax, bonum &c., ita si tangat tangatur corde (quod fit per fidem) omnino facit cor simile sibi." WA 2, 490, 17-24.

Siehe auch AWA 2, 450, 11-18.

unsichtbaren Merkmalen Gottes.⁸¹ Dem Reformator zufolge bilden Gottes unsichtbare *idiomata* aufgrund des Kreuzes das Gegenteil zu seinen dem Menschen ersichtlichen Eigenschaften wie Menschlichkeit, Schwäche und Torheit.⁸² Anhand dieser Gegenüberstellung will Luther sagen, daß nicht die Göttlichkeit und die übrigen *invisibilia Dei* unmittelbarer Gegenstand der Erkenntnis des Menschen sein können. Das unmittelbare Objekt echter Theologie und Gotteserkenntnis kann dagegen nur der gekreuzigte Christus sein. Wenn jedoch der Mensch damit vorliebnimmt, Gott in seiner Schwachheit und Torheit des Kreuzes zu erkennen, so wird er schließlich auch die unsichtbaren Idiome Gottes erkennen. Er kann also mittelbar auch die Göttlichkeit erkennen, die sich selbst in den Gekreuzigten hineingegeben und verborgen hat.⁸³

Das Erkennen Gottes bildet den Aspekt, von dem her Luther die Frage nach dem Verhältnis von Christi Göttlichkeit und seinen Eigentümlichkeiten auch in der Predigt über die doppelte Gerechtigkeit angeht. Hierbei macht der Reformator die für die Partizipation wichtige Unterscheidung zwischen *forma Dei* und *substantia Dei*. Unter der *forma* Gottes versteht er dessen unsichtbare Eigenschaften *sapientia*, *virtus*, *iustitia*, *bonitas* und *libertas*. Die *substantia Dei* ist ihrerseits dasselbe wie Christi göttliche Natur (*divinitas Christi*). Mit Hilfe dieser Differenzierung legt Luther den Phil. 2, 5-6 zugrundeliegenden Gedanken aus, daß Christus der Form Gottes (*forma Dei*) entsagt und die Form des Dieners (*forma servi*) angenommen hat. Der Verzicht auf die Form Gottes bedeutet freilich nicht, daß Christus auch seine göttliche Substanz (*substantia Dei*) aufgegeben hätte. Nach seiner Erniedrigung ist Christus eine Person, die *substantia Dei* und *forma servi*

⁸¹ In den oben erörterten Partizipations-Texten hat Luther die *idiomata* mit *bonae Christi* (WA 1, 593, 16-22) oder *nomen Dei* (WA 2, 490, 19-25) bezeichnet. Hierbei hat *divinitas Christi* nicht zu den Eigentümlichkeiten gehört. Wenn in der vorliegenden Studie über Gottes unsichtbare *idiomata* gesprochen wird, wird auch Christi Göttlichkeit dazugezählt.

⁸² "XIX. Non ille digne Theologus dicitur, qui inuisibilia Dei, per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit. PAtet per eos, qui tales fuerunt, Et tamen ab Apostolo Roma. I. stulti uocantur. Porro inuisibilia Dei sunt, virtus, diuinitas sapientia, iusticia, bonitas (et)c(etera). haec omnia cognita non faciunt dignum, nec sapientem.

XX. Sed qui uisibilia (et) posteriora DEi, per passiones (et) crucem conspecta intellegit. POsteriora (et) uisibilia Dei sunt opposita inuisibilium, id est, humanitas, infirmitas, stulticia." Sta 1, 207, 25-208, 5.

⁸³ Sta 1, 208, 1-18.

vereinigt, *nicht* aber Form Gottes (*forma Dei*) besitzt.⁸⁴ Auch aus dieser Schlußfolgerung ergibt sich: Christus hat seiner göttlichen Substanz halber weiterhin unsichtbare Eigentümlichkeiten.

Luther trennt also nicht Substanz und Form im ontologischen Sinne, sondern faßt beides zusammen. Wo er die Unterscheidung durchführt, will er nur aussagen, daß Christus sich nicht selbst in der Form Gottes offbaren wollte. Bei der Distinktion handelt es sich also nicht um eine ontische, sondern um eine Differenzierung noetischen Typs. *Forma* bedeutet in diesem Zusammenhang die Erscheinungsform Gottes, in der er sich selbst offenbart hat und dem Menschen erkennbar ist. Die noetische Bedeutung kann auch umgekehrt verstanden werden: Einem Menschen, der sich selbst für gerecht hält, zeigt Christus sich gerade in jenen Formen, die zu Gott gehören, etwa die Majestät.⁸⁵

Der noetische Charakter der gemachten Distinktion schließt also keineswegs die Möglichkeit einer Partizipation an der göttlichen Natur aus. Gottes Natur und die dazugehörigen Heilsgüter, *idiomata*, sind nicht voneinander getrennt und isoliert. Somit ist die göttliche Natur auch nicht für die Partizipation unerreichbar. Dasselbe gilt auch für die in Christus geschehene Überwindung der Sünde.

Nach Luther wollte Christus den geschaffenen Menschen nicht in seiner göttlichen Form begegnen und sie so geringsschätzen und verachten. Darum hat er seine göttliche Form aufgegeben, diese als allein seinem Vater zukommend angesehen und Knechtsgestalt angenommen. Christus ist dem Menschen gleich geworden, zu einem von uns (*sicut unus ex nobis*). Diese Gleichheit bedeutet nicht nur, daß Christus nach Art der geschaffenen Menschen Mensch ist, sondern da er Knechtsgestalt angenommen hat, hat er sich unter alle möglichen Schlechtigkeiten (*omnibus malis*) gedemütigt.

⁸⁴ "...qui sc(ilicet) cum in forma dei esset no(n) rapina(m) arbitrat(us) e(st), esse se equale(m) deo, sed exinanuit seip(su)m, forma(m) serui accipie(n)s (et)c(etera). Forma dei hic no(n) d(icitu)r substa(n)lia dei, q(ui)a hac Christus nunq(uam) se exinanuit, sicut nec forma serui dici po(tes)t sub(stant)ia humana, sed forma dei est sapie(n)lia, virtus, iusticia, bonitas deinde libertas." StA 1, 224, 10-14.

⁸⁵ "Ita cu(m) esset respectu n(ost)ri talis, vt deus noster esse (et) d(omi)n(u)s esse posset, t(ame)n ita noluit, Sed seruos potius fieri voluit noster..." StA 1, 225, 3-4.

"...sicut sunt ho(m)i(n)es cuncti, talibus e(n)i)m p(rae)stabat formis, qu(a)e maxime deo conueniunt, (et) t(ame)n in hac forma no(n) superbiuit..." StA 1, 224, 16-17.

Siehe auch als Ganzes StA 1, 224, 16-225, 7.

Er ist mit dem Sünder im höchsten Grade ähnlich (maxime assimilatus) geworden und ist in allem sogar dem schlechtesten Menschen gleich. Gerade in dieser Weise hat er den Zorn Gottes des Vaters gegen die Gottlosen auf sich genommen und ist zum verhaßtesten Menschen auf Erden geworden.⁸⁶ Der Reformator betont, daß Christus dieses alles gerade aufgrund seiner Freiheit bzw. seiner zur Substanz Gottes gehörigen Eigentümlichkeit getan hat.⁸⁷

Für die Partizipation aber ist bedeutsam, daß die Vernichtung der Sünde - wie aus dem obigen gefolgt werden kann - in der Person Christi durch die Kraft seiner göttlichen Natur vollzogen wird. Christus nimmt die Sünde und Strafe des Menschen auf sich, um sie *gleichsam* auf sich zu vereinigen, aber der Menschen wegen. Es ist Luthers Gedanke, daß Christus sich mit der Sünde verbindet und diese danach mit der in seiner göttlichen Natur liegenden Gerechtigkeit vernichtet. Christi Gerechtigkeit ist *unendlich* und verschlingt (absorbens) sämtliche Sünden des Menschen in einem Augenblick. Es ist nämlich unmöglich, daß die Sünde bestehen bleiben könnte,

⁸⁶ "Christus aut(em) no(n) ita arbitratus e(st), no(n) ita sapuit, sed illa(m) forma(m) retulit in deu(m) patre(m), ac exinanuit, nole(n)s illis vti titulis c(o)ntra nos, nolens dissimilis nobis esse, quin magis nobis factus e(st) sicut vnu ex nobis, (et) forma(m) serui accepit [id est o(mn)ibus malis sese subiecit] (et) cu(m) esset liber [vt A(posto)lus q(uo)q(ue) ait] o(mn)i(u)m se seruu(m) fecit, no(n) aliter age(n)s q(uam) si sua essent om(n)ia ista mala, que n(ost)ra era(n)t. Itaq(ue) super sese accepit peccata n(ost)ra (et) penas n(ost)ras, (et) egit vt vinceret ea, tanq(uam) sibijpsi, cu(m) t(ame)n nobis ea vinceret, Ita cu(m) esset respectu n(ost)ri talis, vt deus noster esse (et) d(omi)n(u)s esse posset, t(ame)n ita noluit, Sed seruvus potius fieri voluit noster..." StA 1, 224, 25-225, 4.

"Deinde et maxime assimilatus est peccatoribus, factus enos, tristis, afflictus et omnino sicut unus ex novissimis nobis portans in seipso iram patris pro nobis et factus vilissimus terrae filius in oculis hominum, ut non solum ipsi, sed nec ulli mortalium videretur deus esse memor eius aut eum visitare." AWA 2, 483, 17-20.

- Laut Luther ist die Motivation von Christi Wirken seine rechte Liebe gewesen. Christus hat sich nicht selbst gefallen wollen, obgleich er es gekonnt hätte, sondern hat den Menschen gedient. Er ist denn ein gutes Beispiel für den Menschen, der ja lieber wie Gott sein und sich selbst gefallen will. Siehe eingehender StA 1, 224, 20-225, 7.

Trotz seiner Betonung der Sündhaftigkeit Christi ist Luther weiterhin der Ansicht, daß Christus nicht *naturaliter* Sünder ist, sondern zum Sünder gemacht worden ist. Siehe hierzu weiter WA 2, 534, 34-535, 3.

⁸⁷ StA 1, 224, 25-225, 4.

wenn sie Christus anhaftet (in Christo haereat).⁸⁸ So macht sich Christus der Natur und der Sünde des Menschen teilhaftig.

Wo er mit dem Sünder eins wird, ist dieser wiederum der göttlichen Natur und Gerechtigkeit Christi teilhaftig. In seiner Hebräerbrief-Vorlesung erklärt Luther, daß der Christ durch den Glauben mit Christi unsterblicher Göttlichkeit verbunden wird. Diese *unio immortalis divinitatis* ist wiederum der Grund, weshalb auch der Christ den Tod überwindet. Wo der Glaubende an Christus festhält, ist er eins mit ihm und wenn er durch Christus unendliche Gerechtigkeit hat, so wird die Sünde verschlungen.⁸⁹

In der heilschaffenden Verbindung des Christen mit Christus handelt es sich also um wechselseitige Partizipation. Sobald Christus der Sünde des Menschen teilhaftig wird und sich diese aneignet, partizipiert der Mensch an Christus und seiner Gerechtigkeit. Da die Eigentümlichkeiten Christi und seine göttliche Natur nicht im ontologischen Sinn voneinander getrennt sind, partizipiert der Gläubige auch an der göttlichen Natur Christi.

Wie sich also zeigte, folgt sowohl aus Luthers Christologie aufgrund von Phil. 2, 5-6 wie aus seiner Soteriologie, daß die Partizipation sich auch auf die göttliche Natur bezieht. Die These entspricht auch Luthers Anthropologie des Urstandes. Die konnaturale *imago et similitudo Dei* des Urstandes und deren Restitution bedeuten also die Partizipation an Gott.

Luther konstatiert in seinen *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, daß die Teilhabe an den Gütern Christi zugleich Teilhabe an der göttlichen Natur ist. Er argumentiert dabei mit 2. Petr. 1, 4, der Stelle, die üblicherweise als Begründung für die Theosislehre angesehen

⁸⁸ "Haec est iusticia infinita, (et) o(mn)ia peccata in momento absorbe(n)s, (q)uaia impossibile est, q(uo)d peccatu(m) in Christo h(a)ereat, at qui credit in Christo, h(a)eret in Christo, estq(ue) vnu(m) cu(m) Christo, habens eandem iusticia(m), cu(m) ipso, Ideo impossibile est q(uo)d in eo maneat peccatu(m)." StA 1, 222, 15-19.

"Itaq(ue) super sese accepit peccata n(ost)ra (et) penas n(os)tras, (et) egit vt vinceret ea, tanq(uam) sibijpsi, cu(m) t(ame)n nobis ea vinceret," StA 1, 225, 1-3.

⁸⁹ "Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (que fit per fidem in illum) eciam moriendo mortem superat ac sic Deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et alieno opere suum perficit." WA 57H, 129, 21-25.

Siehe auch WA 1, 593, 14-28; 2, 455, 19-23; 2, 484, 21-25; 2, 516, 33-36; StA 1, 222, 15-19.

wird. Er betont zugleich die Schwierigkeit, an die Teilhabe zu glauben, und schreibt wörtlich:

"Ita multo difficilius est confidere sese esse participem Christi bonorum, id est inenarrabilium bonorum, ut sit particeps divinae naturae, ut ait S. Petrus. Magnitudo bonorum etiam operatur dif- fidentiam, videlicet non solum esse remissa tanta mala, verum et collata tanta bona, ut sit filius dei, haeres regni, frater Christi, sotius angelorum, dominus mundi."⁹⁰

Dieses Zitat ist kein Einzelfall. Luther bringt die Teilhabe an der göttlichen Natur nicht selten zum Ausdruck. Er erwähnt sie mehrmals, und zwar besonders, wenn er die traditionelle Begründung der Theosislehre in seiner Petrusbriefvorlesung (2. Petr. 1, 4) auslegt.

Nach Luther wird der Mensch durch die Kraft des Glaubens der göttlichen Natur teilhaftig. So hat er mit ihr eine Gemeinschaft (*unio*). Zunächst spricht der Reformator seine Verwunderung aus, weil es seier Meinung nach keine vergleichbaren Stellen in der Schrift gibt, obwohl die ungläubigen Menschen sie für gering halten. Danach stellt er die für unser Thema wesentliche Frage: was ist die Natur Gottes?⁹¹

Er antwortet, daß die Natur Gottes ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewiges Leben, Friede, Freude, Lust und alles das ist, was gut genannt werden kann. Derjenige, der nun der Natur Gottes teilhaftig wird, bekommt dies alles und lebt ewiglich; er hat Friede, Lust und Freude, er ist vollkommen rein, gerecht und allmächtig gegen die verderbenden Mächte.⁹² Wie aus der Paraphrase hervorgeht, trennt Luther die Natur Gottes nicht von ihren Eigenschaften. Eher ist es so, daß diese *idiomata* die

⁹⁰ WA 1, 594, 25-30.

⁹¹ "Das haben wyr (sagt er) durch die krafft des glawbens, das wyr teylhaftig sind und geselschafft odder gemeynschafft mit der Göttlichen natur haben. Das ist eyn sollicher spruch, des gleichen nicht stehet ym newen und alten Testament, wie wol es bey den unglewbigen eyn gering ding ist, das wyr der Göttlichen natur selv gemeynschafft sollen haben. Was ist aber Gottes natur?" WA 14, 19, 3-8.

⁹² "Was ist aber Gottes natur? Es ist ewige warheyt, gerechtickeyt, weyszheydt, ewig leben, fryd, freude und lust und was man gutt nennen kan. Wer nu Gottes natur teylhaftig wird, der überkompt das alles, das er ewig lebt und ewigen fride, lust und freude hat, und lautter reyn, gerecht und almechtig ist wider teuffel, sund und todt. ... Solchs alles begreyfft das wortlin 'Gottes natur' ynn sich, und er hat es auch darumb gebraucht, das er das alles begriffe, und ist warlich gros ding, wo mans glewbt." WA 14, 19, 7-12, 16-18.

göttliche Natur ausmachen. Wenn der Mensch also an den einzelnen Eigenschaften partizipiert, ist er damit der göttlichen Natur teilhaftig.

Zum gleichen Ergebnis kommen wir, wenn wir Luthers Auslegung des Namens Gottes (*nomen Dei*) in seinen *Operationes in Psalmos* (1519) betrachten. Danach ruft der Glaubende den Namen Gottes an, wenn er selbst an seiner Schwachheit und seiner Bosheit leidet. Der Hilferuf hat zur Folge, daß Gott und Mensch durch den gleichen Namen Gottes geehrt, daß Gott und Mensch durch eben dieselbe Gerechtigkeit gerechtfertigt werden und daß Gott und Mensch durch die gleiche Weisheit weise sind. Dies bedeutet, wie Luther feststellt, wenn er die Stelle des 2. Petrusbriefes anführt, Teilhabe an der göttlichen Natur. Sich auf die gleiche Stelle berufend sagt er weiter, daß der Zweck dieser in Christus gegebenen großen und wertvollen Gaben der ist, daß der Mensch, umfassend gesprochen, der göttlichen Natur teilhaftig wird. Diese Natur, wie Luther mit einem Hinweis auf den Apostel (1. Petr. 1, 12) fortfährt, ersehnen sich sogar die Engel auch nur zu schauen.⁹³

Wie oben bereits dargestellt wurde, versteht Luther die Partizipation so, daß sie bis an die göttliche Natur heranreicht. Zugleich muß aber präzisierend hinzugefügt werden, daß der Gegenstand der Teilhabe nicht der *Deus nudus*, sondern der inkarnierte und gekreuzigte Christus ist, der

⁹³ "Ex predictis autem notum esse relinquo, quod nomen dei sit non unum, sed multa, scilicet quicquid boni dici potest, ut sit idem, quod bona fama, gloria, opinio, praedicatione, qua praedicatur, creditur, cognoscitur, speratur, diligitur, timetur (id est, vere colitur et honoratur), solus potens, sapiens, bonus iustus, verax, suavis, simulque pereat hominum gloria et opinio..." AWA 2, 447, 1-5.

"Nec enim hoc sacrificium offert, nisi qui nomine suo perdit in fide invocat nomen domini - hoc est, sapientiam virtutem, iustitiam dei, ut dixi - interim patiens se infirmum, stultum et malum haberi, nescium vindictae, iudicii, gloriae, ut eodem nomine glorificetur deus et nos, eadem iustitia iustificetur deus et nos, eadem sapientia sapiens sit deus et nos. Et hoc est, quod Petrus 2 Pt 1 dicit: 'Nobis maxima et pretiosa donata in Christo, ut essemus divinae consortes naturae', et 'in quae' (ut 1 Pt 1) 'desiderant angeli propiscere'." AWA 2, 450, 12-18.

Obwohl Luther im ersteren Zitat das fremde Werk Gottes hervorhebt, will er hauptsächlich zeigen, daß niemand seiner eigenen Gerechtigkeit halber sondern einzig und allein durch die *iustitia Dei* gerecht ist (AWA 2, 447, 10-23). Gott heißt "Gerechtigkeit", da er mit seiner eigenen Gerechtigkeit den Menschen gerecht macht. Zwischen den Worten *dominus* und *dominus noster* liegt ein Unterschied. Mit dem Wort *dominus* wird die Gottheit als solche zum Ausdruck gebracht, wie sie an sich ist (in seipsa manens). Dagegen bezieht sich der Ausdruck *dominus noster* auf Gottes Reich und Fürsorge, mit denen er durch sein Wort den Glaubenden lenkt (AWA 2, 448, 7-14). Die Gottheit ist also laut Luther nicht in sich "isoliert". Vielmehr kommt sie aus sich heraus in den Menschen, um diesen zu durchwalten.

die Sünde des Menschen auf sich nimmt (absorbiert). Aus diesem Grund weist das Partizipationsverständis Luthers einen starken kreuzestheologischen Charakter auf, den ich zum Schluß des Aufsatzes kurz skizzieren möchte.

Erstens tritt die Kreuzestheologie Luthers in seiner Betonung des Tatbestandes hervor, daß der Christ die Teilhabe an der göttlichen Natur weder auf eine scheinbare noch auf eine vollkommene Weise zu eigen bekommt. Danach sind wir der göttlichen Natur so teilhaftig, daß wir das ewige Leben und die göttliche Kraft bekommen, um damit Tod und Teufel zu besiegen. Dies alles ist jedoch eine Wirklichkeit, die erst im Glauben, zwar unscheinbar, aber trotzdem real, ist. Wir sehen und verstehen sie mit unseren natürlichen Vermögen nicht vor dem Jüngsten Tag. Dann aber ist uns diese Wirklichkeit auf eine wahrnehmbare Weise zu eigen.⁹⁴

Diese Auffassung Luthers steht in vollkommener Übereinstimmung mit dem schon früher erwähnten Tatbestand, daß das uns im Prozeß unserer Gerechtmachung zuteil Werdende, d.h. das in der Restitution Gegebene, eine *res abscondita* ist. Es ist also dem Christen wahrhaftig zu eigen, erweist sich aber erst in voller und wahrnehmbarer Entfaltung in der Dimension der Hoffnung, d.h. *in spe*.⁹⁵

Zweitens bedeutet der kreuzestheologische Charakter der Partizipation, daß sich die Teilhabe an der göttlichen Natur im Menschen immer als eine Herabsetzung zum Nichts realisiert. In den gleichen Rahmen gehört auch die Partizipation in Luthers Theologie der Liebe.

Zunächst hebt der Reformator hervor, daß jeder Mensch lügnerisch ist, da er lieber an die Gaben Gottes (*dona Dei*) glaubt, auf sie hofft und sich daran hängt, als an Gott selbst bzw. den Geber der Gaben (*deum donatorem*). "Lügnerisch" ist nach Luther eine der Bezeichnungen des

⁹⁴ "Das setzet S. Petrus darumb hynzu, das er die natur und art des glawbens verklere. Wenn wyr yhn fur Gott erkennen, so haben wyr durch den glawben das ewige leben und Göttliche krafft, da mit wyr tod und teuffel überwynden. Aber wyr sehens und greyffens nicht, es ist uns aber verheyssen. Wyr haben wol alles, doch scheynet es noch nicht, aber am iungsten tage werden wyrs gegenwertig sehen. Hie sehet es an ym glawben, wyr habens aber nicht volkommen, die verheyssung haben wyr aber, das wyr hie ynn göttlicher krafft leben und darnach ewig selig seyn werden. Wer nu das gleybt der hat es, wer es nicht gleybt, der hat es nicht und mus ewig verloren werden." WA 14, 18, 24-33.

⁹⁵ Siehe oben S. 145-147.

Menschen, wohingegen "Wahrheit" der Name Gottes ist.⁹⁶ "Lügnerisch" bzw. "Mensch" bleibt der Mensch auch, wenn Gott nicht kommt, der ihn durch Partizipation zum Wahrhaftigen macht:

"Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret redactus hoc excessu in nihilum."⁹⁷

Aus Luthers komprimierter Darstellung geht sowohl hervor, daß der Mensch erst dann wahrhaftig mit Gottes Eigenschaften ausgerüstet wird, wenn er an Gott partizipiert, als auch, daß sich die Partizipation dann realisiert, wenn der Mensch mit Glauben und Hoffnung Gott ergriffen hat.

Der kreuzestheologische Aspekt der Partizipation ergibt sich jedoch erst aus dem Hinweis am Ende des Zitats: "redactus hoc excessu in nihilum". Die enge Beziehung dieser Aussage mit dem Thema der Partizipation erscheint auf den ersten Blick als nicht besonders deutlich. Sie meint Gottes fremdes Werk, nämlich die Abtötung der das Ihre suchenden und nach eigenem Guten strebenden Liebe des Menschen und die Reinheit der dem Menschen zu schenkenden theologischen Tugenden. Der Mensch muß zunichte (nihil) gemacht werden, damit er den Geber der Gaben liebt, an ihn glaubt und auf ihn hofft anstelle der vorzüglichen Gaben. Für das Verständnis des Gedankens des Reformators muß darüber hinaus daran erinnert werden, daß die Aussage *redactus in nihilum* eine Synekdoche ist.⁹⁸

⁹⁶ "Non ergo in dona dei quaecumque..., sed in ipsum deum donatorem credendum, sperandum, haerendum." AWA 2, 305, 14-15.

"Nomen autem dei est misericordia, veritas, iusticia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio. Est autem nomen nostrum peccatum, mendacium, vanitas, stulticia, iuxta illud: Omnis homo mendax, vanitas omnis homo vivens &c. Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Cohaerent autem cor et nomen domini per fidem." WA 2, 490, 13-20.

Siehe auch AWA 2, 340, 16-341, 5; 345, 16-31.

⁹⁷ AWA 2, 305, 18-21.

Der Satz "donec fiat deus" ist grammatisch problematisch. Er könnte auch heißen, daß der Mensch zu Gott wird. Vom Kontext her scheint jedoch die Auslegung wahrscheinlicher "der Mensch bleibt so lange Mensch, bis Gott zu ihm kommt".

⁹⁸ "Excessus iste tribulatio fuit, in qua homo eruditur, quam vanus mendaxque sit omnis homo, qui non in solum deum sperat." AWA 2, 305, 17-18.

Luther deutet in diesem Zusammenhang nur indirekt die lästerliche Liebe des Men-

Im Sinne der Fortsetzung des obigen Zitates realisieren sich das *opus Dei alienum* und das *opus Dei proprium* gleichzeitig und quasi "ineinander-geschachtelt". Einerseits partizipiert der Mensch an Gott und wird wahrhaftig, wenn er durch den wahren Glauben und die wahre Hoffnung hieran festhält. Andererseits ist der Mensch jedoch zugleich zum Nichts herabgesetzt (*redactus in nihilum*). Indem er beide Aspekte miteinander verbindet, kommt der Reformator zu dem Ergebnis, daß die Herabsetzung auf das Nichts das Gelangen in Gottes Schoß bedeutet, wenn er schreibt:

"Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo; quare in deum redit, qui redit in nihilum. Neque enim extra manum dei quoque cadere potest, qui extra seipsum omnemque creaturam cadit, quam dei manus undique complectitur. Mundum enim pugillo continet, ut Isaías dicit. Per mundum ergo rue, quo rues? Utique in manum et sinum dei! Si iustorum animae in manu dei sunt, quia extra mundum sunt..."⁹⁹

Das Setzen der Hoffnung auf Gott bedeutet, daß der Mensch in sein eigens Nichts gerät (*in sui nihilum*). Dieses ist jedoch - da es sich um eine Synekdoche handelt - keine totale Vernichtung des Menschen, sondern er gelangt dorthin, woher er gekommen ist. Luther meint damit die Schöpfung des Menschen, da der Mensch gerade in der Schöpfung aus Gott (ex deo) und aus "seinem eigenen Nichts" (ex suo nihilo) hervorgegangen ist. In der Rechtfertigung realisiert sich die Partizipation an Gott also in einer dem Schöpfungsakt ähnlichen Weise. Diese Anschauung ist somit eine besondere Variation des Grundthemas, von der Restitution der ursprünglichen Partizipation.

schen an, wenn er erklärt, daß der Mensch sich durch seinen Glauben und seine Hoffnung lieber an irgendwelche Gaben Gottes klammert als an Gott selbst. Der Mensch nutzt hierbei Gott aus, wo er dessen Gaben genießt, mit anderen Worten, er liebt Gott mit der *uti*-Liebe und die Gaben mit der *frui*-Liebe.

Den Hintergrund der hier zu erörternden Textstelle bildet die Frage nach der rechten Liebe zu Gott, die eine wesentliche Fragestellung im Denken Luthers ausmacht. Sie wird aber nicht in diesem Textabschnitt sondern bald danach expliziert, wenn Luther die Eingießung der drei theologischen Tugenden erwähnt. Seines Ermessens bringt die *infusio fidei et spei et caritatis* die Abtötung und Reinigung des Menschen, mit anderen Worten, Gottes fremdes Werk zustande. Danach richtet sich der Glaube -wie auch die Liebe und die Hoffnung - allein auf Gott. Siehe hierüber eingehender AWA 2, 307, 11-15.

⁹⁹ AWA 2, 305, 20-306, 2.

Der Reformator klärt seinen Gedanken noch anhand eines Sprachbildes. *Redactus in nihilum* bzw. das Geraten außerhalb seiner selbst und alles Geschaffenen ist das Sein in Gottes Hand oder Schoß. Das Zunichte-Werden bedeutet somit nicht ein Fallen aus Gottes Händen, da das Geschöpf überall von Gottes Hand umgeben ist. Gott hält die Welt in seiner Hand, wie Luther im obigen Zitat sagt. Aufgrund dessen sind auch die Seelen der Gerechten dann in Gottes Hand, wenn sie außerhalb der Welt sind.

Wenn man berücksichtigt, daß es sich beim Zunichte-Werden des Menschen um die Vernichtung der falschen Liebe des Menschen handelt und daß die Aussage in diesem Sinne eine Synekdoche bildet, wird die Beziehung zum Gedanken der Partizipation verständlich. Die Loslösung von der verderblichen Liebe, unter deren Zwang der Mensch lieber an Gottes Gütern als an Gott festhält, bedeutet, daß der Mensch auf das Nichts reduziert wird. Er hat sich also hinsichtlich der verderbten Liebe von sich selbst und dem Geschöpf "losgelöst" und steht somit außerhalb des Geschöpflichen. Da es zwischen Geschöpf und Gott kein Drittes gibt, so folgt aus dem Gesagten, daß der Mensch zu Gott kommt und in Gott ist. Dann wird er auch Gottes teilhaftig. Somit bringen die *participatio Dei* und der *redactus in nihilum* den gleichen Sachverhalt zum Ausdruck.

Zum Schluß ist festzuhalten, daß sich die Situation des Menschen in diesem Leben nicht wesentlich ändert. Er ist auch als ein der göttlichen Natur teilhaftig Gewordener um der Restsünden willen fernerhin unter Gottes fremdem Werk, das die Herabsetzung zum Nichts bedeutet. Im Glauben und in der Hoffnung ist er der göttlichen Natur teilhaftig; im Glauben und in der Hoffnung lebt er *in media morte* bis zu seiner Vollendung am Jüngsten Tag.

DIE QUELLEN

WA 57H

Die Vorlesung über den Hebräerbrief. 1517.

WA 1, 353-374
StA 1, 190-218

Disputatio Heidelbergae habita. 1518.

- WA 1, 525-628 Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute. 1518.
- WA 2, 145-152 Sermo de duplice iustitia. 1519.
StA 1, 221-229
- WA 2, 244-249 In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius. 1519.
- WA 5, 19-673 Operationes in Psalmos. 1519-1521.
AWA 2, 1-648 Operationes F. Martini L. in psalmos, vittenbergensibus theologiae studiosis pronuntiatae. 1519.
- WA 10 I 1, 180-247 Kirchenpostille 1522. Evangelium in der hohen Christmesse. Joh. 1, 1-14.
- WA 12, 224-227 Trostbrief an die Christen zu Augsburg. 1523.
- WA 14, 14-91 Die ander Epistel S. Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt. 1523/1524.
- WA 14, 109-116 Predigten über das 1. Buch Mose. 1523.
- WA 20, 478-482 Predigten des Jahres 1526. Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis. 1526.
- WA 39 I, 82-126 Die Disputation de iustificatione. 1536.
- WA 42 Vorlesungen über 1. Mose von 1535-1545.

Antti Raunio

DIE GOLDENE REGEL ALS GESETZ DER GÖTTLICHEN NATUR
Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe
in Luthers Theologie 1522-1523

1. Die Goldene Regel in Theologiegeschichte und Lutherforschung

Wenn die Vergöttlichung des Menschen als reale Teilnahme an Wesen und an den Eigenschaften Gottes ein durchlaufendes Thema der verschiedenen *loci* der Theologie Luthers ist, so folgt daraus, daß sie auch in der Gesetzestheologie des Reformators ihren Platz haben muß. Es ist auch nachzuweisen, daß erst dann, wenn Luthers Lehre über den Glauben als reale Teilnahme an der göttlichen Natur und an Gottes Gütern ernstgenommen wird, erstens der Inhalt der Forderung des Gesetzes an den Menschen und zweitens Luthers Auffassung über die Liebe als Erfüllung des Gesetzes genauer erfaßt werden können.

Als Schlüssel sowohl für den Gesetzesinhalt als auch für das Wesen der Liebe erweist sich sein Verständnis der sogenannten Goldenen Regel, die in der Forschung jedoch bisher wenig Berücksichtigung gefunden hat. Als Quelle dient hier Luthers Schaffen von 1522-1523. Die Abgrenzung ist aus zwei Gründen berechtigt. Erstens ist das Quellenmaterial zum Thema so reichhaltig, daß dessen Sichtung in einem Aufsatz nicht sinnvoll ist und zweitens legt Luther gerade in den Schriften des erwähnten Zeitraums konzentriert seine Auffassung über den Inhalt der Goldenen Regel dar.

Als Einführung wird ein kurzer Überblick über die Stellung der Goldenen Regel in der Theologiegeschichte vor Luther sowie zu den in der Forschung vorgebrachten Auslegungen über den Inhalt der Regel in Luthers Theologie gegeben.

Die Goldene Regel hat zwei Grundformen: "Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu" (Tobias 4,16) und "Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch" (Mt. 7,12; Lk. 6,31). Die erstere ist häufig als negative und die letztere als positive Goldene Regel bezeichnet worden.¹ Als ethische Direktive ist die Goldene Regel schon vor der Bergpredigt beispielsweise im Judentum und in der Philosophie der Spätantike anzutreffen.² Die Regel hat weder in der Antike noch im Mittelalter einen feststehenden Namen gehabt, aber sie ist allgemein als Grundform des allen Menschen bekannten natürlichen Gesetzes oder wenigstens als ein zum natürlichen Gesetz gehörendes Prinzip angesehen worden. Die Regel war häufig mit moralischen Tugenden wie Gerechtigkeit und Liebe verbunden. In Augustins und Luthers Schriften kommt sie beispielsweise sowohl als Prinzip der Gerechtigkeit als auch als Regel der Liebe vor.³

Das Verständnis der Goldenen Regel als Prinzip der Gerechtigkeit beruht auf deren Verbindung mit dem aus der antiken Philosophie übernommenen Prinzip "suum cuique". Gerechtigkeit bedeutet also, daß jeder das bekommt, was ihm gebührt. Die Auslegung der Goldenen Regel als Regel der Liebe beruht wiederum auf dem Matthäusevangelium, in welchem Jesus einerseits die Bergpredigt gerade mit der Goldenen Regel zusammenfaßt, indem er erklärt, daß darin Gesetz und Propheten liegen, und anderseits äußert, daß Gesetz und Propheten gerade im Doppelgebot der Liebe enthalten sind "Du sollst Gott über alles lieben und deinen Nächsten wie dich selbst" (Mt 22, 37-40). Viel erörtert wurde daher auch die Frage nach dem Verhältnis der Goldenen Regel zum Doppelgebot der Liebe. Gewöhnlich wurde angenommen, daß das Gebot, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst inhaltlich

¹ Die Bezeichnung 'Goldene Regel' stammt höchstwahrscheinlich aus dem England des Endes des 18. Jahrhunderts. Siehe Reiner 1974, 349.

² Dihle 1962, 8-10. Rabbi Hillel hat den Inhalt des ganzen Gesetzes in der negativen Goldenen Regel zusammengefaßt. Seneca hält die Goldene Regel für ein Prinzip, dessen Wahrheit unmittelbar evident ist. Das Verständnis der Goldenen Regel im Judentum, in der Antike und in den Evangelien wird von Borgen (1966) besser dargestellt als von Dihle.

³ Augustin hält die negative Goldene Regel für das Prinzip der Gerechtigkeit. Siehe Enarratio in ps. LVII, PL 36, 674 und deren positive Form als Regel der Liebe; De vera religione PL 34, 161.

Luther verbindet mit der positiven goldenen Regel sowohl die Liebe wie auch die Gerechtigkeit; WA 1, 502, 16-18; WA 17 II, 277, 12-13; WA 10 I 1, 35, 9-15.

dasselbe bedeutet wie die Goldene Regel, wohingegen das Gebot, Gott über alles zu lieben, eine Liebe erfordert, die die Voraussetzung rechter Nächstenliebe und der Liebe zu sich selbst ist. In der Patristik und der Theologie des Mittelalters, besonders in der augustinisch-franziskanischen Tradition, ist wenigstens bis ins 13. Jahrhundert allgemein die Ansicht vertreten worden, daß der Inhalt der Goldenen Regel die Forderung enthält, zuerst sich in die Lage des anderen Menschen zu versetzen und demgemäß zu erwägen, was man an sich selbst getan haben möchte, wenn man an dessen Stelle wäre, und dann am anderen dieser Folgerung entsprechend zu handeln. So, meinte man, sollte sich auch die Nächstenliebe verwirklichen.⁴ Bisweilen ist die Goldene Regel besonders in der patristischen Theologie auch auf das Gottesverhältnis angewandt worden.⁵

Luthers Theologie des Gesetzes ist weitgehend erörtert, aber kaum unter dem Aspekt der Goldenen Regel.⁶ Da der Reformator jedoch in seinen Schriften ständig darauf zurückkommt, haben sich viele Forscher genötigt gesehen, auch zu seiner Anschauung über den Inhalt der Regel Stellung zu nehmen. Die allgemeine Auslegungstendenz scheint zu sein, daß Luthers Denken eigentlich zwei Goldene Regeln enthält. Die eine ist das weltliche, menschliche und natürliche Gesetz, das ein Gleichgewicht zwischen den eigenen und den fremden Interessen erfordert und egoistisches Verhalten bis zu einer gewissen Grenze zuläßt. Die andere ist das eigentliche christliche Gebot der Liebe, das kein Naturgesetz mehr ist und uneigennütziges Dienen am anderen und den Verzicht auf eigenen Nutzen voraussetzt.⁷ In dieser Auslegung wird das natürliche Gesetz als Gesetz

⁴ Augustinus, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, CChr 41, 426; Gregorius d.Gr., *Moralia in Job*, CSEL 143 A, 984; Bonaventura, *Ad Lucam* 6,31, *Opera Omnia* VII.

⁵ Augustinus, *De doctrina christiana*, CChr 32, 92. Salvanus, *De gubernatione Dei*, CSEL 8, 51-52.

⁶ Mannermaa hat in verschiedenen Zusammenhängen auf die Bedeutung der Goldenen Regel für Luthers Gesetzes- und Liebesauffassung hingewiesen. Siehe besonders Mannermaa 1983a, 83-93; 1983b: 1989, 103-104, 165-172.

⁷ Laulaja (1981), erörtert hauptsächlich gewisse aus der Goldenen Regel abzuleitende Teilkomponenten, konzentriert sich aber nicht auf die Analyse des Inhaltes der Regel selbst.

⁷ So wird die Goldene Regel in Luthers Theologie von Theologen mit sonst gar unterschiedlicher Auffassung wie Ernst Wolf und Paul Althaus verstanden. Wolf 1954, 202; Althaus 1965, 36-39.

Schloemann (1961,33) konstatiert, in der Luther-Forschung herrsche die Tendenz,

der gefallenen, gottlosen Natur beziehungsweise als Gesetz "dieser Welt" verstanden, das inhaltlich vom göttlichen bzw. geistlichen Gesetz abweicht.⁸ Folgt man jedoch dieser Deutung, so führt das zum Zerbrechen des zentralen Prinzips von Luthers Gesetzestheologie, dem der Einheit des Gesetzesinhaltes. Auf der anderen Seite haben jene Forscher, die dem Gedanken der Einheit des Gesetzes Nachdruck verliehen haben, die Frage nicht thematisch aufgrund der Goldenen Regel erörtert, obwohl sie die zentrale Bedeutung der Regel in Luthers Theologie konstatierten.⁹

2. Die Goldene Regel als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes

Nach seiner Rückkehr aus seinem Versteck auf der Wartburg 1522 nach Wittenberg, predigte Luther wöchentlich seiner Gemeinde und beschäftigte sich viel mit der Goldenen Regel, wenn er über Inhalt und Verwirklichung der Liebe sprach. Dasselbe Thema klingt auch in bestimmten anderen Schriften jener Zeit an. Aufgrund mancher Textstellen scheint er jener Anschauung beizupflichten, wonach die Goldene Regel als identisch mit dem Gebot der Nächstenliebe zu verstehen ist und nur für Werke zutrifft,

dem Gesetz zwei voneinander abweichende Forderungen zuzuschreiben. Seines Erachtens wird solch eine Auffassung in Anlehnung an Karl Holl von J. Heckel und Siirala vertreten. Siehe auch *Laulaja* 1981, 29-32.

⁸ Dieses Verständnis besagt, daß der Begriff des natürlichen Gesetzes mit einem andersartigen Naturbegriff als in Luthers Theologie verbunden wird. Hierbei wird die Natur als der Bereich mechanischer Unabdingbarkeit und Gesetzmäßigkeit verstanden, dessen Gesetze sich im Bereich der Person oder des Geistes aufheben oder neuen Inhalt bekommen. Voraussetzung für diese Auffassung ist eine auf der neukantianischen Philosophie beruhende Differenzierung von Natur und Person. Siehe *Martikainen* 1985, 12, 85-94; 1987, 49.

⁹ *Schloemann* (1961) erwähnt die Goldene Regel kaum. *Olsson* (1971) ist der Ansicht, die Goldene Regel wäre für Luther sowohl im Gottesverhältnis wie für die Beziehung zum Mitmenschen zutreffend. Auch er analysiert jedoch nicht den Inhalt der Regel. *Haikola* hat in seinen Arbeiten über Luthers Gesetzesbegriff einige Bemerkungen über den Inhalt der Goldenen Regel gemacht. Siehe *Haikola* 1967, 131-132. Es scheint allerdings, daß *Haikolas* Anschauung über die in der Regel enthaltene Forderung der formalen Gegenseitigkeit, aufgrund derer das Recht des Nächsten als gleichwertig mit dem eigenen Recht anerkannt werden muß, irreführend ist. Wenn dieses zuträfe, würde sich das natürliche Gesetz jedoch vom Gesetz der Liebe unterscheiden, das die Voranstellung des Nutzens des Nächsten vor den eigenen Interessen verlangt.

die dem Menschen getan werden.¹⁰ Auf der anderen Seite betont er jedoch häufig, daß in der Goldenen Regel das ganze Gesetz enthalten ist, und bringt sie explizit auch im Blick auf das Gottesverhältnis zur Anwendung.¹¹

Daß sich die Goldene Regel auf den Bereich des gesamten Gesetzes erstreckt, findet Rückhalt auch daran, daß nach Luthers Meinung Christus mit deren Proklamation sowohl das geistliche Gesetz, das Liebe zu Gott und zum Nächsten gebietet, als auch die Verkündigung der Propheten über Glaube und Liebe bestätigt hat.¹² Im Hinblick auf den Glauben und die Liebe zu Gott handelt es sich jedoch nicht um konkrete Werke, sondern darum, wie sich Herz, Wille, Gewissen und schließlich der ganze Mensch zu Gott und seinem Willen verhalten sollen. In den Texten, in denen Luther hervorhebt, daß die Goldene Regel lehrt, welche Werke am Mitmenschen getan werden sollen, widersetzt er sich zugleich hartnäckig jener nach seiner Meinung damals üblichen Anschauung, daß man Gott und den Heiligen äußerlich gute Werke tun solle oder könne.¹³ Das hindert ihn jedoch nicht daran, auf der anderen Seite die Goldene Regel auf das innerliche Leben des Menschen und auf die Gottesbeziehung anzuwenden. Er spricht nämlich auch über den Glauben als das größte Werk, obwohl er damit nicht meint, der Glaube sei ein Werk, zu dem der Mensch mit seinen eigenen natürlichen Befähigungen imstande ist.¹⁴

Luthers Anschauung über die Einheit des Gesetzes läßt sich aber aufrechterhalten, wenn man davon ausgeht, daß nach seiner Auffassung das ganze Gesetz, das dem Menschen von Gott gegeben ist, in der Goldenen Regel beziehungsweise im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt ist.

¹⁰ Beispielsweise WA 10 I 2, 40, 7-14.

¹¹ Beispielsweise WA 10 II, 379, 13-16.

¹² WA 12, 276, 1 - 277, 3.

¹³ WA 10 I 2, 40, 7 - 41, 7.

¹⁴ WA 6, 204, 25-26; 206, 14-18.

3. "Gesetz" in äußerlicher und innerlicher Bedeutung

In Luthers Gesetzestheologie ist keine inhaltliche Differenzierung zwischen natürlichem und geistlichem Gesetz enthalten. Es muß ferner berücksichtigt werden, daß für den Reformator der Gesetzesbegriff sowohl menschliche wie auch göttliche Bedeutung hat. Dieselbe Differenzierung ist auch in den Begriffspaaren äußerliches und innerliches, körperliches und geistliches sowie philosophisches und theologisches Gesetz enthalten.¹⁵ In den Texten des Zeitraumes 1522-1523 spricht Luther vorwiegend über das Gesetz Gottes und die Gesetze des Menschen sowie über das geistliche und körperliche Gesetz. Das menschliche und körperliche Gesetz betrifft ausschließlich die Werke, die getan werden oder ungetan bleiben müssen, und steht somit in Verbindung nur mit dem äußerlichen bzw. Werke verrichtenden Menschen. Ein solches Gesetz kann auch äußerlich erfüllt werden, indem man die von diesem gebotenen Werke tut. Das geistliche Gesetz Gottes hingegen stellt seine Forderung an den Herzensgrund des Menschen bzw. setzt das Tun guter Werke "aus ganzem Herzen", willig, freiwillig und freudig voraus. In dieser Bedeutung steht das Gesetz in Beziehung zum innerlichen Menschen, d. h. zum Menschen als Wille und Herz.¹⁶

Auch der Begriff "natürliches Gesetz" kann sowohl in äußerlicher wie innerlicher Bedeutung vorkommen. Als biblische Grundlage für das Vorhandenseins des allen Menschen gemeinsamen Naturgesetzes wurde in Patristik und im Mittelalter im allgemeinen der 15. Vers aus dem 2. Kapitel des Römerbriefs angesehen, wonach die Forderung des Gesetzes in die Herzen der Heiden geschrieben ist. In seinem Kommentar zur Verdeutschung des Römerbriefs pflichtet Luther dieser allgemeinen Auffassung bei, macht aber zugleich einen für seine eigene Theologie bezeichnenden Einwand über die innerliche und äußerliche Erfüllung des Gesetzes. Somit bildet das natürliche Gesetz eine Kombination der negativen und der positiven

¹⁵ Den Unterschied von philosophischem und theologischem Gesetzesbegriff in Luthers späterem Schaffen hat *Martikainen* (1987, 48-53) analysiert.

¹⁶ StA 1, 16-21:

"Das wortlin Gesetz mustu hie nicht verstehen menschlicher weyse, das eyn lere sey, was fur werck zu thun odder zu lassen sind, wie es mit menschen gesetzen zu gehet, da man dem gesetz mit wercken gnug thut, obs hertz schon nicht da ist. Gott richtet nach des hertzen grundt, darumb fodert auch seyn gesetz des hertzen grund vnd lessit yhm an wercken nicht benugen..."

Form der Goldenen Regel: "Was du dir von anderen getan haben oder ungetan wissen möchtest, das tu oder unterlaß ebenso einem anderen gegenüber." Die Heiden, in deren Herzen die *Werke* dieses Gesetzes geschrieben sind, tun freilich nicht mehr als nur äußerliche Werke.¹⁷ Das natürliche Gesetz fordert also sowohl äußerliche gute Werke als auch innerlich ein gutes und reines Herz.

Aus der Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Bedeutung des Gesetzes folgt kein Auseinanderfallen der inhaltlichen Einheit des Gesetzes. Auch die Gesetze der Menschen müssen, sofern sie gute Gesetze sind, auf Gottes Willen basieren bzw. eben auf dem allen gemeinsamen natürlichen Gesetz, der Goldenen Regel.¹⁸ In geistlicher oder theologischer Bedeutung bezeichnet das Gesetz jedoch einen Bereich, an den die auf menschlicher Vernunft beruhende Legislatur nicht heranreicht. Die Gesetze des Menschen können nicht voraussetzen, daß Wille und Herz hinter dem auszuübenden Werk stehen. Etwas vereinfachend kann man sagen: im Bereich der guten Werke fallen das philosophische und das theologische Gesetz zusammen, mit anderen Worten, die vom guten Gesetz geforderten guten Werke sind immer dieselben. Dieses trifft jedoch nur für den Menschen im äußerlichen Sinn, bzw. für ein Werke verrichtendes Wesen, zu. Lediglich aufgrund äußerlicher Werke können Christ und Nichtchrist nach Luther nicht unbedingt voneinander unterschieden werden. Sie unterscheiden sich eben innerlich, im Herzen, voneinander. Das theologische Gesetz fordert denn auch über die guten Werke hinaus und vor allem diesen zuvor eine Veränderung des gesamten innerlichen Menschen bzw. des Willens und Herzens.¹⁹

¹⁷ WA DB 7, 34:

"Das naturlich gesetz ist, was du wilt dir gethan und ubirhaben sein von cynem andern, das thu und erhebe du auch eynen andern, darynn das gantz Moses gesetz begriffen ist, wie Christus sagt mat.7. an wilchem gesetz die heydenn auch nicht mehr denn das euserlich werck thun, wie die Juden an Moses gesetz."

¹⁸ StA 3, 70, 19 - 71, 9.

¹⁹ WA 12, 623, 5-7:

"Nun sagt das gesetz 'du solt ein fein süß mensch sein von hertzen, worten und wercken, kain böse ader on dir haben'."

16-21:

"Da hör hic Christum, der legt dirs gesetz so auß', das du dich in dein hertz hyne schemen möchtest. Nemlich also: du bist nit süß von hertzen, dein hertz ist vol haß, vol todtschlags und pluts, darumb wolten gern die hendt und augen auch vol sein, den

4. Die Goldene Regel als Gesetz des Glaubens und der Liebe

Luther nennt die Goldene Regel "reine christliche Lehre" und "Lehre Gottes". Den Begriff "Lehre" gebraucht er in diesem Zusammenhang Synonym mit "Gesetz".²⁰ Die Natur lehrt dieses Gesetz, und die Liebe handelt ihm entsperchend.²¹ Die Goldene Regel ist also Gottes Gesetz, natürliches Gesetz und Gesetz der Liebe. In dem kurzen Satz "die natur leret wie die liebe thut" steckt jedoch vielerlei drin. Unter dem Aspekt der Theologie des Gesetzes beinhaltet er sowohl die Frage, wie der Inhalt des Gesetzes erkennbar ist, als auch die, wie die Gesetzeserfüllung geschieht.

In der Auslegung der Gebote seines kleinen Gebetbüchleins geht Luther davon aus, daß der Inhalt des Gesetzes vom Einnehmen der Position des anderen her zu verstehen ist. Die Zehn Gebote lehren dasselbe wie das natürliche Gesetz bzw. die Goldene Regel. In den Geboten wird befohlen nur das zu tun, was jeder an sich selbst getan haben möchte, wenn er selbst an Gottes oder des Nächsten Stelle wäre. Die Zehn Gebote bestätigen also den Inhalt des natürlichen Gesetzes.²² In seiner Auslegung der Gebote macht Luther immer wieder den Unterschied zwischen deren inner-

kanstu nit weren, gleich als wenig du dem feur weren kanst, das nit brenne, wann es ist sein natur."

²⁰ WA 10 III, 257, 5-8:

"Da der her in disen dreyen gemelten Kapittel. Als in Funfsten und Sechsten und in dem Sibenden auß gelegt het die gepot gottes, hatt er entlich beschlossen also: 'was ihr wollet das euch die menschen thuen sollen, das selb thut yn auch'. Das ist die rain Christlich lere, darumb folget nun das Euangeliun..."

WA 10 III, 261, 6-9:

"Wenn du hörst 'Du sollt nicht tödten', Du solt deinem nechsten thün, was du geren wöhltest haben" da must du wissen an alle Concilien, das diß die leere Gottes ist, ob gleich alle menschen anders sprechen."

Das Gesetz als christliche Lehre deutet in Luthers Denken letzten Endes auf Gott als Gegenstand des Glaubens hin und setzt die rechte Anschauung von Gott und guten Willen voraus. *Martikainen 1987, 50-51.*

²¹ Sta 3, 70, 24-25:

"Denn die natur leret wie die liebe thut, das ich tun soll, was ich myr wollt gethan haben."

²² WA 10 II, 379, 13-16:

"Wan wir nu das natürlich gesetz ansehen, tzo finden wyr, wie bilich und gleych alle dise gepot seyn. Dan nichts ist hie gepotten gegen gott und dem nechsten tzu halten, das nit eyn iglich wolt yhm gehalten haben, wenn er got an gottis un seynes nechsten statt were."

licher und äußerlicher Befolgung. Das erste Gebot lehrt, sich Gott gegenüber innerlich bzw. im Herzen recht zu verhalten. Demnach ist alles Gute als Gott gehörig und von ihm kommend anzusehen, und der Mensch muß sich zu ihm verhalten wie zu einem Vater und guten Freund, d.h. daß er ihm treu sein, ihm glauben und ihn lieben muß und es vermeiden muß, ihn zu verletzen. Den Ausgangspunkt bildet die natürliche Auffassung des Menschen, daß es einen Gott gibt, der alles Gute gibt und in aller Not hilft. Dieses Gebot jedoch befiehlt, den einzigen rechten Gott und keinen Abgott für gut und für den Geber aller Hilfe zu halten.

Aus der Anwendung der Goldenen Regel auf das Gottesverhältnis folgt, daß der Dank für alles Gute dem einzigen rechten Gott gebührt, denn niemand will Undankbarkeit erleiden, wenn er einem anderen Gutes getan hat, sondern er erwartet Liebe, Treue, Freundschaft und Dankbarkeit. Das zweite Gebot lehrt, Gottes Namen sowohl äußerlich in der Rede als auch innerlich im eigenen Herzen zu ehren. Aus der Goldenen Regel folgt die Forderung, den Namen des rechten Gottes zu ehren, da keiner seinen eigenen Namen einem anderen geben will. Das dritte Gebot lehrt, wie man Gott mit äußerlichen Werken bzw. mit dem Hören auf Gottes Wort, mit Beten und dem Tun guter Werke dienen soll. So kann jedoch nur eine geistlich arme Seele dienen, die sich selbst gänzlich Gott hin gibt, so daß Gott allein all Seine Werke im Menschen tun darf. Geistliche Armut bedeutet, daß die Seele vor Gott zunichte geworden ist und ihr eigenes Nichtsein Gott opfert. Erst dann wird Gott zum eigenen Gott der Seele, und die Seele empfängt Gottes gute Werke und seinen Namen dem ersten und zweiten Gebot gemäß. Der Dienst an Gott, das Hören der Predigt, das Tun guter Werke und die Beugung des Leibes unter den Geist bzw. der Kampf gegen die Sünde sind also sämtlich als Gottes Werke zu verstehen und anzuerkennen, die er in uns vollbringt, nicht aber als unsere eigenen Werke.²³

23 WA 10 II, 380, 4-11:

Kurzer beschluß der tzehen gepott, spricht Christus selber: Was yhr wollet das euch die menschen thun sohlen, das selb thutt yhr yhn auch, das ist das gantz gesetz und all propheten. Matt. 7. Denn niemant will undanck leyden vor seyn wolthat oder seynen namen eym andern lasszen. Niemandt will hoffart gegen yhm ertzeyget haben. Niemand wil ungehorsam, tzorn, unkeuscheyt seyn weybs, beraubung seyner güitter, liegen, treigen, afsterreden leyden, tzondernn lieb und freundtschafft, danck und hulff, warheytt und trew erfinden von seynem nehsten, das gebieten alles die tzehn gepott.

In der Erklärung des dritten Gebots, in der eigentlich alle Gebote der ersten Tafel zusammenfließen, zeigt sich der Inhalt der Goldenen Regel in seiner ganzen Tiefe: Innerlich handelt es sich um das Zunichte- und Leerwerden sowie um das Von-sich-weg-Geben alles Guten und schließlich seiner selbst an Gott und an den Nächsten und äußerlich um das Loben und Danken Gottes sowie um das Tun guter Werke am Nächsten.

Luther denkt also, daß der Mensch, wenn er sich an die Stelle Gottes setzt, überlegen muß, was einem "getan" werden soll, der selbst das Gute und Quelle alles Guten ist. Hieraus folgt naturgemäß, daß Gott nicht der guten Werke des Menschen bedarf, aber erwartet, daß dieser an ihn glaubt, ihn ehrt und ihn für das hält, was er ist, nämlich gut. Die natürliche Vernunft des Menschen irrt sich jedoch in ihrem Gegenstand und verehrt falsche Götter. Oder - sofern der Gegenstand richtig ist - ist die Anschauung über ihn dennoch falsch. Nach Luther führt die falsche Auffassung über Gott allerdings unausweichlich dahin, daß er nicht mehr für Gott gehalten wird.

Der Nächste hingegen ist als Anwendungsgegenstand der Goldenen Regel von anderer Art, d.h. er braucht Hilfe und alles Gute. Die Verkehrtheit der der natürlichen bzw. der gefallenen Natur gemäßen Liebe liegt jedoch darin, daß der Mensch nicht bereit ist, an die Stelle des Sünder zu treten,

WA 10 II, 377, 20 - 378, 11:

"Das erst gepott leret, wie sich der mensch gegen gott halten soll, ynnewendig ym hertzen, das ist, was er altzeytt von yhm gedencken, hallten unnd achten soll. Nemlich das er sich alles gutes tzu yhm vorsehe wie tzu eyнем vatter unnd guten freund ynn aller trew, glawben und lieb, mit furcht tzu aller tzeytt, das er yhn nicht beleydige, wie cyn kind seynen vater, Dann das leret die natur, das cyn gott sey, der do alles gutis gebe und ynn allem ubel helfe, wie das antzeygen die Abgotter bey den Heyden, und lautet alßo: **Du sollt nitt andere götter haben.**

Das ander gepott leret, wie sich der mensch hallten soll gegenn gott eußerlich ynn woriten fur den leutten oder auch ynnerlich fur yhm selbs. Nemlich das er gottis namen ehre, dann niemandt mag gott wider fur yhm selbs noch fur den leutten tzeygen nach der gotlichen natur, Bondern bey seynen namen, und lautet alßo: **Du sollt den namen deyns gottis nit unnutz an nehmen.**

Das dritt gepott leret, wie sich der mensch hallten soll gegen gott eußerlich ynn wercken, das ist yn gottis diensten, und lautet alßo: **Du sollt den feyrteg heyligen.**"

WA 10 II, 386, 15-20:

"[Die erfüllung] des dritten. Sich got ergeben, das alle unber werck er alleyne thue ynn uns, denn diß gepott fodert cyn geyst und arme seel, die do yhres nitt seyn vor gott oppfert, das er yhr gott sey und ynn yhr seyns wercks und namen bekome nach den tzwyen ersten gepottten. Da gehort her alles was von gottis dienst, prediget hören und gutten wercken den leyb unter den geyst tzu werffen befohlen ist, das alle unber werck gotis sind und nit unber."

sondern diejenigen sucht, die gut, gerecht und heilig sind. Die natürliche Vernunft versteht Gott und die guten Werke falsch, und die natürliche Liebe wählt sich sowohl zu ihrem Gott wie auch zu ihrem Nächsten jemaden, der vorteilhaft oder nützlich ist. Die Kenntnis des natürlichen Gesetzes führt also noch nicht zum rechten Dienst an Gott und dem Nächsten.

Luther legt aber auch die Gebote der zweiten Tafel des Dekalogs mit Hilfe der Goldenen Regel aus. Auch sie erfordern neben äußerlichen Werken, sich auch innerlich dem Dienst am Nächsten zu widmen. Eltern und Obrigkeit sind zu ehren, denn niemand wünscht von anderen unehrerbietiges Verhalten, sondern Treue und Liebe. Das Töten ist verboten, da niemand selbst verletzt und gehaßt werden will, sondern Rückhalt und Hilfe erwartet, wenn er sie braucht. Niemand möchte ferner, daß seine Ehe gebrochen wird, sondern er will, daß sie in Ehren gehalten wird. Niemand möchte, daß sein Eigentum geraubt, seine Ehre verletzt wird und man schlecht von ihm spricht.²⁴

Ein Übertreter der Zehn Gebote handelt gegen die Goldene Regel, da er Gott das nimmt, was diesem gebührt, und dem Nächsten, was dessen ist. Er gibt beiden nichts von dem, was er selbst ist, was er selbst hat und wozu er selbst imstande ist. Wichtig ist festzuhalten, daß die Forderung des Gesetzes bis an das Sein des Menschen reicht, weil Gott und dem Menschen das zu geben ist, was der Mensch selbst ist. Die Übertretung des Gesetzes folgt schließlich aus der Selbstliebe, die nur das Ihre sucht und das Wesen, den Besitz und die Fähigkeiten des Menschen für sich behält.²⁵ Und umgekehrt, das Gesetz fordert eine solche Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern das, was Gottes und des Nächsten ist, und sich selbst frei allen hingibt, sich in ihren Dienst stellt und ihnen zu eigen wird.²⁶ Dieses ist

²⁴ WA 10 II, 378, 15 - 380, 11.

²⁵ WA 10 II, 385, 14-17.

Luther zufolge hat Adam als vom Teufel Betrogener die Ehre Gottes geraubt und sich selbst angeeignet. Gerade dieser Ehrgeiz ist die Sünde, die sich den Menschen am allertiefsten eingeäzt hat. Mit anderen Worten ist die Erbsünde ihrem Wesen nach, daß man Gott die Ehre raubt. WA 10 I 1, 88, 19-22.

Siehe auch den Text in Anmerkung 30.

²⁶ WA 10 II, 387, 25 - 388, 2.

nach Luther der Inhalt auch der Goldenen Regel: Sie setzt die Umwandlung der das Ihre suchenden Selbstliebe zum uneigennützigen Lieben Gottes und des Nächsten voraus.²⁷ Somit enthält die Goldene Regel in Luthers Denken die Forderung der sogenannten reinen Liebe.

Es ist angebracht, noch zu betonen, daß die Forderung der Goldenen Regel als "natürliches und christliches Gesetz" in Luthers Denken keine der gefallenen Natur gemäß Forderung bildet. Sie setzt voraus, daß der Mensch sich aufgrund seiner gefallenen Natur selbst mehr liebt als jegliches andere, fordert aber die Hinwendung gerade dieser verfälschten Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen. Im Grunde genommen fordert sie somit die Verwandlung der gefallenen Menschennatur zu reiner und gerechter, der göttlichen Natur teilhaftiger Natur, denn nach Luther ist die Wandlung der das Ihre suchenden Selbstliebe in reine, Gottes Ehre und das Gute des Nächsten suchende Liebe Konsequenz der im Menschen in der Rechtfertigung geschehenden realen Veränderung.²⁸

Eine derartige Umwandlung hat Luther auch in seinen Gebotsauslegungen vorgenommen, da es zur Befolgung der Gebote der ersten Tafel gehört, daß Gott der armen und ihres eigenen Seins entleerten Seele zu eignen wird und sie Gottes gute Werke und Namen "in sich bekommt".²⁹ Gottes Namen kann nur der empfangen, der Gott ist oder wer der Göttlichkeit teilhaftig ist. Bevor der Mensch der Güter Gottes teilhaftig und ohne das neue Sein ist, auf dessen Haben der Empfang des Namens Gottes beruht, ist er all seiner Güte beraubt.³⁰ Gott das Gute zu rauben bzw. der Bruch

²⁷ Dies folgert daraus, daß Luther erst die Zehn Gebote in die Goldene Regel zusammenfaßt und zum Beschuß der Erklärungen sagt: "nichts yn dißen gepoten geleret ist, was der mensch yhm selb thun, lassen oder von andern begeren sol, sondern was er andern, gott und den menschen thun und lassen sol, das wyr es greyffen mussen, das die erfüllung stett ynn der liebe gegen andern und nit gegen uns, denn der mensch thutt, lesset und suchet yhm selb schon tzuviel, das nit zu leren, Bondern zu weren not ist. Darumb lebet der am aller besten, der yhm selb nichts lebet. Und der lebet am aller ergisten, der yhm selbs lebet, denn also leren die tzehen gepott, darauß man sihet, wie menschen wol leben, ia als eyn mensch niemand mag wol leben..." WA 10 II, 388, 8-16.

²⁸ Über Luthers Vergöttlichungslehre und die im Wesen des Menschen durch den Glauben geschehende Veränderung in Luthers Weihnachtspredigten von 1522 siehe Peura 1987, 488-491.

²⁹ Siehe Anmerkung 23.

³⁰ WA 12, 406, 27-31:

"Also seind auch alle glawbigen tailhaftig der gütter gottes, und haben alles was er

der Goldenen Regel im Gottesverhältnis hört erst dann auf, wenn der Mensch real Gottes und seiner Güter teilhaftig geworden ist. Diese Teilhaftigkeit beinhaltet natürlich, daß der Mensch bekennt, daß die Güter von Gott kommen.

Hierauf bezieht sich auch der Gebrauch des "Natur"-Begriffs in Luthers Theologie, der in der Forschung Interpretationsschwierigkeiten bereitet hat. Der Begriff "Natur" setzt zum rechten Verständnis immer irgendein Kriterium, z.B. "göttlich" oder "gottlos", "rein" oder "gefallen" voraus. Der Begriff "natürlich" bedeutet ferner eines von beiden, entweder etwas der göttlichen oder der gottlosen Natur Entsprechendes.

Der gefallenen Natur ist es zwar möglich, das von der Goldenen Regel geforderte Werk äußerlich zu verrichten, aber der innerliche Mensch ist außerstande, sich selbst gänzlich in den Dienst Gottes und des Nächsten zu stellen. Genauer gesagt kann der äußerliche Mensch mit Gesetzen und Strafen oder durch Versprechungen von Lohn und Ehre bzw. durch die Berufung auf ein der gefallenen Natur gemäßes eigennütziges Gewinnstreben dazu gezwungen oder verlockt werden, Gutes zu tun und böse Werke zu unterlassen. In dieser Weise fungiert das Gesetz in seiner sogenannten ersten bzw. gesellschaftlichen Aufgabe. Wo er äußerlich Gutes tut, sucht der Mensch dennoch zugleich das Seine und erfüllt also nicht die Forderung der Liebe.³¹ Die Scheinheiligen aber, die nicht zugeben wollen, daß ihre guten Werke innerlich Sünde sind, stellen zugleich Gott seine Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in Abrede und können ihn und seine Gnade nicht preisen. Somit rauben sie Gott die ihm gebührende Ehre und brechen das

hat, darumb müssen wir nach im genennet werden. Den namen gibt uns das neue wesen, wenn wir neue geborn werden, vorhyn sein wir der gütter aller beraubt, haben unsern namen von unserm vatter Adam her, der haist also 'Omnis homo mendax', den kennet got nit, darumb wie das ain ander prauh ist, so müssen wir auch ayn andern namen haben."

³¹ WA 10, 1 II, 52, 1-3, 6-10:

"Den eußerlichen menschen kan man mit gesetzen, straff, peyn, schand twingen, widerumb, mit gunst, gelt, eehre und lohn, locken, das er guttis thue unnd das bose lasse... Daher kompts, das die schrift schleust: alle menschen sind lugener, darumb das keyn mensch guts thutt unnd boßes lest, auß freyem gutten willwn, Bondermn cyn iglicher sucht das seyne, und thuts nit auß liebe der tugent. Denn wo nit hymell odder helle were, oder nit schand noch ehre, bo thette niemand guds."

Gesetz in ihrer Gottesbeziehung.³² Sie erscheinen nur als Heilige, sind aber in Wirklichkeit der göttlichen Natur nicht teilhaftig.

Im Stande der gefallenen Natur kennt der innerliche Mensch wohl die Forderung des Gesetzes, ist aber außerstande, in das Gesetz einzuwilligen. Er kann auch nicht dazu verlockt und gezwungen werden, freiwillig, freudig und selbstlos das zu tun, was er tun sollte.³³ Obgleich die Goldene Regel dem Menschen ins Herz geschrieben ist, willigt er dennoch innerlich nicht in deren Forderung ein. Wo er äußerlich gute Werke tut, ist er innerlich widerspenstig und unwillig und im Grunde ein Feind des Gesetzes. Weil er das Gesetz in seinem Gewissen kennt, es aber zugleich haßt, hat er ständig ein "schweres" Gewissen, wie Luther sagt.³⁴ Das Gesetz, das fordert, daß der Mensch sich selbst gänzlich Gott ausliefert und nach seinem Willen lebt, macht die ganze Welt der Sünde untertan, gerade indem es die Unwilligkeit und Unfähigkeit des Herzens Gott und den Nächsten zu lieben aufzeigt.³⁵ Hier handelt es sich um den zweiten bzw. theolo-

³² WA DB 7, 34:

"Gottis ist die ehre, die nehmen yhm alle werck heyligen."

WA DB 7, 36:

"...wir sollen die sund erkennen, die uns got schult gibt ynn seynem gesetz auff das er also warhaftig und recht bekennet werde. Aber disem erkentnis zancken die werckheyligen mit got, unnd wollen yhre werck nicht sund seyn lassen, und mus also gott yhr lugener, und ynn seynen wortenn gericht seyn, Denn sie sehen nur die groben werksund an, und nicht die tieffe heubt erbsund, daryn die natur empfangen, geporn ist und lebet... So wil nu Paulus, das ... der sund bekenntnis preyset gott und seyne gnade. Also bleybt got warhaftig und alle menschen lugenhaftig die solchs nicht bekennen wollen, und yhr unglaub macht gottis glawb nicht zu nicht."

³³ WA 10 I 2, 52, 3-5; 52, 33 - 53, 2:

"Aber den ynnerlichen kan niemandt tzwingen noch locken, das erß freywillig auß lautter lust umbsonst thu, was er thun sol..."

"...der ynnerlich mensch, das hertz, der geyst, der wille, wilchernymmermehr kan unterthan seyn dem gesetz, ob er wol angepunden ist mit dem gewissen, unnd fület das gesetz."

³⁴ WA 10 I 2, 52, 16-21:

"der eußerlichere mensche, der ist mitt gesetzen unnd furcht, des todts, der hellen, der schande odder mit locken des hymels, des lebens, der ehre, gepunden, ... er geht ynn eußerlichem scheyn guter werck unnd ist tzumal eyn frummer schalck, aber er thutts ungern unnd mit unlustigem herten, ist dem gesetz feynd und hatt davon eyn schwer gewissen."

³⁵ WA 11, 187, 29 - 188, 4:

"Sic dicit "Praecipuum mandatum est, ut diligamus deum ex toto corde, hoher werck und gebot non potest dari vel ab ipso deo". Auditis quidem "ex toto corde", "ex tota" etc. hoc est, das ein mensch gar und gantz sich ergeben sol, deum facere sinat, quicquid

gischen Gebrauch des Gesetzes, über den Luther viel in verschiedenen Zusammenhängen geschrieben hat. Auch die Forderung der Goldenen Regel kann vom Menschen selbst nicht erfüllt werden, und darum hat sie die Aufgabe, zu zeigen, daß nur Christus ihm helfen und ihn von Sünde und Tod erlösen kann.³⁶

5. Glaube als Erfüllung der Goldenen Regel im Gottesverhältnis

Die innerliche Erfüllung der Goldenen Regel setzt also die Liebe voraus, in der der Mensch sich selbst ganz Gott und dem Nächsten ausliefert. Äußerlich tritt diese Liebe als Lob und Preis Gottes und in guten Taten am Nächsten zutage. Unermüdlich betont Luther, daß man Gott keine guten Werke tun kann. Ihm schuldet der Mensch Dank und Ehre, wohingegen dem Nächsten alle guten Werke gebühren. Dieses ist auch Luthers Auslegung des eingangs erwähnten Prinzips "Suum cuique". Wenn man Gott lobt und ehrt und dem Nächsten in jeglicher Weise dient, empfängt jeder, was ihm zukommt.

Luther zufolge kann nur der Glaube Gott das geben, was ihm zukommt bzw. die Erfüllung der Forderung der Goldenen Regel in die Gottesgemeinschaft einbeziehen. Dies geschieht folgendermaßen: Gott kann nicht gelobt und gepriesen werden, wenn er nicht geliebt wird. Die Voraussetzung für

eius volunti placeat, ym zu libe alles thun, reden und schweygen, "ex toto corde, anima et viribus" sit illud, quicquid sit et quomodo cunque disposuerit sive per mortem, sive afflictiones. Per hanc legem concluditur totus mundus sub peccato. Ibi videmus ut in speculo, quid simus, quomodo deum diligamus. Nemo servavit unquam minimum de hoc mandato."

³⁶ WA 10 III, 261, 6-11.

In diesem Zusammenhang wird nicht genauer auf die verschiedenen Aspekte des theologischen Gebrauchs des Gesetzes eingegangen. Haikola (1981, 108-109) gibt zu bedenken, daß zum geistlichen Gebrauch des Gesetzes nach Luther nicht bloß das Aufzeigen der Sünde und das Führen zu Christus gehört, sondern auch die freie Gesetzesbefolgung des Christen, was man im orthodoxen Luthertum als den dritten Gebrauch des Gesetzes zu bezeichnen begonnen hat.

Die Aussage über den dritten Gebrauch des Gesetzes als Anleitung des Christen zu Werken des Gehorsams verdunkelt jedoch die zentrale Auffassung Luthers, daß der im Christen anwesende Heilige Geist bzw. die Liebe selbst beginnt, das Gesetz zu erfüllen. Sofern der Christ Gott gefällige gute Werke tut, übt der Heilige Geist sie in ihm und mit ihm zusammen aus. Zugleich aber bleiben der erste und der zweite Gebrauch in Kraft.

die Gottesliebe wiederum ist die Kenntnis Gottes und seiner guten Gaben.³⁷ Obwohl der Mensch von Natur aus das für einen Gott hält, von dem er alles Gute erwartet, reicht diese natürliche Gotteserkenntnis nicht aus, um Liebe und Dank dem wahren Gott gegenüber hervorzubringen, weil die Vernunft nicht imstande ist, den rechten Gott zu finden und zu ehren. Es ist ihr nämlich unbegreiflich, daß Gott unter solchen Eigenschaften zu erkennen ist, die nach der natürlichen Anschauung nicht für Gott gültig sein können: "wer ynn Christum glewbt, der muß reyctum unter armutt, ehre unter schmach, freude unter betrubniß, leben unter dem todt erkennen und behalten durch den glawben".³⁸ Nur der Glaube erkennt in Christus Gott, der voller Gnade und Liebe zum Menschen ist.

Rechte Erkenntnis Gottes und Christi ist es noch nicht, daß man glaubt, Christus sei irgendjemandem gnädig, besonders heiligen Menschen, nicht aber mir. Ein solcher Glaube kennt noch nicht Christi Liebe zum Sünder und hat keine Liebe zu Christus. Aber ein Glaube, der glaubt, daß Christus gerade mir gnädig ist, bewirkt, daß Christus mir lieb wird und im Herzen süß schmeckt. Einem solchen Glauben folgt unbedingt auch der Heilige Geist, der in uns die Liebe und alles Gute bewirkt. Liebe und gute Werke folgen gerade deshalb von selbst aus dem Glauben, weil dieser die Anwesenheit des Heiligen Geistes voraussetzt. Dieser Glaube bewirkt die Verehrung und das Lob des rechten Gottes. Im Glauben erkennt und anerkennt der Mensch Gottes Gnade und Werk in sich selbst, liebt und preist dieses und lehnt sich selbst und seine eigenen Werke ab, verachtet und richtet sie.³⁹

Dieses Lob der von Gott gegebenen Gaben ist Luther nach nur dort möglich, wo Christus geistlich anwesend ist.⁴⁰ Es ist gerade das gelobte

³⁷ WA 11, 188, 7-8; 29-30.

³⁸ WA 10 I 2, 26, 29 - 30, 4:

"Hette Christus wie eyn weltlicher konig prechtlich eyngeritten, So were der scheyn unnd die wort der vornunfft und natur eben und gemeß geweßen, und es hette sich gefulet ynn den augen, wie die wort lautten, aber damit were keyn glawb da blyben. Albo gethet es, das wer ynn Christum glewbt, der muß reyctum unter armutt, ehre unter schmach, freude unter betrubniß, leben unter dem todt erkennen und behalten durch den glawben, der ynn gottis worttem hanget und solchs gewartet."

³⁹ WA 10 I, 2, 24, 3 - 25, 29.

⁴⁰ WA 10 I 2, 89, 20-28:

"denn wo Christus nit ist geystlich, da ist noch keyn lob. Wo er aber lobet und singet,

Werk Gottes, daß er uns den Glauben und den Heiligen Geist gegeben hat und mit dem Glauben Christus selbst so daß alles, was Christus hat, jetzt auch dem Menschen gehört. Christus hat seinerseits alles das auf sich genommen, was des Menschen ist. Erst von diesem Gedanken des "fröhlichen Wechsels" her wird Luthers Auffassung über die Selbstverachtung und Verwerfung der eigenen Werke verständlich. Sie alle sind Sünde und Feindschaft gegen Gott, die sich Christus aufgebürdet hat. Sich selbst aber setzt er an deren Stelle als Gerechtigkeit, Weisheit, Heil und Erlösung und gibt ebenso seinen Geist, der Liebe ist.⁴¹ Der Glaube, in welchem Christus anwesend ist, schließt eine Auffassung über Gott ein, die zusammen mit Liebe, Dank und Lob vom Gesetz gefordert wird.

6. Das heilschaffende Werk Christi als Erfüllung der Goldenen Regel

Auch das Kommen Christi in das Herz des Menschen wird von Luther als Erfüllung der Goldenen Regel verstanden. Wenn Christus als Gerechter, Retter und Erbarmer kommt und von Sünde, Tod und Hölle erlöst, macht er auch den Menschen gerecht und selig. Die Gerechtmachung des Menschen ist auf Seiten Christi reine Feindesliebe, denn bevor er kommt, sind alle in ihrem Herzen seine Gegner. Wo er aber kommt, gibt er alles, was er hat, und was er selbst ist, um die Sünden der Menschen zu bedecken, Tod und Hölle zu überwinden und um die Menschen selig zu machen.

Gerade indem er den Menschen rechtfertigt, erfüllt Christus die Forderung der Goldenen Regel: Jeder will nämlich aus Herzensgrund, daß ein anderer für seine Sünden eintritt, sie auf sich nimmt und sie so bedeckt, daß sie nicht mehr das Gewissen quälen, ferner ihn vom Tode befreit und ihn aus der Hölle erlöst. Jeder wäre nämlich gern frei von Tod, Hölle und Sünde und hätte gern ein frohes und freies Gewissen vor Gott. Christus tut und schenkt dies alles unter Befolgung des Gesetzes der Liebe.

da ist er geystlich. Albo ertzwingt dißer spruch (Rm 15,9), das die heyden sollten ynn Christum glewben und yhn haben, wilchs ist die barmhertigkeit gottis haben ... Nu ist lob nichts anders denn bekenntniß der empfangen guter ..."

⁴¹ WA 10 I 2, 2-15.

Wenn er nämlich selbst von Tod, Sünde und Hölle umgeben wäre wie wir, hätte er auch gewollt, daß ihm jemand herausgeholfen, seine Sünden getragen und ein gutes Gewissen geschenkt hätte. So geschieht es allen, die an Christus glauben und seinen Namen um Hilfe anrufen bzw. ihn für den Retter und Heiland halten.⁴² Christus hat also das Gesetz nicht nur in seinem eigenen Leben und Kreuzestod erfüllt, sondern er erfüllt es fortwährend im Glauben und "fröhlichen Wechsel", wenn er mit allen seinen Gaben anwesend ist und die Sünde des Menschen auf sich nimmt. Somit tut er das, was das Sich-Versetzen in die Lage des Nächsten und das Aufhelfen des sündigen Menschen voraussetzen.

7. Teilhaftigkeit an göttlicher Liebe - Der Christ als Befolger der Goldenen Regel

Der Glaube, durch den Christus anwesend ist, befreit von der durch das Gesetz aufgezeigten Schuld und schenkt Teilhaftigkeit an Gottes Natur, aber die Neigung zum Bösen bleibt dennoch sowohl in der Seele als auch im Körper. Die Tätigkeit des Glaubens besteht also darin, den Menschen ständig von dem verbleibenden Bösen zu reinigen.⁴³ Da Christus durch den Glauben im innerlichen Menschen wohnt, steht dieser unter Christi Verfügungsgewalt. Hieraus folgt jedoch nicht, daß der äußerliche Mensch freiwillig Christus nachfolgt. Der innerliche und der äußerliche Mensch sind einander so entgegengesetzt, daß beide außerstande sind, das zu tun, was sie wollen. Mit anderen Worten, im Christen herrscht ein Zwiespalt zwischen der auf eigenen Vorteil bedachten und der uneigennützigen Liebe. Da Christus jedoch den innerlichen Menschen beherrscht, muß der äußerliche Mensch nachkommen, darein willigen, daß der Geist das Fleisch bzw. den alten Menschen kreuzigt, der somit Kreuzträger werden muß.⁴⁴

Der Christ trägt in seinem Leben ständig das Kreuz, da er unter Einhaltung der Goldenen Regel Christi Beispiel zu folgen sucht. Zumeist

⁴² WA 10 I 2, 42, 7 - 43, 7.

⁴³ WA 10 I 1, 52, 9-17.

⁴⁴ WA 10 I 2, 56, 17 - 57, 5.

gebraucht Luther die Goldene Regel, um zu zeigen, wie der Christ seinem Nächsten ebenso tun soll, wie Christus ihm getan hat. In seiner Darstellung des Christen als Nachfolger des Beispiel Christi legt Luther den Sachverhalt mit Hilfe der Synekdoche dar, d.h. er läßt eine Tatsache mitteilen, die Gesamtheit ausdrückt und die sich faktisch nur teilweise realisiert. Die für den Nächsten eintretende Liebe realisiert sich nämlich nicht in ihrer ganzen Fülle, bevor der Glaube sein Werk getan und die Sünde gänzlich aus dem Weg geräumt hat. Trotzdem sagt Luther über die Liebe: "Der Glaube bringt dem Menschen Christus samt seiner Güter zu eignen; die vom Glauben erbrachte Liebe wiederum gibt den Menschen samt seiner Güter dem Nächsten." Eine solche sich selbst schenkende Liebe befiehlt nicht, irgendwelche bestimmten Werke zu tun und gewisse andere ungetan zu lassen, sondern sie fordert, dem anderen mit allen seinen Fähigkeiten und Gaben dienstbar zu sein, wo dieser dessen bedarf, ganz gleich, welcher Art die aus der Liebe quellenden guten Werke auch sein mögen.⁴⁵

Die sich selbst schenkende Liebe ist ihrem Wesen nach gerade ein ständiges Sich-Versetzen in die Lage des anderen. Luther schreibt: "So soll ein jeder den anderen, auch den Feinden, so lieben und ihnen dienen, leben, sprechen, tun, zuhören, leiden und für sie sterben, daß er Hand, Mund, Auge, Fuß und gar Herz und Sinn des anderen ist. So soll der Mann seiner Frau und seinen Kindern, die Frau ihrem Mann, die Kinder ihren Eltern, das Gesinde ihrem Herrn und der Herr seinem Gesinde, die Obrigkeit den Untertanen und die Untertanen der Obrigkeit tun." Dieses sind nach dem Reformator die rechten christlichen und natürlichen guten

⁴⁵ WA 10 I 2, 38, 7-23:

"Nu fragistu villeycht, wilchs denn die gute werck sind, die du deynem nehisten thun sollt, Bo antwort sichts, das sie keynen namen haben ... Darumb haben sie keynen namen, das sich nitt eyn unterscheyd erhebe und szucklich sich teylen, das du ettliche thuest unnd ettliche nicht thuest, Bondernn du gantz und gar sollt dich yhm ergeben, mit allem, das du vormagist ... Albo ist nit das deyn gult werck, das du eyn almoßen gibst odder bettist, Bondern wenn du deynem nehisten dich gantz ergibst, und yhm dienist, wo er deyn darff und vormagst, es sey mit almoßen, beten, erbeytten, fasten, radten, trosten, leren, vormanen, straffen, entschuldigen, kleyden, speyßen, zuletzt auch leyden unnd sterben fur yhn."

Werke, die unaufhörlich, an jedem Ort allen Menschen getan werden sollen.⁴⁶

Das fortwährende Sich-Versetzen in die Lage des anderen ist nach Luther also die der göttlichen Natur entsprechende Liebe.⁴⁷ Darin sind sowohl äußerliche Liebeswerke wie auch die innerliche Liebe enthalten, in der selbst die eigene Gerechtigkeit in den Dienst des Sünder gestellt wird. Wo die Gerechtigkeit dem Nächsten zu Dienst ist, haßt man zugleich dessen Sünde und liebt ihn selbst so, daß dessen Sünde mit der eigenen Gerechtigkeit bedeckt wird. "Ein rechtes und christliches Werk ist es, daß man ebenso tief in den Schlamm des Sünder sinkt und sich hineinwühlt, wie dieser darinnen steckt, dessen Sünde auf sich nimmt, sich mit ihm zusammen dort herauswälzt und genauso handelt, als sei die Sünde des Nächsten die eigene. Er soll getadelt werden, und man soll sich ernst zu ihm stellen, aber er darf nicht verachtet, sondern soll herzlich geliebt werden." Wo er für den Sünder zu Gott betet, macht sich der Christ die Sache des Sünder zu eigen und dient diesem mit seiner eigenen Gerechtigkeit bzw. bedeckt dessen Sünde vor Gott.⁴⁸ Luther rät seinen Gemeindegliedern, die Sünden des Nächsten auch äußerlich so zu bedecken, daß auch, wenn dieser unter vier Augen zur Rede gestellt wird, die Sache nicht anderen zur Kenntnis gebracht wird. So tut ja auch Christus, wenn

⁴⁶ WA 10 I 2, 41, 7-14.

⁴⁷ Dies äußert sich Luther auch explizit in einigen Texten aus den Jahren 1518 und 1520. WA 1, 502, 19-22:

"Charitas enim est, quae conseruat quae sunt aliorum, et prius inscipit quid sibi velit fieri, ut sic faciat proximo, ideo enim dominus addidit dicens: Haec enim est lex et prophetae sola charitate implentur, ideo si est lex naturae est naturae sanae et incorruptae, quae idem est cum charitate."

WA 5, 435, 23-28:

"Contra boni viri et opprobrium proximi non admittere, extinguere, contraria praedicare, tueri, et si non potest tueri, excusare aut saltem dolere et compati etiam inimico et malo, sic etiam sibi quisque fieri vellet. Ita non modo non nocebit aut malum faciet proximo, sed etiam bene faciet, sive sit amicus sive inimicus, ut est substantia Christi..."

⁴⁸ WA 10 III, 219, 2-6:

"Aber das weren recht christlich werck, wenn du dich der sünder annamst und gingest in dein kemmerlin und battest gott mit ernst und sprachest: Ach mein gott, von dem hör ich das, der leit in der sünd, der ist gefallen ach herr hilf im wider usf. Also namstu dich sein an und dientest im."

WA 10 III, 219, 26-27:

"Also solt ir euch auch haben zu den sünderen innwendig das hertz in dienst, ußwendig die zungen in ernst."

Über das Gebet als Anwendung der Goldenen Regel siehe auch Forsberg 1988, 40-41.

er schweigt und unsere Sünden bedeckt, obgleich er uns in Schande bringen und mit Füßen treten könnte.⁴⁹

Im christlichen Leben und in der Befolgung des Beispiels Christi geht es schließlich in der Weise um das Lieben des Sünder und das Hassen der Sünde, daß ein Unterschied zwischen dem Menschen und seiner Sünde gemacht wird, wenn man die Sünde ausrotten, aber den Menschen erhalten soll. Dann verachtet man niemanden, sondern empfängt die Menschen offen, pflegt gern Umgang mit ihnen, hilft auf alle Weise von der Sünde fort und tut nichts anderes als nur das, was man von anderen getan haben möchte, wenn man in derselben Lage wäre. Die Anwendung der Goldenen Regel führt also dazu, den Menschen von der Sünde zu befreien, da jeder gut und sündlos sein möchte. So trachtet man nach Luther in christlicher Liebe und christlichem Wandel nicht danach, gute, gerechte und heilige Menschen zu finden, sondern aus Armen, Schwachen und Kranken Gute, Gerechte und Heilige zu machen⁵⁰, ganz so wie Christus es jedem Christen getan hat.

8. Zusammenfassung

In seiner eigenen Auslegung der Goldenen Regel knüpft Luther deutlich an die Interpretationsweise an, die in der augustinisch-franziskanischen Tradition gepflegt wurde, wonach die Goldene Regel als das Anweisung aufgefaßt wurde, sich in die Lage des Nächsten zu versetzen und dementsprechend zu handeln, wie es die Lage des anderen voraussetzt. In Luthers

⁴⁹ WA 10 III, 17-28:

"Also lerent hye, das man den nechsten such wie ein verloren schaff, sein schand mit unserer eer decke, und unser frummkit sey ein deckel seiner sünd. Darumb ihr männer: wo ir zusammen kompt, so hawt nit die leüt zum bencken und macht dem ein soliche naßen, hawt dem die fersen also und verkauffent lebendich fleysch. Also auch ir weyber: wenn ir zusammen kommen, so decken die schand zu und machent nitt wunden die ir nitt heylen kunnen. Kommestu dartzu in einer stuben, so würff deynen rock uff beyde, und also schleüß die thür zu. Ursach: dann also woltestu das man dir thun sollt. Darnach wenn du es in geheym haltest, sonymm sye hindennach für dich und liße in den text wol, und lassz es darnach bey dir bleiben. Also thut auch Christus, der schweiget still und decket unser sünd. Er kündt uns auch wol zu schanden machen und mit füssen uff uns lauffen."

⁵⁰ WA 10 I, 2, 68, 19 - 69, 20.

Denken bekommt die Forderung der Goldenen Regel jedoch ein stark kreuzestheologisches Gepräge, denn eine rechte Anwendung der Goldenen Regel ist erst möglich, wenn sich die Liebe auf den Sünder, Verachteten, Armen und Nichtigen richtet. Dieses trifft genausogut für die Liebe zu dem unter seinem Gegenteil verborgenen Gott zu, der ohne die majestätische Form Mensch wird, wie auch für die Liebe zu den hilfsbedürftigen Nächsten. Solche Liebe kann im Menschen nicht bestehen, wenn er nicht die das Ihre suchende Liebe aufgibt, die ihn dazu bringt, sowohl Gott als auch Menschen auszunutzen. Nach Luther enthält die Goldene Regel die Forderung nach einem Richtungswechsel der Liebe, was zugleich das Neuwerden des Wesens des ganzen Menschen voraussetzt. Obwohl der Mensch zeit dieses Lebens nicht völlig neu werden kann, beginnt in ihm dennoch durch den Glauben eine Erneuerung, welche die Partizipation an der göttlichen Natur und an Gottes Gütern ist. Nur der Glaube, in dem Christus und sein Geist sowie alle seine Gaben real anwesend sind, ermöglicht rechte Gotteserkenntnis, d.h. den Glauben an seine Güte. Wo Gott für den einzigen Guten gehalten und gelobt wird, tut der Mensch Gott das, was dieser von ihm erwartet. Wenn der Mensch keine göttliche Natur hat, die reine Liebe ist, raubt er Gott die ihm gebührenden Güter und macht sich somit selbst zu Gott.

In der Liebe gibt der Christ dagegen seine göttliche Form zugunsten seines Nächstens auf, versetzt sich in die Lage aller und macht sich zu deren Diener. Dieses geschieht in ihm durch den anwesenden Heiligen Geist bzw. durch Gottes Liebe. Da er im Glauben der göttlichen Gerechtigkeit teilhaftig ist und diese in der Liebe wieder um seinem Nächsten weitergibt, ist der Christ ein Christus seines Nächsten und tut diesem, wie Christus ihm getan hat, d.h. tritt an dessen Stelle und tut alles, was er an sich selbst getan haben möchte, wenn er jener andere wäre.

QUELLEN

- WA 10 I 1 - Weihnachtspostille 1522.
 WA 10 I 2 - Adventspostille 1522.
 WA 10 II - Betbüchlein 1522.
 WA 10 III - Predigten des Jahres 1522.
 WA 11 - Predigten des Jahres 1523.
 WA 12 - Epistel S. Petri gepredigt und ausgelegt 1523.
 - Predigten des Jahres 1523.
 WA DB 7 - Das Neue Testament 1522.
 StA 1 - Vorrede zum Römerbrief 1522.
 StA 3 - Von weltlicher Oberkeit 1523.
 WA 5 - Operationes in psalmos 1519-1521.
 WA 1 - Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo

LITERATUR

Althaus, Paul

1965 Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh.

Borgen, Peder

1966 Den såkalte gyldene regel. - Norsk teologisk tidsskrift 67, 129-146.

Dihle, Albrecht

1962 Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen.

Forsberg, Juhani

1988 Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Lutherin rukousteologian peruslähtökohta. - Rukous ja jumalanpalveluselämä. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1988. Toim. Tapio Lampinen. STKSJ 162. Helsinki. S. 29-41.

Haikola, Lauri

1967 Luther und das Naturrecht. - Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517 - 1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Göttingen. S. 126-134.

1981 Usus legis. 2. Auflage. SLAG A 20. Helsinki.

Laulaja, Jorma

1981 Kultaisen säännön etiikka. Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi. MESJ 32. Helsinki.

Mannermaa, Tuomo

- 1983a **Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan.** Porvoo-Helsinki-Juva.
- 1983b **Lutherin oikeusajattelu ja sen vaikutus Suomessa.** - Luther ja yhteiskunta. Toim. Eeva Martikainen. STKSJ 136. S. 51-65.
- 1989 **Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung.** Zum ökumenischen Dialog. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge Band 8. Hannover.

Martikainen, Eeva

- 1985 **Doctrina evangelii. Luterilainen oppikäsitys ja sen tulkinta.** STKSJ 143. Helsinki.
- 1987 **Oppi - metafyisiikka vai teologia?** Lutherin käsitys opista. STKSJ 156. Helsinki.

Olsson, Herbert

- 1971 **Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie.** Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianaes upsaliensia 10. Uppsala.

Peura, Simo

- 1987 "Sana tuli lihaksi, jotta liha tulisi sanaksi". Lutherin joulun theologian vanhakirkollinen teema. TAIK 92, 484-494.

Reiner, Hans

- 1974 **Die Grundfragen der Sittlichkeit.** 2. durchgesehene und stark erweiterte Auflage von Pflicht und Neigung. Meisenheim am Glan.

Schloemann, Martin

- 1961 **Natürliches und Gepredigtes Gesetz bei Luther.** Berlin. Diss.

Wolf, Ernst

- 1954 **Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem.** München.

OPUS OPERATUM

Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?

1. Opus operatum oder Glaube? Eine veralterte kontroverstheologische Alternative

In der Reformationsforschung ist häufig die These vertreten worden, daß einer der Hauptunterschiede Luthers zur mittelalterlichen katholischen Tradition im unterschiedlichen Verständnis der Sakramentenlehre liegt. Traditionell sind die hervorstechendsten Alternativen dieser Gegenüberstellung folgendermaßen dargestellt worden: Während die scholastische Theologie lehrte, daß die Sakramente dem Empfänger *ex opere operato* Gnade verleihen, hat Luther seinerseits die Meinung vertreten, daß das Sakrament nicht an sich rechtfertigt, sondern allein der Glaube des Empfängers. Schon zu Zeiten der Reformation war man sowohl auf katholischer wie auch auf evangelischer Seite davon überzeugt, daß die Differenzen in der Sakramententheologie durch die erwähnte Alternative ausgedrückt werden sollten: *ex opere operato* oder *Glaube*. Klassisch ist die Definition des Unterschieds zwischen der katholischen und der reformatorischen Sakramentenlehre, die das Konzil von Trient bietet: "Si quis dixerit, per ipsa novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: an.s."¹

Mancherorts lebt diese Anschauung in der katholischen Theologie noch weiter, besonders in vielen traditionell denkenden schultheologischen Lehrbüchern. Beispielsweise der weltweit vielgelesene Ludwig Ott behauptet

¹ DS 1608.

nach kontroverstheologischer Manier: "Während die Reformatoren nur eine subjektive, psychologische Wirksamkeit der Sakramente anerkennen, insofern sie im Empfänger den Fiduzialglauben wecken und stärken, lehrt die katholische Kirche auch eine objektive, d.h. von der subjektiven Disposition des Empfängers und des Spenders unabhängige Wirksamkeit."²

Auch auf evangelischer und besonders protestantischer Seite war lange eine entsprechende Anschauung über die Inkommensurabilität zwischen der scholastischen *opus operatum*-Lehre und der lutherischen Glaubensgerechtigkeit vorherrschend. Obwohl die ökumenische Forschung viel neues Licht auf dieses Problem hat werfen können, lebt der dargestellte Antagonismus immer noch zäh weiter.

Beispielsweise behauptet der bekannte Erlanger Systematiker *Friedrich Mildenberger* noch in seiner vor einigen Jahren erschienenen Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften, daß die Sakramente der reformatorischen Denkweise zufolge nicht - und mithin anders als in der katholischen Theologie - *ex opere operato* wirken. Die Reformatoren haben den Gedanken über die objektive Wirkung des Sakraments durch die Hervorhebung des subjektiven Sakramentsempfangs ersetzt. "Das Wort wäre ein bloßer Schall, würde es nicht aufgenommen und verstanden. So will auch das Sakrament aufgenommen und verstanden werden. Darum kann es nicht ein *ex opere operato* wirksames Sakrament geben. Denn hier wird nicht etwas am Menschen vollzogen, woran er nur rein passiv beteiligt ist. Wie das Hören zugleich seine Aktivität voraussetzt, so auch der Empfang des Sakramentes."³

Eine entsprechende Auslegung vertritt z.B. auch der dänische Reformationsforscher *Leif Grane*. In seinem bekannten Augustana-Kommentar sagt er über Luthers Verhältnis zur katholischen Sakramentenlehre: "Wenn es Luther so sehr daran lag, die Bedeutung des Glaubens im Zusammenhang mit der Taufe hervorzuheben, so liegt das natürlich an seiner Auseinander-

² Ott 1970, 394-395.

³ *Mildenberger* 1983, 93. Siehe auch S. 42: "Doch wo und wann es Zeit zum Glauben ist, das bestimmt Gott selbst; der Hl. Geist wirkt den Glauben, ubi et quando visum est Deo (CA V, 2, 58). Sicher soll dieser Vorbehalt auch anzeigen, dass die Sakramente nicht, wie das der Katholizismus seinerseits behauptete, *ex opere operato*, also durch den bloßen Vollzug, wirksam sind."

setzung mit der römischen Lehre von dem Wirken des Sakramentes *ex opere operato*.⁴

Um genau erkennen zu können, was für eine geschichtliche Basis die erwähnte kontroverstheologische Alternativkonstellation in Luthers Theologie selbst hat, muß erst ein kurzer Überblick über die scholastische Anschauung hinsichtlich der Wirkung der Sakramente gegeben werden.⁵

2. Grundzüge der scholastischen *opus operatum*-Lehre

Der für die scholastische Sakramentenlehre wichtige Begriff des *opus operatum* entstammt ursprünglich dem Bereich der Soteriologie. Im Mittelalter, besonders in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wurden bei der Auslegung der Bedeutung von Christi Tod das erlösende Werk (*opus operatum*) des am Kreuz gestorbenen Christus und die Tat jener Menschen, die ihn zu Tode brachten (*opus operantis*), voneinander unterschieden. Bald fand dieses Begriffspaar Anwendung auf die Sakramententheologie, wo es allmählich zu einem festen Bestandteil der katholischen Lehre wurde. Mit beiden Begriffen sollte expliziert werden, wie die im Sakrament anwesende Gnade wirkt. In diesem Zusammenhang bedeutet *opus operatum* die aufgrund der sakralen Handlung bzw. des "vollbrachten Werkes" (*ex opere operato*) sich vollziehende Wirkung des Sakraments, wohingegen *opus operantis* die subjektive Wirkung des Sakramentsspenders oder -empfängers, d.h. die auf dem "Werk des Handelnden" beruhende Wirkung (*ex opere operantis*), bezeichnet.

Im Zusammenhang mit der *opus operatum*-Lehre wurde in der scholastischen Theologie ein Unterschied zwischen der Wirkung der Sakramente des Alten und des Neuen Bundes gemacht. Die "Sakamente" des Alten Bundes, z.B. die Beschneidung, vermittelten *ex opere operantis* Gnade. Deren Wirkung war also vom "Werk des Ausübenden" bzw. von der subjektiven Disposition (Haltung, Vorbercitung, Eingliederung) des Verwalters oder Empfängers des Sakraments abhängig. Die Sakramente des Alten Bund-

⁴ Grane 1970, 75. Siehe auch S. 52.

⁵ Zum folgenden siehe z.B. Finkenzeller 1980, 97-103, 195-209; Landgraf 1951; Pfür 1970, 45-64; Seeberg 1953, 512-517; Semmelroth 1957, 1184-1186.

es vermittelten dem Empfänger entsprechend "seiner guten inneren Absicht" (bonus motus interior) Gnade.

Die von Christus eingesetzten Sakramente des Neuen Bundes hingegen wirken *ex opere operato*, als "vollzogenes Werk", d.h. unabhängig von der subjektiven Intention des Sakramentsspenders oder -empfängers. Beispielsweise der Definition von Bonaventura zufolge "rechtfertigen die Sakramente des neuen Gesetzes und geben Gnade ex opere operato als solche" (*sacra-menta novae legis iustificant et gratiam conferunt ex opere operato per se*).⁶ Das Tridentinum hat später die *ex opere operato*-Lehre in der oben dargestellten Weise definiert.⁷

Es war die tiefgreifendste Absicht der scholastischen Theologie, mit Hilfe der Lehre vom *opus operatum* die Gnadenwirkung des Sakraments von der subjektiven Disposition des Menschen, sowohl des Spenders wie des Empfängers, abzulösen. Die Intention des das Sakrament spendenden Priesters hat keinen Einfluß auf die Gnadenübermittlung, denn er agiert ausschließlich als Vertreter Christi, und sein Tun hat somit keinerlei verdienstvolle Bedeutung (*causa meritoria*). Der Empfänger des Sakraments soll sich allerdings auf den Empfang zurüsten, aber auch er hat mit diesem Tun keinen verdienstvollen Einfluß auf den Gnadenempfang. Mit der Bindung der Sakramentswirkung an die äußerliche Handlung will man zugleich hervorheben, daß das Sakrament real wirksam ist und seine Bedeutung nicht allein verkündigend, darstellend, stärkend und kognitiv ist - wie man katholischerseits oftmals über den Lehrinhalt der Reformation gemeint hat.⁸ Dem "vollzogenen Werk" (*opus operatum*) der sakralen Handlung kommt gerade als äußerliche Amtshandlung gnadenspendende Wirkung zu.

Obwohl dem Sakrament also nach klassischer katholischer Lehre als "vollzogene Handlung" Gnadenwirkung zukommt, bedeutet dies allerdings nicht, daß der subjektiven Intention des Empfängers keine Bedeutung beigemessen würde. Schon das Konzil von Florenz lehrte in seinem Dekret *Pro Armenis*, daß die von Christus eingesetzten Sakramente einerseits wohl "Gnade enthalten" (*continent gratiam*), diese aber andererseits ausgesprochenmaßen denen zuteil werden lassen, die sie "würdig empfangen" (*digne*

⁶ Seeberg 1953, 516.

⁷ DS 1608.

⁸ Vgl. z.B. Ott 1970, 394; Semmelroth 1957, 1185.

suscipientibus).⁹ Damit das Sakrament *ex opere operato* wirksam sein kann, ist auch das *opus operantis* des Empfängers notwendig. In der katholischen Tradition bedeutet dies, daß der Mensch keinen bewußten Vorsatz zu sündigem Handeln gefaßt haben darf, d.h. der Empfänger darf dem Empfang des Sakraments keinen absichtlichen "Riegel vorschieben" (*non ponere obicem*). Ein solcher *obex* kann beispielsweise in dem Bewußtsein bestehen, sich im Stande der Todsünde zu befinden oder einen überlegten Vorsatz zu sündigem Handeln gefaßt zu haben.

Einerseits zielt also die katholische *ex opere operato*-Lehre auf den Erweis dessen ab, daß die Sakramente "wirksame Zeichen der Gnade" (*signa efficacia gratiae*) sind, deren Wirkung von der subjektiven Intention des Empfängers unabhängig ist. Andererseits will man mit der Forderung, daß der Empfänger der Wirkung des Sakraments keinen "Riegel" (*obex*) vorschieben darf, die obige Akzentsetzung ausbalancieren, gerät aber zugleich zweifellos in Spannung dazu.

Diese Spannung zwischen objektiver Wirkung und subjektiver Intention des Empfängers ist in der katholischen Theologie traditionell durch die Differenzierung des Kausalitätsbegriffs zu klären versucht worden. Der verdiensthafte Grund bzw. die *causa meritoria* der sakramentalen Gnadenwirkung ist das im Sakrament verborgene anwesende Heilswirken Christi (*opus Christi*). Diese Akzentuierung bindet das Sakrament an dessen Stifter, d.h. an Gott, und verhindert somit, daß es unter der Obhut der Kirche zu einem "magischen" Mirakel wird.¹⁰ Die äußerliche, sinnenfällige Handhabung der Sakramente ist die *causa instrumentalis* für die Wirksamkeit der Gnade, wohingegen dem Werk des Verwaltenden und Empfängers (*opus operantis*) keine verdienstvolle Bedeutung zukommt. Der mittelbare Grund bzw. die *causa instrumentalis* der Gnadenwirkung ist die sakramentale Handlung "als vollzogenes Werk" (*opus operatum*). Die subjektive Intention des Empfängers ist nicht der wirksame Grund (*causa efficiens*) der Gnade, aber als beim Menschen vorausgesetzte Disposition bildet sie die *causa dispositiva* und

⁹ DS 1310.

¹⁰ Auf protestantischer Seite hat man die scholastische Sakramentenlehre oft pejorativ als "magisch" dargestellt, obgleich eine derartige Charakterisierung kaum Grund in den historischen Texten findet. Vgl. z.B. Schmaus 1957, 72: "Die Wirkung *ex opere operato* hat mit Magie und Zauberei nichts zu tun"; Pedersen 1962, 259.

somit die *causa et conditio sine qua non* der Gnadenwirkung des Sakraments.¹¹

Die oben kurz skizzierte Auffassung der scholastischen Tradition über die Gnadenwirkung des Sakraments geht treffend z.B. aus der Definition des Spätscholastikers Gabriel Biel über die unterschiedliche Wirkungsart der "Zeichen" des Alten und des Neuen Bundes hervor.

"... signum aliquod conferre gratiam dupliciter potest intelligi: uno modo ex ipso signo seu sacramento vel, ut alii dicunt, ex opere operato; ita quod eo ipso quod opus illud, puta signum aut sacramentum, exhibetur, nisi impedit obex peccati mortalis, gratia confertur, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente, quo de condigno vel de congruo gratiam mereatur, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem... Alio modo intelliguntur signa vel sacramenta conferre gratiam ex opere operante et per modum meriti, quando scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior suscipientis sacramentum, secundum cuius intentionem confertur gratia tamquam meriti condigni vel congrui praecise et non maior propter exhibitionem sacramenti."¹²

3. Luthers Kritik an der scholastischen Sakramentenlehre

Es ist bekannt und ohne weiteres klar, daß Luthers Sakramentenlehre an vielen Stellen von der oben skizzierten mittelalterlichen Sakramentenlehre abweicht. Entscheidend ist jedoch, worauf sich Luthers Kritik an der Scholastik genau und in ihrem letzten Grund richtet. Diese Frage findet

¹¹ Pedersen (1962, 96) behauptet - vor allem unter Bezugnahme auf die amtstheologische Arbeit des Schweden Per Erik Persson -, daß in der katholischen Lehre über die Wirksamkeit des Sakraments trotz der *ex opere operato*-Lehre ein "synergistischer" Zug dominiert, der auch weitläufiger für die römische Christlichkeit typisch ist. Einerseits wird die "göttliche Gnadenwirkung" des Sakraments stark hervorgekehrt, die sich aufgrund der objektiven Ausübung des Sakraments (*ex opere operato*) realisiert, aber andererseits wird dennoch zugleich betont, daß das Sakrament nur unter der Voraussetzung segnenbringend sein kann, wenn der Mensch sich nicht innerlich dem Sakrament widersetzt (*non ponere obicem*).

¹² Biel 1975, 51 (Collectorium IV, d.1, qu.3, n.2).

in der Schrift von 1520 *De captivitate ecclesiae praeludium* am ehesten eine Antwort, da Luther hier die grundlegenden Ausgangspunkte seiner eigenen Sakramententheologie darlegt. In der Forschung ist gerade dieses Werk jeweils dann häufig zitiert worden, wenn der oben erwähnte kontroversthologische Antagonismus von *opus operatum*-Lehre und *Glaubensgerechtigkeit* begründet werden sollte.¹³ Auf den ersten Blick scheint *De captivitate* eine solche Interpretation zu stützen.

3.1. Gegenstand der Kritik am *opus operatum*

Die Schrift *De captivitate* enthält diverse Stellen mit scharfer Kritik, die - besonders wenn sie aus ihrem Gesamtkontext herausgelöst werden - das Verständnis zu untermauern scheinen, daß Luther die *opus operatum*-Lehre und die Glaubensgerechtigkeit einander entgegenstellt. Der Reformator kritisiert die Scholastiker beispielsweise folgendermaßen: "Ita baptismus neminem iustificat nec nulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat." "At sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur."¹⁴

Kritik der gleichen Art wiederholt sich im Werk fortwährend. "Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem iustificationis seu esse ea signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in iacturam fidei ex ignorantia promissionis divinae..."¹⁵ In anderem Zusammenhang sagt Luther: "Nos ergo aperientes oculum discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare..." "Quo monstrat, fidem in sacramento adeo necessariam, ut etiam sine sacramento servare possit, ideo noluit adiicere 'Qui non crediderit et non baptisatus fuerit'."¹⁶

¹³ Z.B. Leif Grane nimmt zur Untermauerung seines oben erwähnten Ansatzes auf diesen Text Bezug (siehe Anm. 34).

¹⁴ WA 6, 532, 36 - 533, 13.

¹⁵ WA 6, 533, 14-16. Luther kritisiert hier zunächst die Thomisten und dann die Skotisten, bei denen die Wirkung des Sakraments in geringfügig voneinander abweichender Weise verstanden wurde. Für Luthers eigene Sakramentologie sind jene Unterschiede allerdings nicht prinzipiell von Belang.

¹⁶ WA 6, 533, 29 - 534, 2.

Gerade diese und entsprechende Stellen werden z.B von *Ulrich Kühn* in seinem neuen Handbuch der Sakramentenlehre zitiert, wo er erklärt: "In 'De captivitate babylonica' scheint Luther ausdrücklich den effektiv-übereignenden Sinn der neutestamentlichen Sakamente zu bestreiten."¹⁷ Bei der Auslegung des Werkes *De captivitate* und der frühen Sakramentenlehre Luthers hat man oftmals die objektive Wirkung des Sakraments und den subjektiven Glauben des Menschen oder gar allgemeiner Sakrament und Glauben gegeneinander ausspielen wollen.

Analysiert man Luthers Gedanken jedoch gründlicher, muß die erwähnte Polarität präzisiert werden. Zu den bereits oben zitierten Textstellen aus *De captivitate* muß erklärend bemerkt werden, daß sie sich betontermaßen in einem Kontext finden, der den "Gebrauch" (usus) der Taufe zum Inhalt hat. Es wird in ihnen also nicht in erster Linie über die Wirkung des Sakraments während des Vollzuges gesprochen, sondern vielmehr darüber, wie der Mensch in täglicher Buße die Bedeutung der Sakamente realisiert. Wo Luther beispielsweise sagt, daß die Sakamente nicht mit ihrer "Spendung *erfüllt* werden" (non *implentur*, dum fiunt), richtet er sein Augenmerk hauptsächlich auf die rechte Buße, d.h. auf die "Erfüllung" des Sakraments und nicht so sehr auf dessen Wirkung im Vollzug. Im Hintergrund steht die für das ganze Werk *De captivitate* spezifische Akzentuierung, daß die Taufe nicht nur eine momentane Amtshandlung ist, sondern daß sich deren Wirkung auf das gesamte Leben erstrecken soll. Auch da, wo Luther die Interpretationen von Thomisten und Skotisten über die Wirkung (efficacia) der Sakamente kritisiert, rügt er an ihnen vor allem, daß sie den rechten Gebrauch der Sakamente, d.h. also Buße und Glaube, nicht behandelt hätten.

Zum Verständnis von Luthers *opus operatum*-Kritik sollte genauer gefragt werden, was Luther eigentlich kritisiert, wenn er die *ex opere operato*-Lehre angreift. Um über Luthers Haltung ein genaues Bild zu bekommen, muß berücksichtigt werden, in welchem Kontext er seine *opus operatum*-Kritik vorbringt.

Im Werk *De captivitate* tritt der Begriff *opus operatum* im Zusammenhang mit der Kritik am Meßopfer, d.h. also an der Abendmahlslehre, zutage. Die Spitze seiner Kritik ist darauf gerichtet, daß die Messe zu einem guten,

¹⁷ *Kühn* 1985, 69-70.

verdienstvollen "Werk" geworden ist, das der Mensch Gott darbringt. Das gute Werk, das der Mensch mit der Darbringung des Meßopfers zu tun meint, ist für Luther jenes *opus operatum*, dem zu widersprechen ist. Es muß somit berücksichtigt werden, daß der Kern von Luthers Kritik genau genommen nicht in der Frage nach der Wirkung (*efficacia*) oder Kraft (*virtus*) des Sakraments liegt, sondern eher darin, daß diese Wirkung teilweise dem verdienstvollen Werk des Menschen zugeschrieben wird. Luther verwendet nämlich in der Schrift *De captivitate* den Begriff *opus operatum* nicht, wenn er die Frage die Wirkung des Sakraments erörtert. Vielmehr gebraucht er ihn gleichsam als mottohaftes Beispiel für die abzulehnende Werkgerechtigkeit.¹⁸

Der exakte Stellenwert, der dem Begriff *opus operatum* in Luthers Kritik zukommt, geht aus folgendem Zitat hervor. Luther rügt an den "gottlosen Lehrern" (impii doctores), daß diese den Menschen das Wort der Zusage vorenthalten: "Ita de missa contigit, quae impiorum hominum doctrina mutata est in opus bonum, quod ipsi vocant opus operatum, quo apud deum sese omnia praesumunt posse. Inde processum est ad extreum insaniae, ut, quia Missam ex vi operis operati valere mentiti sunt, adiecerunt, eam non minus utilem esse caeteris, etiam si ipsi impio sacrifico noxia sit."¹⁹

Luthers Polemik ist also vor allem gegen jene guten Werke (*opera bona*) gerichtet, die der Mensch vor Gott (apud deum) tun zu können meint, und mit denen er sich einbildet, "alles ... zu können", also durch sich selbst gerechtfertigt zu werden. Im Hintergrund steht fortwährend Luthers Kritik am spätscholastischen Meßopfergedanken. Genauso wie der Mensch Gott keine Opfer bringen kann, denen Verdiensthaftigkeit zukommt, kann die Messe kein "vollzogenes Werk" (*opus operatum*) in dem Sinne sein, daß sie das Verdienst des Menschen vor Gott vergrößern würde. Luther identifiziert also die Verdiensthaftigkeit des Meßopfers mit dem Gedanken des *opus operatum* und verwirft beide, da sie seines Erachtens in die Werkgerechtigkeit führen.

¹⁸ Siehe auch Lortz 1969, 33.

¹⁹ WA 6, 520, 13-17. In diesem Zusammenhang kann nicht näher auf Luthers Haltung zu jener scholastischen Anschauung eingegangen werden, der gemäß die Messe *ex opere operato* auch den Toten nützlich sein kann.

Somit gibt Luther zweifellos und vielleicht gar bewußt dem *opus operatum*-Begriff eine andere Bedeutung als in der Scholastik. Er tritt sogar für die echte Bedeutung der Messe ein und tadeln an den Theologen seiner Zeit, die Messe sei "in ein gutes Werk verwandelt worden" (*mutata est in opus bonum*). Gerade das in dieser abgewandelten und falschen Richtung verstandene Sakrament kritisiert Luther also. Seine *opus operatum*-Kritik ist ausschließlich gegen dieses falsche Verständnis gerichtet.

Für Luthers eigenen theologischen Ausgangspunkt gilt es festzuhalten, daß sich seine Kritik nicht eigentlich gegen die rechte Wirkung des Sakraments richtet. Auch dann, wenn er, wie an oben zitierter Stelle, über die "Kraft" der *ex opere operato* vollzogenen Messe (*ex vi operis operati*) als "Lüge" der Scholastiker spricht, gilt der Hauptgrund seiner Kritik dem verkehrten Wollen des Menschen, das Sakrament zu einem "guten Werk" zu machen und so sich selbst "Nutzen" (*utilis, valere*) bzw. Verdienst vor Gott zu erwerben. Wenn er demnach in diesem Zusammenhang über die "Kraft" (*vis*) und den Nutzen (*valere, utilis*) des Sakraments spricht, geht es ihm eigentlich gar nicht um die positive Wirkung des Sakraments, sondern um dessen Verkehrung in ein verdienstvolles "gutes Werk".

Luthers Kritik richtet sich also dagegen, daß in der scholastischen Sakramentenlehre die Betonung der Wirksamkeit der äußerlichen Amtshandlung - wenigstens im praktischen Frömmigkeitsleben seiner nächsten Umgebung - zu einem Mittel geworden war, verdienstvolle Werke vor Gott zu erwerben. Luther verwendet somit den Begriff *opus operatum* als Beispiel dafür, wie die Wirkung des Sakraments mißbraucht wird. Gerade in diesem, und nur in diesem eingeschränkten Sinne kann man sagen, daß er die Begriffe *opus operatum* und *Glaubensgerechtigkeit* einander entgegenstellt - genauso, wie er auch sonst in seiner Theologie das eigene Werk (*opus*) des Menschen und den rechtfertigenden Glauben einander entgegensezten.

Diese begrenzte Verwendung des Begriffs *opus operatum*, die mithin deutlich von der ursprünglichen Bedeutung der scholastischen Sakramentenlehre abweicht, geht beispielsweise aus folgendem Gedanken Luthers hervor, in dem er einerseits bemängelt, daß der Mensch fälschlicherweise auf das "vollzogene Werk" (*in opere operati*) vertraut, aber andererseits über die Messe positiv als "Wohltat" (*beneficium*) spricht. Die echte Bedeutung des Sakraments liegt darin, daß es Gottes "Wohltat" (*beneficium*) am Menschen ist, welches aber nach Luthers Dafürhalten leider zu einem "guten Werk"

(bonum opus) des Menschen gemacht wurde. Er sagt: "Omnes imaginantur, sese offerre ipsum Christum deo patri tanquam hostiam sufficientissimam et bonum opus facere omnibus quibus proponunt prodesse, quia confidunt in opere operati, quod orationi non tribuunt. Sic paulatim errore crescente, id quod orationum est tribuerunt sacramento, Et quod recipere beneficium debent, id obtulerunt deo... At missa (ut dixi) beneficium est promissionis divinae, per manum sacerdotum omnibus hominibus exhibitum."²⁰

Die Beschaffenheit von Luthers *opus operatum*-Kritik kann noch durch die terminologische Differenzierung zwischen den Begriffen des "sakrifizialen" und des "sakramentalen" Opfers erläutert werden.²¹ Das vom Menschen Gott dargebrachte Opfer ist seiner Beschaffenheit nach ein sakrifiziales Versöhnungsopter (*sacrificium propitiatorium*), wohingegen das Opfer, das Gott für den Menschen vollbracht hat, d.h. Christus, dem Menschen in den Gnadenmitteln sakramental geschenkt wird. Luther selbst nimmt explizit auf diese Differenzierung Bezug, wenn er davor warnt, Sakrament und Werk miteinander zu verquicken: "Non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamentum et sacrificium, quia alterum venit a deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit."²²

Hier stellt Luther also deutlich das Sakrament (*sacramentum*) und das Werk (*opus*) einander entgegen. Letzteres lehnt er in diesem Zusammenhang scharf ab. "Das Werk" ist ebenso ein Mißbrauch des Sakraments, wie das eigene "Opfer" (*sacrificium*) des Menschen eine Verzerrung des "Testaments" ist. Zwischen Sakrament (*sacramentum*) und Werk (*opus*) besteht eine gänzlich andersartige Grundrichtung: "Illud descendit, hoc ascendit." Der *opus operatum*-Gedanke gehört nach Luther in den Bereich des "Sakrifizialen", d.h. dessen Richtung geht vom Menschen zu Gott (*a fide nostra ad deum*). Luther räumt ein, daß Bitte und Dankgebet Beispiele dafür sind, wie der Mensch von seinem eigenen Glauben her (*a fide nostra*) auch rechte Werke vor Gott tun kann. Jedoch solche "sakrifizialen" Werke, die der

²⁰ WA 6, 522, 24 - 523, 5.

²¹ Über die Distinktion zwischen "sakrifizialem" und "sakramentalem" Opfer siehe z.B. Kühn 1985, 95-96.

²² WA 6, 526, 13-17.

Mensch für Gott tun zu müssen meint, um sich eigene Verdienste zu erwerben, bzw. sich selbst zu rechtfertigen, können nur verkehrt "vollbrachte Werke" (*opera operati*) sein.

Aus der zitierten Textstelle geht auch hervor, daß das Sakrament in Luthers Denken im ursprünglichen und echten Sinne Gottes Wirken für den Menschen (*a deo ad nos*) ist. Darin empfängt der Mensch Gottes Werke und Verheißenungen, an deren Stelle er keine eigenen Werke setzen darf. Dabei ist auch deutlich geworden, daß Luther bei seiner Kritik des *opus operatum*-Begriffs nicht Gottes "sakramentales" Wirken bzw. die echte Bedeutung des Sakraments schmälern will.

Indem er das Opferverständnis der falschen Messe verwirft, gibt Luther also auch die Einschätzung des Sakraments "als vollbrachtes Werk" auf, da es in diesem Sinne zu einem Gott dargebrachten sakrifizialen Opfer des Menschen geworden ist. Dagegen ist jenes sakramentale Opfer, Gottes Werk für die Menschheit, das den Empfängern von Taufe und Abendmahl sakramental geschenkt wird, nicht Gegenstand der *opus operatum*-Kritik. Luther bringt dies deutlich zum Ausdruck, wenn er sagt: "Tutissimum itaque fuerit, ad Missam non alio animo accedere, quam si ad audiendam quamlibet aliam promissionem dei velis accedere, hoc est, ut paratus sis non multa operari et afferre, sed omnia credere et accipere, quae tibi illic promittuntur seu promissa pronunciantur per ministerium sacerdotis."²³ Luthers Ansicht nach wird die Messe erst dann zu einem verdienstvollen Werk, wenn der Mensch "mit großen Werken" bzw. unter Darbringung sakrifizialer Opfer vor Gott hintritt. Die rechte Art des Menschen vor Gott ist es, die sakramentalen Werke zu "empfangen", die "vom Priester in seinem Amt als verheißen verkündigt werden".

Luther wendet also den *opus operatum*-Begriff als ein zusammenfassendes Motto dort an, wo er die Werkgerechtigkeit bekämpft. Dieses Verständnis des *opus operatum*-Begriffs beruht nicht auf Nebengedanken von *De captivitate*, sondern bringt die spezifische Denkweise der ganzen Schrift zum Ausdruck. Es soll noch eine Stelle zitiert werden, an der Luther explizit den Ausdruck *opus operatum* als Beispiel entweder für das Meßopfer oder ansonsten für die verdienstvollen "guten Werke" des Menschen verwendet. Luther sagt wörtlich: "Hoc enim operculo suas impietates quidam velant,

²³ WA 6, 517, 28-32.

et hinc distinctionem operis operati et operis operantis invenerunt, quo secure ipsi male vivere et aliis tamen benefacere praesumerent."²⁴ Luthers Ansicht nach vermochten die Priester also unter dem Vorwand des *opus operatum*-Begriffs die Messe zu vollziehen, ohne sich um die rechte Buße zu kümmern, und konnten sich dabei dennoch einbilden, verdienstvolle "nützliche" Werke für "andere", d.h. für bei der Messe Abwesende oder gar Tote, zu vollbringen.

Auf die oben gestellte Frage, worauf sich die *opus operatum*-Kritik Luthers eigentlich richtet, muß also folgendermaßen geantwortet werden. Die eigentliche Spitze der Kritik richtet sich dagegen, daß die Auffassung der scholastischen Sakramентenlehre über die Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* verfälscht und in die Dienste der Werkgerechtigkeit gestellt worden war. Die Polemik ist nicht gegen das Sakrament als solches gerichtet, sondern betont ermaßen nur gegen die "Gefangenschaft" (*captivitas*), in die Luther besonders das Abendmahl, aber auch die Taufe geraten sah. In diesem, den falschen Gebrauch des Sakraments tadelndem Sinne setzt er die Ausdrücke *opus operatum* und *Glaubensgerechtigkeit* einander entgegen. Allerdings kann deutlich konstatiert werden, der eigentliche Skopus von Luthers *opus operatum*-Kritik richtet sich nicht gegen die Wirksamkeit der Sakramente bzw. dagegen, was die Scholastik eigentlich mit jenem Ausdruck gemeint hat. Die Überzeugungskraft dieses Forschungsresultates kann durch eine genauere Analyse jener Stellen in *De captivitate* Bestätigung finden, in denen Luther die Wirksamkeit des Sakraments thematisch erörtert und darstellt, worin sein eigener Ansatz von der scholastischen Lehre abweicht. Dabei ist zu berücksichtigen, in welchem Sinne Luther den anderen zentralen Gedanken der scholastischen Sakramentenlehre bemängelt, nämlich die Frage des *non ponere obicem*.

3.2. Die Kritik am Gedanken des *non ponere obicem*

Gegenstand der Kritik Luthers ist nicht nur die *ex opere operato*-Lehre, sondern auch die andere zentrale Anschauung der Scholastik, daß die Sakramente Gnade vermitteln, sofern der Empfänger "keinen Riegel verschiebt"

²⁴ WA 6, 525, 30-32.

(non ponere obicem). Wenn die Art, wie Luther diesen Gedanken kritisiert, ausreichend Berücksichtigung findet, kann auch seine eigene Sakramententheologie besser verstanden werden.

Luther kritisiert den Gedanken des *non ponere obicem* aus dem gleichen Grund und mit denselben Argumenten wie die *ex opere operato*-Lehre. Mit beiden schob die Spätscholastik für ihn den Glauben beiseite und machte die Sakramente zu einem Verteidigungsmittel der Werkgerechtigkeit. Luther behauptet, und überspitzt dabei den scholastischen Ansatz, daß die Sakramente nach diesem Verständnis auch denen Gnade verleihen, die sich in Todsünden befinden, wenn sie nur keinen "Riegel vorschieben":

"Arbitrati sunt quam plurimi, esse aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et aqua, quae operetur in anima recipientis gratiam dei. His alii contradicentes statuunt, nihil esse virtutis in sacramentis, sed gratiam a solo deo dari, qui assistit ex pacto sacramentis a se institutis. Omnes tamen in hoc concedunt, sacramenta esse efficacia signa gratiae, ad quod hoc unico moventur argumento, non videri alioqui qua ratione novae legis sacramenta praestarent vetustis, si solum significarent. Et hinc impulsi sunt tantum tribuere sacramentis novae legis, ut prodesse ea statuerent etiam iis, qui in peccatis mortalibus sunt, nec requiri fidem aut gratiam, sed sufficere non posuisse obicem, hoc est, actuale propositum denuo peccandi."²⁵

Hierin erläutert Luther zunächst die Auffassung der Thomisten und sodann die der Skotisten über die Wirkung des Sakraments und erklärt, daß sie trotz ihrer Unterschiede einer Meinung darüber seien, daß die Sakramente "wirksame Zeichen der Gnade" (*efficacia signa gratiae*) sind. Es ist festzuhalten, daß sich Luthers Kritik nicht an sich dagegen richtet, daß die Sakramente *efficacia signa* sind.²⁶ Seine Polemik setzt eigentlich

²⁵ WA 6, 531, 31 - 532, 2.

²⁶ Regin Prenter (1954, 135-149, 254-264) zufolge weicht Luthers Anschauung über das Zeichen (*signum*) wesentlich von der entsprechenden Lehre der Scholastik ab. Der katholischen Lehre nach ist das Sakrament ein "effektives Gnadenzeichen" (*signum efficax gratiae*), wohingegen es Luther zufolge ein "Offenbarungszeichen" ist. Der katholischen Lehre nach vermittelt das effektive Gnadenzeichen dem Menschen "eine göttliche wirkende Kraft", wohingegen das Offenbarungszeichen nach Luther "Gott selbst gegenwärtig" bringt (262-263). "Der Geist ist... von Luther niemals als eine Kraft verstanden worden, die mit Hilfe des Gnadenmittels dem Menschen zur Verfügung gestellt wird; sondern bei Luther wird der Geist, auch wenn er als donum gedacht wird, immer streng persönlich

erst dann ein, wenn er behauptet, daß nach Ansicht der Scholastiker die Sakamente "auch denen nützen, die in Todsünden stecken". Hier versteht er seine Gegner überspitzt und sogar falsch, denn bei ihnen ist die Befindlichkeit im Stand der Todsünde ein *ober* höchsten Grades für die Wirkung des Sakraments. Hinter der Polemik wird jedoch der Grund deutlich, auf den Luther mit seiner Überspitzung eigentlich zielt. Das Sakrament kann seines Ermessens denen nicht nützen, die nicht glauben; gerade der Unglaube ist ja Luther zufolge die einzige eigentliche Todsünde. Die bloße Unterlassung, einen "Riegel" vorzuschieben, ist also nicht "ausreichend", um der Wirkung des Sakraments teilhaftig zu werden. Nach Luthers Dafürhalten bringt die Voraussetzung des *non ponere obicem* also völlig unzureichend zum Ausdruck, was das Sakrament "erfordert" (*requiri*).

Für Luther ist also die bloße Haltung des *non ponere obicem* eine "unzureichende" Voraussetzung für wirksamen Empfang des Sakraments. Er will vom Empfänger des Sakraments *mehr* "fordern" als die scholastische, nur negative Voraussetzung des *non ponere obicem*. Dieses positive "*Mehr*", das Luther für den Sakramentsempfang "fordert", ist der Glaube. Gerade der Glaube ist die einzige und rechte Voraussetzung, um der Wirk-

verstanden." (255-256). Prenter hat zweifellos recht, wenn er meint, daß in Luthers Sakramentenlehre nicht das "aristotelische Materie-Form-Schema" steckt, das für die scholastische Theologie typisch ist (140). Auch Luthers Sakramentenlehre kann nicht mit der thomistischen und skotistischen Theorie über das Verhältnis von Gnade und Zeichen identifiziert werden (254-255). Trotzdem kann die sich in Prenters Auslegung wiederholende Polarität von der "metaphysischen" (Scholastik) und der "persönlichen" (Luther) Wirkung des Sakraments für allzu überspitzt gehalten werden. Prenter hat wohl treffend dargestellt, wie Luthers Sakramentenlehre vom vergeistigenden Christentumsverständnis des modernen Protestantismus und Ritschianismus abweicht. Seine eigene Typologie von der Gegensätzlichkeit der Sakramentenlehre der Scholastik und Luthers scheint jedoch zu sehr polarisiert zu sein. Als zu Mißverständnissen Anlaß gebend kann beispielsweise seine folgende These angesehen werden: "Man kann den Unterschied so formulieren: Die Perspektive der lutherischen Sakramentenlehre ist theozentrisch, die der scholastischen anthropozentrisch." (143-144) Wie aus meiner Studie hervorgeht, kann die Gegenüberstellung des "Theozentrischen" und des "Anthropozentrischen" nur in genau definiertem Sinne für Luthers Theologie angebracht sein. Ohne weitere Erklärungen kann auch die These Prenters nicht für präzise gehalten werden, daß Luthers Auffassung vom Wesen des Sakraments "von vornherein" die *ex opere operato*-Lehre ausschließe: "Wichtiger ist, daß Luther positiv das Wesen des Sakramentes so bestimmt, daß die *ex opere operato*-Lehre von vornherein als mit dem Wesen des Sakramentes unvereinbar ausgeschlossen wird." (140) Es ist auch überraschend, daß Prenter die in der vorliegenden Abhandlung analysierten Stellen aus De captivitate nicht berücksichtigt, in denen Luther positiv davon spricht, inwiefern die Sakamente als "effektive Zeichen der Gnade" (*signa efficacia gratiae*) angesehen werden können. Vgl. jedoch Prenter 1980, 123-124.

ung des Sakraments teilhaftig zu werden. Der Fehler der *obex*-Voraussetzung liegt darin, daß sie keinen Glauben "verlangt". Dieser grundlegende Zug von Luthers Sakramententheologie ist in der Forschung allgemein bekannt.

In der Analyse von Luthers Texten hat dagegen nur in geringem Maße eine andere essentielle Akzentuierung seiner Sakramentenlehre Beachtung gefunden. Danach scheint Luther vom Menschen *weniger* zu "fordern" als die scholastische Lehre, die seines Erachtens von Menschen eigene Werke verlangt und nicht auf Gottes Gnade vertraut. Diese geht aus jener Kritik Luthers an der scholastischen *obex*-Lehre hervor, daß zum Empfang der Wirkung des Sakraments nicht einmal "Gnade erforderlich" sei. Die scholastische Lehre legt seines Erachtens zu wenig Schwergewicht auf die Gnade bzw. auf Gottes Werk. Zum rechten Verständnis der Wirkung des Sakraments muß für Luther mehr auf die "Gnade" gesehen und *weniger* darauf geachtet werden, was beim Menschen vorausgesetzt wird.

Einerseits will Luther also, wenn er den Glauben zur Voraussetzung des rechten Sakramentsempfangs erklärt, *mehr* "fordern" als die scholastische *obex*-Voraussetzung, aber andererseits muß seines Ermessens vom Menschen *weniger* "gefordert" werden, da das Empfangen des Sakraments nicht Werk des Menschen, sondern Gottes Gnadengabe ist. Im Eigentlichen bilden diese beiden "Forderungen", d.h. Glaube und Gnade als Voraussetzungen für die Wirkung der Sakramente, in Luthers Theologie gar keine Gegensätze. Es ist entscheidend, hierbei im Auge zu behalten, daß der Glaube kein vom Menschen selbständige realisiertes Werk ist, sondern Gottes Wirken in ihm. Gott selbst, und nur Er, gibt das, was er vom Menschen "fordert". Inhaltlich sind also das Geschenk der Gnade und die "Forderung" des Glaubens identisch, und beide bilden einen Gegensatz zur Forderung von Werken. Vom Menschen wird anstelle des *non ponere obicem*, d.h. anstelle der Werke, Glaube "verlangt", d.h. das, was Gott ihm aus Gnaden gibt.

Luthers Sakramentenlehre kann also nicht so beschrieben werden, daß er anstelle der objektiven Gnade Gottes den subjektiven Glauben des Menschen betonen will.²⁷ Ein derartiger Antagonismus zwischen Gottes Gnade und dem Glauben des Menschen entspricht nicht Luthers Intention.

²⁷ Vgl. z.B. Mildenberger 1983, 93; Ott 1970, 394-395.

Auf ein solches Verständnis kann man nur dann verfallen, wenn der Glaube - dem Ansatz des Reformators entgegen - als freie Entscheidung bzw. Werk des Menschen verstanden wird. Für Luther sind die Gnade Gottes und der Glaube des Menschen einander nicht entgegengesetzt. Die Grenzlinie, die er zieht, verläuft zwischen Gnade und Werken oder zwischen Glaube und Werken. Sowohl Luthers Polemik gegen die scholastische Lehre wie auch seine eigene Sakramentenlehre werden nur verständlich, wenn dieser grundlegende Ausgangspunkt Berücksichtigung findet. Luther befürchtet also, daß die Sakramentenlehre der Scholastik dazu führt, daß sich der Mensch auf die eigenen verdienstlichen Werke beruft. Sowohl der Gedanke des *opus operatum* wie auch die *obex*-Voraussetzung enthalten für ihn die abzulehnende Werkgerechtigkeit. Ebenso wie die bloße äußerliche Zelebration des Sakraments (*ex opere operato*) für ein eigenes "gutes Werk" des Sakramentspenders gehalten wurde, so war der bloße äußerliche Empfang bzw. das Nicht-Vorschieben eines Riegels zu einem "guten Werk" des Menschen erklärt worden. Die kritische Haltung Luthers gegen diese Auffassung geht explizit aus folgendem Zitat hervor, in dem er bemängelt, daß der Mensch schon aufgrund des bloßen Sakramentsempfangs ohne Glauben der Gnade teilhaftig würde. Zugleich bringt er zum Ausdruck, in welchem Sinne die Sakramente als "wirksame Gnadenzeichen" angesehen werden können.

"Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem iustificationis seu esse ea signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in iacturam fidei ex ignorantia promissionis divinae, nisi hoc modo efficacia dixeris, quod, si assit fides indubitate, certissime et efficacissime gratiam conferant. At non hoc modo efficatiam illis tribui, probat, quod ea prodesse dicunt omnibus etiam impiis et incredulis, modo non ponant obicem, quasi ipsa incredulitas non sit omnium obstinatissimus et hostilissimus obex gratiae: adeo ex sacramento praeceptum, ex fide opus facere moliti sunt. Nam si dat gratiam mihi sacramentum, quia suscipio, iam vere ex opere meo, non ex fide gratiam obtineo, nec promissionem in sacramento apprehendo, sed solum signum institutum et praeceptum a deo. Ita clare vides, quam nihil sacramenta intellecta sunt sententioriis Theologis, quod nec fidei nec promissionis ullam in sacramentis rationem habuerint, tantum in signo et usu signi herentes et ex fide in opus, ex verbo in signum nos

rapientes, qua re (ut dixi) sacramenta non modo captivaverunt, sed penitus quod in eis fuit aboleverunt.²⁸

Nach Luther bedeutet die *non ponere obicem*-Voraussetzung also, daß schon der bloße äußerliche Empfang des Sakraments ausreicht, um der Gnade teilhaftig zu werden. In der Nomenklatur der Scholastik könnte gesagt werden, daß Luther befürchtet, der Dispositiongrund (*causa dispositiva*) würde sich in einen Wirkgrund (*causa efficiens*) verwandeln, von dem angenommen wird, er mache den Menschen in der Tat gerecht. Es liegt auf der Hand, daß Luther auch hier die Bedeutung ausweitet, die dem *non ponere obicem*-Gedanke in der Scholastik ursprünglich zukam. Luthers eigene theologische Intention liegt darin, gegen die Verkehrung der Sakramentswirkung in ein Mittel, durch das der Mensch werkhaft gerecht werden möchte, zu opponieren. Wenn das Sakrament aufgrund des bloßen äußerlichen Empfanges - d.h.: "weil" (*quia*) der Mensch das Sakrament empfängt - Gnade verleihen würde, dann geschähe die Rechtfertigung "aufgrund meines eigenen Werkes" (*ex opere meo*). Dabei würde aus dem rechten Sakrament selbst ein Werk (*opus*). Gerade hierin zeigt sich, wie die Kritik sowohl am *ex opere operato*-Verständnis als auch am *non ponere obicem*-Gedanken ein und dieselbe Intention Luthers zum Ausdruck bringen: den verkehrten Sakramentsgebrauch bzw. dessen "Gefangenschaft" (*captivitas*) in der damaligen Kirche anzuprangern.

Luther kritisiert jedoch auch an dieser Stelle nicht die rechte Wirkung der Sakamente. Am Anfang der Textstelle steht allerdings ein Gedanke, der anzudeuten scheint, Luther wolle die Wirksamkeit der Sakamente gänzlich bestreiten. "Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem iustificationis seu esse ea signa efficacia gratiae."²⁹ Gerade dieser Passus hat oftmals als Beispiel für die Behauptung gedient, Luther habe sich gänzlich von der katholischen Sakramentenlehre lossagen wollen.

Der rechte Kontext dieser Stelle geht jedoch aus ihrer Fortsetzung hervor, wo Luther sein eigenes positives Verständnis über die Wirkung der Sakamente klar darlegt. "Wenn der Glaube anwesend ist" (*si assit fides*), ist die "Voraussetzung" für die Wirkung der Sakamente gegeben. "Wenn der Glaube anwesend ist", haben die Sakamente seines Erachtens sogar

²⁸ WA 6, 533, 14-28.

²⁹ WA 6, 533, 14-15.

eine größere und gewissere Wirkung, als ihnen in der scholastischen Theologie zugeschrieben wurde. Luther verwendet sogar Superlative, um möglichst überzeugend hervorzuheben, daß die recht verstandene Sakramentswirkung *stärker* ist, als es von den thomistischen und skotistischen Theorien dargestellt wird. Er bringt diese Meinung deutlich zum Ausdruck: "...nisi hoc modo efficacia dixeris, quod, si assit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferant."³⁰

So ist Luthers Auffassung über die Wirkung der Sakamente anders zu verstehen, als vor allem in der protestantischen Reformationsforschung oftmals behauptet wurde. Entgegen diesen Behauptungen kommt den Sakamenten für Luther keineswegs *geringere* Wirkung zu, als sie in der mittelalterlichen Theologie gehabt haben, sondern vielmehr *stärkere*. In der Forschung ist es oftmals besonders für Luthers frühe Theologie als typisch angesehen worden, daß die Wirkung der Sakamente hinter der Bedeutung von Glaube und Wort fast ganz in den Hintergrund tritt. Viele Wissenschaftler haben auch behauptet, Luther habe erst gegen Ende der 1520er Jahre, d.h. also erst im Kampf gegen die Wiedertäufer und Spiritualisten, überhaupt begonnen, die Effektivität der Sakamente zu betonen.³¹

4. Luthers Anschauung über die Wirkung der Sakamente

Wie sich oben bereits teilweise gezeigt hat, finden sich jedoch schon in Luthers frühen Texten Stellen, in denen er die Wirkung der Sakamente nachdrücklich betont und sogar an den Scholastikern kritisiert, ihre Auffassung von der Effektivität der Taufe sei allzu "schwach" und "flau". Es sollen jetzt noch einige solche Stellen aus *De captivitate* analysiert werden,

³⁰ WA 6, 533, 16-17.

³¹ Beispielsweise Vinzenz Pfür (1978, 95) behauptet in seinem Artikel in der Beilage zum katholisch-lutherischen Herremahl-Dokument, daß Luther erst in der Auseinandersetzung mit den Wiedertäufern die Frage nach der Wirkung der Sakamente neu durchdacht hat und erst gegen Ende der 1520er Jahre dazu überging, die objektive Wirkung der Sakamente zu lehren. Vgl. jedoch z.B. Bayer 1971, 257; Grönvik 1968, 127-129. Pedersen (1962, 98-99) wendet ganz richtig ein, daß Luther mit seiner Kritik an der spätscholastischen *obex*-Lehre und der Hervorhebung der Bedeutung des Glaubens jene Minimalforderungen nicht erweitern wollte, die von der römischen Theologie den Sakamentsempfängern gestellt wurden.

in denen Luther seine eigene Ansicht über die Wirkung der Sakramente expliziert.

Eine der Stellen, die gutes Licht auf Luthers Sakramententheologie werfen, ist der Abschnitt, in dem er am scholastischen Gedanken der *ablutio a peccatis* bemängelt, daß dieser seines Erachtens "allzu schlaff" und "schwach" ist, um die rechte Bedeutung der Taufe zum Ausdruck bringen zu können. Demgegenüber will Luther das Motiv der Konformität von Getauften mit Christus stellen. Die Taufe ist Identifikation mit Christi Tod und Auferstehung.

"Quod ergo baptismo tribuitur ablutio a peccatis, vere quidem tribuitur, sed lentior et mollior est significatio quam ut baptismum exprimat, qui potius mortis et resurrectionis symbolum est. Hac ratione motus vellem baptisandos penitus in aquam immergi, sicut sonat vocabulum et signat mysterium, non quod necessarium arbitrer, sed quod pulchrum foret, rei tam perfectae et plena signum quoque plenum et perfectum dari, sicut et institutum est sine dubio a Christo. Peccator enim non tam ablui quam mori debet, ut totus renovetur in aliam creaturam, et ut morti ac resurrectioni Christi respondeat, cui per baptismum commoritur et corresurgit. Licet enim possis Christum dicere ablutum a mortalitate, dum mortuus est et resurrexit, segnus tamen dixeris quam si in totum mutatum et renovatum dixeris: ita ardentius est, per baptismum nos significari omnibus modis mori et resurgere in aeternam vitam."³²

Luther kritisiert also an den Scholastikern, die *ablutio a peccatis* geschehe bei ihnen "allzu schlaff" und "schwach", deshalb könnten sie die Bedeutung der Taufe nicht angemessen zum Ausdruck bringen. Statt dessen will er selbst die Taufe als "volles und vollkommenes Zeichen" (*signum plenum et perfectum*) hervorheben, das der bezeichneten "vollkommenen und vollen Sache selbst" entspricht. Obgleich Luther hier über die "Bedeutung" (*significatio*) der Taufe bzw. darüber spricht, daß sich die Taufe auf das gesamte Leben erstreckt, klärt diese Stelle auch sein Verständnis von der Effektivität der Sakramente. In der Taufe vollzieht sich das "Mitsterben und Mitaufstehen" (*commoritur et corresurgit*) des Menschen mit Christus. Ihre Wirkung geschieht also im Augenblick der Sakramentshandlung selbst, und zwar in der Konformisierung mit Christus. Die Taufe ist reales "Symbol"

³² WA 6, 534, 18-30.

von Tod und Auferstehung. Die sich hier vollziehende Gleichförmigkeit von Mensch und Christus ist für Luther nicht nur "allegorischer" Art, sondern "wirkliches Sterben und Auferstehen" (*vera mors et resurrectio*).³³

Luthers eigene Auffassung über die Wirkung der Sakramente kommt jedoch noch stärker im Zusammenhang der Kindertaufe zum Ausdruck, besonders in jenem bekannten Passus aus *De captivitate*, in dem er darlegt, daß das Kleinkind in der Taufe den "eingegossenen Glauben" bekommt. Sein zentrales Argument für den eingegossenen Glauben ist die "Stärke" von Gottes Wort. In dem bezeichneten Zusammenhang stellt er das Wort Gottes, den Glauben und das Sakrament nebeneinander. Sie alle haben ein und dieselbe Wirkung und Kraft. Sowohl das Wort wie auch der Glaube und das Sakrament können jeweils außer dem Kleinkind auch sonst jeden gottlosen Menschen "verändern" (*mutari*).

"Opponetur forsitan iis quae dicta sunt baptismus parvolorum, qui promissionem dei non capiant, nec fidem baptismi habere possunt, ideoque aut non requiri fidem aut parvulos frustra baptisari. Hic dico, quod omnes dicunt, fide aliena parvulis succurri, illorum, qui offerunt eos. Sicut enim verbum dei potens est, dum sonat, etiam impii cor immutare, quod non minus est surdum et incapax quam ullus parvulus, ita per orationem Ecclesiae offerentis et credentis, cui omnia possibilia sunt, et parvulus fide infusa mutatur, mundatur et renovatur. Nec dubitarem, etiam adultum impium, eadem Ecclesia orante et offerente, posse in quovis sacramento mutari, sicut de paralytico Euangelico legimus, aliena fide sanato. Atque hac ratione libens admitterem, sacramenta novae legis esse efficacia ad dandam gratiam non modo non ponentibus sed etiam obstinatissime ponentibus obicem. Quid enim fides Ecclesiae et oratio fidei non tolleret, cum Paulum Apostolum Stephanus hac vi convertisse credatur? At tunc sacramenta non sua sed fidei virtute faciunt quod faciunt, sine qua nihil prorsus faciunt, ut dixi."³⁴

Hier bringt Luther explizit seine eigene positive Anschauung über die recht verstandene Wirkung der Sakramente zum Ausdruck. Er sagt sogar, er würde "gern" zugeben, "daß die Sakramente des neuen Gesetzes zur Verleihung der Gnade wirksam sind" (*esse efficacia ad dandam gratiam*).

³³ WA 6, 534, 3-17.

³⁴ WA 6, 538, 4-18.

Es ist eigentlich recht überraschend, daß die hier und in anderen weiter oben erwähnten Zitaten so deutlich hervortretende Anschaugung über die Wirkung der Sakramente im Hintergrund der Lutherforschung verblieben ist. Man hat sich in *De captivitate* zumeist nur auf die massive Kritik an der Scholastik und darauf konzentriert, wie Luther von der ihm vorausgehenden Tradition abweicht.

Luther bringt also klar und deutlich zum Ausdruck, daß er die Sakramente für effektive Zeichen der Gnade hält. Er sagt sogar, daß "welches Sakrament auch immer" "selbst den gottlosen Erwachsenen verändern" kann, sofern die Kirche darum betet. So wie das Wort Gottes *potens* ist, so haben auch der Glaube und das Sakrament die Kraft, den ungläubigen Menschen zu "wandeln" (*mutari*).

Luthers Auffassung von der Wirkung der Sakramente zeichnet sich noch deutlicher dort ab, wo er unter Bezugnahme auf die scholastische Terminologie hervorhebt, daß keinerlei *obex* die Wirkung des Sakraments zu behindern vermag. Die Sakramente des Neuen Bundes können nämlich so "wirksam" sein, daß nicht nur diejenigen verändert werden, die allgemein "ein Hindernis aufrichten", sondern auch die, die "am allerhartnäckigsten einen Riegel vorschlieben" (*obstinatissime ponentibus obicem*). Luther spitzt seine Haltung über die Wirksamkeit der Sakramente so weitgehend wie möglich zu, indem er rhetorisch fragt, ob es ein Hindernis geben könnte, das nicht im Zusammenhang der Sakramente durch "den Glauben der Kirche und das Gebet des Glaubens" zu beseitigen wäre.

Luthers Auffassung von der Wirkung der Sakramente weist deutlich solche Elemente auf, die den ursprünglichen theologischen Intentionen der *opus operatum*-Lehre analog sind. Luther gebraucht allerdings in seinen frühen Texten noch keine Ausdrücke, die seine Sakramentenlehre terminologisch mit diesem spätscholastischen Gedanken verknüpfen. In seinen späteren Arbeiten, beispielsweise in seiner Schrift *Von der Widertauffe an zwei Pfarrherrn* aus dem Jahre 1528, gebraucht er schon explizit eine Terminologie, die seinen *ex opere operato*-Ansatz deutlich erkennen läßt.³⁵

³⁵ Siehe z.B. WA 26, 159, 31-34: "Ja, es ist eine rechte tauffe an yhr selbs, on das sie unrecht empfangen, Denn es sind die wort gesprochen und alles gethan was zur tauffe gehöret, so völlig, als geschicht, wenn der glawbe da were." Auch WA 26, 160, 1-3: "Wenn nu der glawbe über zehen iar nach der tauff keme, warumb solt man doch widerumb teuffen, so nu der tauff aller ding ist genug geschehen, und alles recht worden?"

Aber sachlich sind bereits in den oben erwähnten Zitaten aus *De captivitate* Akzentuierungen enthalten, deren Abstand zur scholastischen *opus operatum*-Lehre keinesweg so groß ist wie man in der Forschung lange angenommen hat.

Gerade wenn er über die Kindertaufe spricht, bringt Luther auch zum Ausdruck, daß die Wirkung des Sakraments nicht von der Disposition des Kleinkindes bzw. des Sakramentsempfängers abhängig ist. Luther scheint das Argument - der Gegner der Kindertaufe - zu billigen, daß ein Kind vor der Taufe keinen "Glauben an die Taufe" (*fidem baptismi*) hat. In der Taufe wird das kleine Kind jedoch der Wirkung des Sakraments teilhaftig, obwohl es vor deren Empfang gar keinen eigenen Glauben (*fides propria*) gehabt hat. Der Glaube bildet also keine Voraussetzung für den Empfang von Taufe und Gnade. Die *fides aliena* "hilft" dem kleinen Kind, wenn die Kirche "betet und es zur Taufe bringt". Kraft des Wortes Gottes und des Glaubens der Kirche bekommt das Kind in der Taufe den "eingegossenen Glauben" (*fides infusa*) geschenkt, der es gänzlich zu einem neuen Menschen macht. Einerseits wird also beim Kind keine eigene Disposition vorausgesetzt, aber andererseits "ist der Glaube anwesend", und zwar in Form des Glaubens und des Gebets der Kirche. Der Glaube der Kirche "gebraucht" mithin die Sakramente recht, aber die Wirkung des Sakraments auf den Empfänger realisiert sich unabhängig von seiner Vorbereitung. In diesem Sinne sind die Sakramente *efficacia signa*, und so verstanden bewirken sie sogar "*efficacissime et certissime*" die Realisierung jener Zusage, die Gott ihnen beigelegt hat. Gerade in der Kindertaufe verwirklicht sich somit die für die scholastische *opus operatum*-Lehre spezifische Intention, daß das Sakrament unabhängig von der subjektiven Disposition des Empfängers Gnade vermittelt.

Dieser Ansatz Luthers tritt betont in der Fortsetzung seines oben zitierten Passus zutage, wo er voraussetzt, daß das Sakrament - zusammen mit dem Glauben und dem Gebet der Kirche - auch solch einen Menschen wandeln kann, der "sich am allerhartnäckigsten widersetzt" (*obstinatissime ponentibus obicem*). Luthers Ansicht nach verändert das Sakrament also nicht nur den allgemein Gottlosen oder Sünder, sondern sogar so einen, der eine vollends falsche Disposition zum Sakramentsempfang mitbringt. Zugleich zeigt dieser Gedanke, daß die am Beispiel der Kindertaufe aufgezeigte Wirkung des Sakraments keine theologische Ausnahme für Klein-

kinder bildet, sondern einen paradigmatischen Ausdruck für die Wirkung des Sakraments überhaupt darstellt.

Zur Präzisierung von Luthers Position sei an den Zielpunkt von *De captivitate* erinnert. Dessen Kritik war in erster Linie auf den Gebrauch der Sakamente bzw. auf deren Bedeutung im alltäglichen Leben des Menschen gerichtet. Luther hat also nich bestritten, daß der Mensch bei der Spendung des Sakraments der Gnade Gottes teilhaftig wird. Er bringt die Zielrichtung seiner Kritik präzise zum Ausdruck, wenn er begrifflich die "sakramentale Taufe" und das "Taufen mit dem Glauben" voneinander unterscheidet: "Ita semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisan-dus fide, semper moriendum semperque vivendum."³⁶

Wie aus dieser Distinktion treffend hervorgeht, zielen die an seine Leser gerichteten Imperative und die in ihnen implizierte Kritik an der Scholastik gerade auf das "Taufen mit dem Glauben", d.h. auf die tägliche Buße. Luthers Kritik enthält eigentlich den Gedanken, daß die "sakramentale Taufe" in der scholastischen Theologie zu wenig Beachtung gefunden hat, da sich deren Wirkung in ihrer "schlaffen" und "schwachen" Form nicht mehr ihrem ursprünglichen Zweck gemäß auf das alltägliche Leben des Menschen erstreckte. Die Verzerrung der *opus operatum*-Lehre lag darin, daß mit ihrer Hilfe der ständige Gebrauch des Sakraments bzw. das "Taufen mit dem Glauben" verdrängt worden war. Die Wirkung der Taufe war momenthaft "verkürzt", und sie war zu einem auf eine bloße momentane Amtshandlung reduziertes *opus operatum* geworden. So hatte sich das Sakrament in ein Gesetz verwandelt, und aus dem Glauben war ein Werk geworden. Es ist allerdings wichtig, sich hierbei ständig bewußt zu sein, daß Luthers Kritik nicht auf die "sakramentale Taufe" als solche gerichtet ist bzw. auf die sich in der Amtshandlung realisierende Wirkung des Sakraments.

Die "sakramentale Taufe" ist also der Ort des rechtfertigenden Wirken Gottes, wo dem Menschen die Gnade vollends unabhängig von seiner eigenen Zurüstung geschenkt wird. Gerade die Kindertaufe und der darin dem Kinde eingegossene Glaube ist das deutlichste Beispiel für die objektive Wirkung des Sakraments. Im Zusammenhang der Kindertaufe tritt auch Luthers eigene Betonung des *opus operatum* deutlich zutage, die allerdings

³⁶ WA 6, 535, 10-11.

in *De captivitate* noch nicht explizit formuliert ist und die oftmals im Schatten von Luthers massiver Polemik verbleibt, die aber dennoch ein wesentlicher Bestandteil seiner theologischen Gesamtkonzeption ist.

Die Differenzierung zwischen "sakramentaler Taufe" und "Taufen mit dem Glauben" macht auch logisch verständlich, daß Luther gleichzeitig einerseits an der Scholastik die Vernachlässigung des Glaubens kritisieren und dennoch andererseits an der objektiven Wirkung des Sakraments festhalten kann. Der verbindende Faktor zwischen diesen oftmals für gegensätzlich gehaltenen Linien ist die Rechtfertigungslehre. Wenn er den Glauben anstelle von Werke fordert, versteht Luther ihn nämlich nicht als Produkt der eigenen Aktivität des Menschen, sondern als Wirkung Gottes im Menschen. An die Stelle der Werken des Menschen will er den Glauben bzw. das Werk Gottes setzen. Nicht einmal der äußerliche Vollzug des Sakraments bzw. das *opus operatum* darf zu einem verdienstvollen Werk des Menschen werden, sondern es muß als von Gott gewirktes Werk bestehen bleiben, mit welchem dem Menschen ohne dessen eigene Disposition Gerechtigkeit sakramental geschenkt wird.

Wenn der Glaube als von Gott im Menschen gewirktes Werk verstanden wird, wird auch logisch verständlich, daß Luther über ein Zusammenwirken von Gottes Verheißung und dem Glauben des Menschen zu sprechen vermag. Es handelt sich darin nicht um Zusammenarbeit von Gott und Mensch im Sinne eines häretischen Synergismus, sondern darum, daß der in der Taufe mit dem Menschen verbundene Christus im Menschen den Glauben bewirkt, der in der "Kooperation" mit der Zusage Gottes wirksam ist.³⁷ Dieses Zusammenwirken zwischen Zusage und Glaube bildet den Kontext, in dem auch die Effektivität der Sakamente Luthers Ansicht nach "recht und höchst sicher" ist.

"*Nos ergo aperientes oculum discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare, scientes, ubicunque est promissio divina, ibi requiri fidem, esseque utrumque tam necessarium, ut neutrum sine utro efficax esse possit. Neque enim credi potest, nisi assit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur. Ambae vero si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis. Quare efficaciam sacramenti*

³⁷ Über Luthers "Synergismus" und dem sich daraus erklärenden Gedanken der "zweifachen Gerechtigkeit" (*duplex iustitia*) siehe z.B. Prenter 1977, 222-246; Huovinen 1987.

citra promissionem et fidem querere est frustra niti et damnationem invenire. Sic Christus 'qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit, qui non crediderit, condemnabitur'. Quo monstrat, fidem in sacramento adeo necessariam, ut etiam sine sacramento servare possit, ideo noluit adiicere 'Qui non crediderit et non baptisatus fuerit'.³⁸

Die "rechte und höchst sichere" Wirkung der Sakamente wird also einzig und allein im Kontext des Zusammenwirkens zwischen "göttlicher Verheißung" und "Glauben" verständlich. Gottes Zusage und der Glaube stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie die "sakramentale Taufe" und das "Taufen mit dem Glauben". Luthers Kritik an der Scholastik ist dagegen gerichtet, daß in ihr dieses echte Zusammenwirken zwischen Sakrament und Glaube auseinandergerissen worden ist. Gerade deshalb konnte er seine Gegner tadeln und sagen, daß "die Zusage nicht bekräftigt wird, wenn ihr nicht geglaubt wird". Paradoxal konnte er jedoch gleichzeitig hervorheben, "daß es nicht möglich ist, zu glauben, wenn die Zusage nicht da ist". Die Beziehung zwischen Verheißung und Glaube bzw. zwischen Sakrament und Glaube lässt sich konsequent nur dann erklären, wenn der Glaube als Werk Gottes verstanden wird. Wird der Glaube dagegen als eigenes Werk oder eigene Entscheidung des Menschen verstanden, gerät die Beziehung von Sakrament und Glaube in einen unlösbar Kreislauf nach dem Motto: Was kommt erst, das Huhn oder das Ei?

Vom Gedanken des Zusammenwirkens zwischen "sakramentaler Taufe" und dem "Taufen mit dem Glauben" bzw. zwischen Verheißung und Glaube her erklärt sich somit sowohl Luthers Kritik an der Scholastik als auch seine eigene Anschauung über die positive Wirkung der Sakamente. Zugleich wird auch verständlich, daß Luther gleichzeitig an der Scholastik die Verfälschung der *ex opere operato*-Lehre tadeln kann und dennoch selbst Gedanken vorzubringen vermag, denen zufolge sich die Wirkung des Sakraments sakramental und von der Disposition des Menschen unabhängig realisiert. Darum ist auch die alte kontroverstheologische Polarität entweder *opus operatum* oder *Glaube* bereits im Licht von Luthers früher Theologie überholt.

³⁸ WA 6, 533, 29 - 534, 2.

QUELLEN UND LITERATUR

Luther, Martin

De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. - WA 6, 484-573.

Von der Widertauffe an zwei Pfarrherrn. - WA 26, 137-174.

DS

Denzinger, Henricus & Schönmetzer, Adolfus, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio XXXIV. 1967. Freiburg.

Bayer, Oswald

1971 Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. Göttigen.

Biel, Gabrielis

1975 Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars prima (dist. 1-14). Ed. Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. Tübingen.

Fagerberg, Holsten

1965 Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. Göttingen.

Finkenzeller, Josef

1980 Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von Schrift bis zur Scholastik. Handbuch der Dogmengeschichte. IV, 1a. Freiburg - Basel - Wien.

Grane, Leif

1970 Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. Göttingen.

Grönvik, Lorenz

1968 Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Åbo.

Huovinen, Eero

1987 Lutherin "synergismi" [Luthers "Synergismus"]. - Elävä dogma. Teologisia tutkielmia ja sovellutuksia. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 155. Helsinki.

Kühn, Ulrich

1985 Sakramante. Handbuch systematischer Theologie. Bd. 11. Gütersloh.

Landgraf, Arthur M.

1951 Die Einführung des Begriffpaars opus operans und opus operatum in die Theologie. - Divus Thomas 1951, 211-223.

Lortz, Joseph

1969 Sakmentales Denken beim Jungen Luther. - Luther-Jahrbuch 1969, 9-40.

Mildenberger, Friedrich

1983 Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften. Stuttgart.

Ott, Ludwig

1970 Grundriss der katholischen Dogmatik. 8., verbesserte Aufl. Freiburg - Basel - Wien.

Pfnür, Vinzenz

1970 Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstehologie zwischen 1530 und 1535. Wiesbaden.

1978 Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide et ex opere operato. - Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission. Paderborn. S. 93-100.

Pedersen, A. Thustrup

1962 Troen og sakramentet. Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat. Evangelium og sakramente. Studier i Luthers De captivitate Babylonica Festschrift til K.E. Skydsgaard 15.11.1962. København. S. 92-112, 258-265.

Prenter, Regin

1954 Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. München.

1977 Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze. Theology and Liturgy. Collected Essays. Århus - Göttingen.

1980 Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung. Erlangen.

Schmaus, Michael

1957 Katholische Dogmatik. IV, 1. München.

Seeberg, Reinhold

1953 Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Band. Die Dogmengeschichte des Mittelalters. 5. Aufl. Basel.

Semmelrotk, Otto

1957 Opus operatum - Opus operantis. - Lexikon für Theologie und Kirche 7, 1184-1186.

DIE LEHRE UND DIE ANWESENHEIT GOTTES IN DER THEOLOGIE LUTHERS

Das Thema meines Aufsatzes mag in der Theologie der Neuzeit und auch in der Luther-Forschung befremden. Schon dem Begriff 'Lehre' (*doctrina*) gegenüber ist man gegenwärtig allergisch, wie G. *Ebeling* feststellt.¹ Auch das Begriffspaar in der Überschrift "Anwesenheit Gottes" ist nicht gerade genehm. Es ist ja Gegenstand von Untersuchungen innerhalb der Lutherforschung gewesen. Noch weniger hat man die Anwesenheit Gottes mit dem Begriff der Lehre verbunden, der auch selbst anderen theologischen Begriffen untergeordnet war, nämlich dem des Wortes Gottes, dem des Glaubens und dem der Kirche. Es ist anzunehmen, daß ein verbreitetes Desinteresse in der Lutherforschung an der Lehre und ihrer Bedeutung gerade daher kommt, daß die Beziehung von Lehre und Anwesenheit Gottes nicht deutlich genug erkannt worden ist.

So ist denn die Anwesenheit Gottes oftmals nur auf den Bereich des Wortes Gottes beschränkt worden. Dies ist besonders in der von *Barth* beeinflußten Lutherforschung der Fall, wofür das Verständnis des Begriffs der Lehre bei Hans Joachim *Iwand* ein Beispiel ist.² Iwand sagt, daß Gottes Anwesenheit nach Art des Wortes Gottes aktualistisch, punktueller Natur ist. Gott "wohnt" nicht in der Welt, in der Bibel und nicht im Glauben des Menschen, sondern er kommt immer aufs neue im bloßen Ereignis des Wortes in die Welt: Gottes eigentliches Wort ist immer ein absolutes, vom Menschenwort unabhängiges, nur in Gottes Souveränität dem Menschen wieder und wieder begegnendes Wort.

¹ *Ebeling* 1985, 32.

² Egehenderes über Iwands Begriff der Lehre siehe *Martikainen* 1989.

Wenn die Anwesenheit Gottes in Iwands Theologie nur auf den Akt des Wortes zusammenschrumpft, kann er von der Lehre nur entweder als Synonym dieses Wortes sprechen - wobei die Lehre das absolute Wort Gottes ("Dogma") ist - oder als Ausdruck von Gottes Wort ("Lehre"). Als Ausdruck des Wortes verstanden ist die "Lehre" Menschenwort, welches das schon geschehene Wort Gottes expliziert. Dieses explizierende Wort impliziert jedoch nicht die Anwesenheit Gottes. Über die Lehre und Gottes Anwesenheit kann vielmehr nur dann gesprochen werden, wenn man ausschließlich über den im Akt des Wortes Gottes begegnenden Gott spricht. Gottes Anwesenheit hat jedoch in der Welt keinen "Ort": Gott ist vom Menschen aus betrachtet nirgends vorfindlich und keine lehrhafte Formulierung oder Bibelauslegung impliziert seine Anwesenheit. Das geschieht nur durch Gott selbst in seinem souveränen Willen, wo und wann er es will. Durch sein aktualistisches Verständnis des Wortes Gottes will Iwand verhindern, daß Gott als realer Gegenstand angesehen wird, den der Mensch denken könnte, denn alle über Gott ausgesagten Begriffe beruhen auf Metaphysik, die in der Theologie keinen Platz hat. Gott ist immer wieder ohne Kontinuität in dem von ihm selbst her geschehenden Wort "anwesend".

In der existentialistischen Luther-Interpretation, von der schon das Buch von W. *Herrmann* "Der Verkehr des Christen mit Gott" ein frühes Beispiel ist, wird Gott nur im Erlebnis des Glaubens als anwesend verstanden. Gottes Anwesenheit ist daher immer wieder auf das Selbstverständnis des Glaubens zurückführbar, das vom Wort Gottes hervorgerufen wird.³ Wo in der barthianischen Luther-Auslegung die Lehre als Ausdruck von Gottes Wort verstanden wird, ist sie in der existentialistischen Luther-Interpretation Ausdruck der Glaubenserfahrung. Lehre und Anwesenheit Gottes wer-

³ Siehe z.B. *Herrmann* 1896, 10: "Hier in dem innern Leben des Glaubens herrscht der eine Gott und der eine Christus. In die Darstellung dieses Lebens ist die Entwicklung der einzelnen Lehren einzurordnen. Die Lehren, die aus diesem Rahmen heraustraten und nicht mehr als Lebensregungen des Glaubens legitimiert werden, sind wertlose Hirngeispinte, die unnützen Streit erregen und die Einheit der christlichen Gemeinde unwirksam machen. Die so von ihrem Lebensgrunde abgelösten Lehren zu formulieren und zum System zu verknüpfen, ist ein möglichst unkirchliches Unternehmen... Wenn wir dagegen das vor Augen haben, was Gott aus dem innern Leben des Christen macht, so wird uns die Mannigfaltigkeit der aus dem Glauben quellenden Gedanken nicht beirren, sondern erfreuen. Denn wir können alsdann diese Mannigfaltigkeit, als etwas Notwendiges verstehen und als etwas Wertvolles empfinden."

den also auch in der existentialistischen Luther-Auffassung nicht miteinander verbunden. Wenn Gottes Anwesenheit keinen Lehrgegenstand bildet, so hat die Lehre auch keinen kohärenten Inhalt, sondern sie ist veränderlicher Ausdruck oder Explikation des jeweiligen Aktes des Wortes oder der Glaubenserfahrung.

Auch in der sogenannten konfessionalistischen Luther-Interpretation und Theologie (P. Althaus, W. Maurer, P. Brunner und E. Kinder) bezieht sich die Lehre nicht direkt auf Gottes Anwesenheit.⁴ Nach Maurer beispielsweise bedeutet *doctrina* einerseits das verkündigte Wort und anderseits das von der Kirche formulierte lehrhafte Ganze. Wenn die als Bekennnis der Kirche verstandene Lehre die Reinheit des Wortes Gottes überwacht, so bezieht sich diese nur indirekt auf die Anwesenheit Gottes. Es ist interessant zu sehen, daß auch die sogenannten lutherisch-konfessionellen Theologen der Ansicht sind, Gottes Anwesenheit gehöre nur zum Geschehen des Wortes Gottes (oder zur Predigt). Die Lehre dagegen ist kirchliche Formulierung, mit deren Hilfe der Inhalt der Predigt des Wortes Gottes Wort überwacht wird.⁵ Lehre und Anwesenheit Gottes werden also auch von den lutherisch-konfessionellen Theologen nicht begrifflich miteinander verbunden. Dieses würde nämlich bedeuten, daß die ‘Lehre’ fundamentaltheologisch als echter theologischer Begriff anzusehen wäre, so daß diese nicht auf etwas anderes zurückgeführt werden kann wie z.B. auf den Begriff des Wortes Gottes oder der Predigt oder des Glaubens oder auf deren Ausdruck oder Formulierung.

Der Umstand, daß der Begriff der Lehre - in dem die begriffliche Beziehung von Lehre und Anwesenheit Gottes enthalten ist - in der Luther-

⁴ Siehe hierzu eingehender Martikainen 1982.

⁵ Maurer 1954, 15: "Doctrina ist die Predigt, der Gnadenzuspruch an den durch das göttliche Gesetz von seiner Sünde überführten reuigen Sünder." Siehe auch Maurer 1978, 171: "Pure docetur (rein predigen) bezieht sich nicht vornehmlich auf die korrekte Lehrpredigt, sondern auf die innere Überführung von der Wahrheit des Evangeliums durch die Kraft des Geistes." Maurer 1954, S. 17: "Pura doctrina und recta administratio sacramentorum erfordern eine an die CA gebundene Konfessionskirche. Diese ist eine bekennende Kirche, die in ihrer Mitte das 'consentire' der Verkündigung sichert und in der Gesamtkirche die Wahrheit der Lehre und der stiftungsgemäßen Sakramentspraxis zur Geltung zu bringen trachtet."

Nach Urban (1972, 87-98) entscheiden auch Althaus und Elert das Verhältnis von Verkündigung und Bekennnis formal. Siehe auch Althaus 1949, 259-260; Elert 1929, 41-53; sowie 1960, 43-44.

Forschung in den Hintergrund getreten ist, folgt aus einer bestimmten philosophischen (hermeneutischen) Voraussetzung der Theologie der Neuzeit, die letztlich auf der Kritik an der klassischen Metaphysik in der evangelischen Theologie im Sinne der kantianischen und neukantianischen Philosophie beruht. In der auf dieser philosophischen Voraussetzung beruhenden Luther-Forschung wird Gottes kontinuierliche Anwesenheit in der Welt mit dem Gegenstand der Metaphysik, dem Sein, identifiziert.⁶ Eine fruchtbringende Untersuchung von Luthers Begriff der Lehre ist jedoch auf dieser Basis nicht möglich, weil man nicht begreift, daß seine Theologie hinsichtlich der Metaphysik neutral ist. Unter "Metaphysik" wird in der scholastischen wie auch in Luthers Theologie jener Wissenschaftsbereich verstanden, der "das Sein als Seiendes" erörtert. Der Gegenstand der Metaphysik, das "Sein" ist nicht "eo ipso" derselbe wie Gott als Gegenstand der Theologie. Dies trifft nicht einmal für die Scholastiker zu, von denen viele (z.B. Scotus und Ockham) das Sein als Gegenstand der Metaphysik und Gott als Gegenstand der Theologie begrifflich unterscheiden.⁷

Es ist nun wichtig zu beachten, daß Luther die Gottesanschauung der Metaphysik in der Theologie nicht etwa deshalb abweist, weil sie den Gedanken des real anwesenden Gottes enthält - wie in der Luther-Forschung recht allgemein vorausgesetzt wird - sondern es verhält sich gerade umgekehrt: Metaphysische Erkenntnis über Gott trifft Gott nicht, und darum ist eine auf Metaphysik beruhende Theologie keine rechte Theologie. Luther weist also mit seiner Absage an eine auf Metaphysik beruhende Theologie nicht die Behauptung des real anwesenden Gottes ab, sondern im Gegen-

⁶ Martikainen 1987, 9-25. Siehe auch Joest 1967, 14; Grabmann 1967, 56.

⁷ Über das Subjekt der Metaphysik in der Scholastik siehe Wippel 1982, 385-392; Knuutila 1986, 201-222.

Nach der Auffassung Wippels (1982, 386) haben sowohl Avicenna als auch Averroes die Anschauung aufgegeben, Gott sei Objekt (*subiectum*) der Metaphysik. Er kann nur der Seiende als Seiender (*being as being*) sein. Das Vorhandensein Gottes ist dagegen mit Hilfe der Metaphysik (Avicenna) oder der Physik (Averroes) beweisbar. In der Scholastik galt der allgemeine Grundsatz, daß der Beweis auf dem Gebiet einer anderen Wissenschaft zu führen sei. Nach Duns Scotus ist Gott *a priori* ein theologischer und kein metaphysischer Begriff, womit Gott ein theologisches, nicht aber ein metaphysisches *subiectum* ist. Thomas schließt sich der Anschauung von Avicenna, Averroes, Siger und Duns Scotus darin an, wonach das Objekt der Metaphysik das Seiende als Seinendes oder das Seiende allgemein (*ens commune*) ist, er bestreitet aber, daß Gott in dieser Erkenntnis über das Seiende als Seiendes enthalten ist. Gott ist allerdings der Anfangsgrund des Seienden, und darum ist das Argument für das Vorhandensein Gottes bei Thomas Teil der Metaphysik.

teil: Die rechte Theologie setzt den anwesenden Gott voraus. Meine Hypothese ist es daher, daß nach Luther die Theologie ein selbständiger Wissenschaftszweig ist, der seinen realen Gegenstand hat: Gott als anwesender Gott als Gegenstand der Theologie ist also nicht zurückführbar auf den Gegenstand anderer Wissenschaftsbereiche; er ist weder das Sein der Metaphysik noch Ziel des Willens in der Moralphilosophie.

Nach Luther brauchen folglich theologische Sätze auch nicht anhand eines anderen Wissenschaftszweiges, z.B. vermittels der Philosophie, bewiesen zu werden, was in der Scholastik gang und gäbe war. Sämtliche Sätze der Theologie sind ja nicht anhand eines Syllogismus beweisbar, obgleich Luther selbst den Syllogismus gelegentlich zur Verteidigung der Lehre heranzieht. Der Gegenstand der Theologie, Gott als anwesender, als gott-menschliche Wirklichkeit, überschreitet die Grenzen des Syllogismus.⁸ Theologie ist also nicht Wissenschaft im Sinne des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs, für den die Anwendung des Syllogismus spezifisch ist. Die Theologie erfüllt jedoch die Grundbedingung der aristotelischen Wissenschaft dadurch, daß sie einen realen Gegenstand hat.

Die Auffassung, daß der Gegenstand der Theologie real ist, steht dem nicht entgegen, daß er zugleich offenbart ist. Obwohl nach Luther Gott überall anwesend ist, kann der Mensch ihn nirgenwo außer an dem von ihm selbst geoffenbarten Ort finden.⁹ Mit seiner Auffassung, daß die Lehre mit der Offenbarung gegeben ist, knüpft Luther an die gemeinsame patriarchisch-scholastische Tradition an.¹⁰ Die begriffliche Beziehung von Lehre und Offenbarung ("sacra doctrina") ist in der Scholastik axiomatisch. Daß Luthers Theologie "biblisch" ist, ist unter dem Aspekt der Lehre an sich

⁸ *Työrinoja* 1986, 50, 57; *Hägglund* 1955, 53: "Die syllogistischen Formen behalten ihre Gültigkeit auf ihrem eigenen Gebiet, aber die theologischen Wahrheiten gehören einer anderen Späre an." *Kruutila* (1987, 61) führt die Interpretationsmöglichkeit ins Feld, daß Luther in Abweichung von Ockham denke, Gottes Wesen sei nicht einmal grundsätzlich mit den Prinzipien der Logik zu verstehen. Gottes Suveränität überschreitet nämlich die autonomen Kriterien der Vernunft. Siehe auch *Lang*, 1964, 46. Vgl. z.B. WA 39 II, 4, 34 (29): "Ut quae sit non quidem contra, sed extra, intra, supra infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam."

⁹ Beispielsweise WA 40 II 259, 5-8 (Hs.); WA 50, 551, 28-31. Siehe z.B. WA 7, 838, 4: "...convictus testimoniis scripturarum .. aut ratione evidente."

¹⁰ *Beumer* 1941, 26; *Persson* 1957, 45-46; *Thomas*, STh I q. 1 a. 1; *Finkenzeller* 1961, 64-66; *Lang* 1964, 107.

nichts Neues.¹¹ Neu im Verhältnis zur Scholastik ist aber die Auffassung, daß sowohl die Lehre wie auch Gottes Anwesenheit in der Offenbarung gegeben sind.¹²

Wo Luther von dem Verständnis ausgeht, daß die Lehre unmittelbar auf den anwesenden Gott hinweist, ist für die Einheit der Lehre auch deren Inhalt das Kriterium und nicht lediglich der Umstand, daß die Lehre offenbart ist. Die Grundhypothese, wonach der echte Begriff der Lehre den anwesenden voraussetzt, impliziert daher auch die folgenden Thesen:

1. Theologische Lehre kann nicht auf Metaphysik beruhen, da metaphysische Erkenntnis über Gott abstrakte Erkenntnis ist und als solche nicht Gott selbst trifft und somit Gottes Anwesenheit für den Glauben verfehlt.

2. Die theologische Erkenntnis, die sich auf den anwesenden, offenbarten Gott richtet, ist strukturell der "intuitiven" (realen) Erkenntnis gemäß, obwohl sie nicht auf natürlicher Wahrnehmung beruht.

3. Die theologische Lehre ist in ihrem Beruhen auf Glaubenserkenntnis nicht deduzierbar; vielmehr beziehen sich sämtliche Sätze der Lehre unmittelbar auf den anwesenden Gott. Dies bedeutet, daß die Lehre nicht formal und abstrakt ist. Sie ist auch nicht wesensmäßig (inhaltlich) von der in der Bibel definitiv gegebenen Lehre zu trennen, obwohl diese in unterschiedlicher Weise expliziert, formuliert und definiert werden kann (kürzer oder länger sowie mit verschiedenen Worten).

4. Die Lehre, die sich in allen ihren Punkten auf den anwesenden Gott bezieht, hat große Bedeutung für die Entstehung und das Wachsen des

¹¹ Lang 1964, 107: "Daß die Theologie auf dem Glauben aufruhe und von seinem Lichte lebe, war eine nie bestrittene Überzeugung. Die Theologie hat nicht bloß ein eigenständiges Sachgebiet, auch der Zugang zu diesem Sachgebiet, der theologische Erkenntnisweg, ist von den profanen Wissenschaften wesentlich verschieden. Ihre Wahrheiten werden nicht von der Erfahrung dargeboten oder aprioristisch erfaßt. Sie werden gläubig aus der Offenbarung und Tradition entgegengenommen und bedürfen keiner empirischen oder rationalen Begründung. Die gläubige Zustimmung geht jeder rationellen Sicherung voraus."

¹² WA 20, 726, 16-18; 728, 12-13: "In papatu ghet die schrift, aber der fasst et nucleus ist erhaus gezogen...". WA 40 I 77, 11-13: "Christiana autem et vera Theologia, ut saepe moneo, non ingerit Deum in Maiestate, ut Moses et aliae doctrinae, sed Christum natum ex virgine; Mediatorem et Pontificem nostrum etc."

Z.B. nach Thomas ist die Theologie (*sacra doctrina*) eine eigenständige Wissenschaft, d.h. sie hat ihren Gegenstand aufgrund dessen, daß sie offenbart ist: "Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est ..., omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formalis obiecti huius scientiae." *Thomas*, STh I 1 q. 1 a 3.

rechtfertigenden Glaubens. Die Lehre zeigt dem Glauben den anwesenden Gott, den der Glaube ergreift und an den er sich vertrauensvoll klammert.

1. These: Die theologische Lehre beruht nicht auf metaphysischer Erkenntnis über Gott.

Die Sätze der theologischen Lehre können nach Luther nicht abstrakt, mit also von ihrem unmittelbaren Gegenstand losgelöste Sätze sein, obgleich Luther prinzipiell das Vorhandensein und die Berechtigung abstrakter Sätze einräumt.¹³ Solche abstrakten Sätze sind die Sätze der Metaphysik über Gott, die also nach Luther keine theologischen Sätze sind, denn: "Der verdient nicht den Namen eines Theologen, der die unsichtbaren Eigenarten Gottes durch die geschaffenen betrachtet."¹⁴ Luther kritisiert an den Scholastikern gerade, daß diese ihre theologische Anschauung über Gott auf den metaphysischen Gottesbegriff gründen, dem gemäß Gott von den Geschöpfen geschieden ist: "Denn sie [die Scholastiker] haben keine andere Anschauung über Gott als die der Philosophie oder Metaphysik, nach welcher Gott ein von den Geschöpfen getrennt, wie Aristoteles sagt, wahrer, in sich selbst die Geschöpfe kontemplierender Gott ist. Aber was hat dieser Gott mit uns zu tun? Auch der Teufel kennt Gott so und weiß, daß dieser wahrhaftig ist. Wenn dagegen in der Theologie Gotteserkenntnis gelehrt wird, erkennt und empfängt man einen Gott, der nicht für sich bleibt, sondern der zu uns kommt, damit wir feststellen, daß er unser Gott ist."¹⁵ In diesem Zitat kritisiert Luther die "metaphysische" Theologie

¹³ Hägglund (1955, 30) charakterisiert die abstrakte Erkenntnis (*notitia abstractiva*) in der Scholastik folgendermaßen: "Sie [die *notitia abstractiva*] bezieht sich in erster Linie auf die 'notwendigen' Dinge (*necessaria*) und sieht von der Frage der Existenz des Gegenstandes ab. Sie wird entweder durch eine Abstraktion aus vielen einzelnen Dingen gewonnen oder durch Abstraktion von der Existenz oder Nicht-Existenz des einzelnen Dinges". Boler 1982, 460-472. Siehe Työrinoja 1986, 53. Vgl. den von Luther gemachten Unterschied zwischen Denken (*cogitare*) und Glauben (*credere*). WA 39 II, 15, 3: "Cogitari ab homine haec possunt, sed credi nullo modo, ut ego possum cogitare multa, quae sunt extra captum meum."

¹⁴ WA 1, 361, 32-33 (XIX).

¹⁵ WA 43, 240, 23-28.

Zum Verhältnis in der Scholastik zwischen der metaphysischen Gotteserkenntnis und der Theologie siehe Hägglund 1955, 27: "Bestimmte Teile der Metaphysik gehören gleich-

der Scholastik nicht deshalb, weil sie einen realen Gegenstand der Theologie artikuliert, sondern im Gegenteil: Die abstrakten Sätze der Metaphysik über Gott treffen Gott nicht, der in seiner Offenbarung dem Menschen als liebender Gott nahekommt (Gott für uns).

Luther kritisiert die Scholastik auch nicht wegen ihrer Gelehrsamkeit; denn die Scholastiker und er sind darin einig, daß die theologische Lehre vorgegeben ist. Luther aber schlägt die scholastische Theologie mit ihren eigenen Waffen: Er behauptet, daß die Scholastiker die theologischen Sätze in Abweichung von anderen wissenschaftlichen Sätzen für abstrakte Sätze halten, die sich nur indirekt auf ihren Gegenstand beziehen. Die Lehre, die nicht auf einem realen Gegenstand beruht, kann daher nur irgendeiner Autorität halber (Offenbarung, Kirche), nicht aber ihren unmittelbaren Inhalts wegen für wahr gehalten werden.¹⁶ Nach Luther ist die theologische Lehre jedoch nicht nur aufgrund der Offenbarung wahr, sondern vor allem deshalb, weil sie sich unmittelbar auf den in der Offenbarung anwesenden Gott bezieht.

2. These: Die Sätze der theologischen Lehre sind gewisse Sätze, weil sie auf einem realen Gegenstand beruhen.

Wo er von der Grundanschauung ausgeht, daß die Theologie ihren eigenen realen Gegenstand hat, behauptet Luther ferner, daß die Sätze der theologischen Lehre gewisse, "in sich evidente" Sätze sind, denn die rechte Lehre ist ja sogar "Wissenschaft" (*scientia*), "rechte Vernunft" (*recta ratio*) und "sichere Lehre" (*certa doctrina*) im eigentlichen Sinne.¹⁷ Die Sätze der theologischen Lehre sind nämlich nicht ungewisse "Ansichten" (*opiniones*), sondern "feststehende Propositionen". Die Gewißheit der Lehrsätze beruht

zeitig auch der Theologie an. Diese umfaßt - nach der alten Definition, das, was zu wissen notwendig ist um die Seligkeit zu erlangen. Die Metaphysik enthält u.a. auch eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis. Diese natürliche Gotteserkenntnis muß auch zur Theologie gehören, da sie ja heilsnotwendige Wahrheiten enthält."

¹⁶ Vgl. Hägglund (1955, 31), der Ockhams Auffassung über das Evidenz-Sein theologischer Erkenntnis folgendermaßen charakterisiert: "Der göttliche Akt, der dem Menschen die theologischen Wahrheiten mitteilt, ist offenbar auch ein zureichender Grund für ihre Gewissheit, die so zu einer Art übernatürlicher Evidenz wird."

¹⁷ WA 40 II 385, 13; 386, 1-2 (Hs.).

also nicht nur darauf, daß sie offenbart sind oder darauf, daß der Glaube sie als für sich selbst bedeutsam empfindet, sondern die Gewißheit der Lehrsätze beruht auf deren Gegenstand. Die theologischen Lehrsätze beruhen also mit anderen Worten auf einer Art "intuitiver" Erkenntnis im aristotelischen Sinne, wobei sie sichere Propositionen sind.¹⁸ Luther geht also von der aristotelischen Philosophie zur Theologie des Begriffs der bekannten Proposition über. Die Proposition ist demnach der Grundsatz des Syllogismus, der in sich selbst evident ist. So sind denn die theologischen Lehrsätze, deren Gegenstand der anwesende Gott ist, Grundsätze dieser Art. Gott ist in der Theologie der Gegenstand, auf den sich der Glaube richtet wie in der Philosophie die Vernunft auf den naturwissenschaftlichen Gegenstand. Der Glaube ist also formal von gleicher Art wie die rechte Vernunft (*recta ratio*) in der Philosophie.¹⁹ Nur eine solche, ihren Gegenstand treffende Erkenntnis ("intuitive Erkenntnis") ist Erkenntnis im aristotelischen Sinne. Daher ist abstrakte Erkenntnis eine von intuitiver Erkenntnis abgeleitete Erkenntnis, deren Gewißheit also auf intuitive Erkenntnis zurückgeht.²⁰ Luther leitet jedoch von theologischen Grundsätzen keine neuen theologischen Sätze ab, sondern hält sämtliche Lehrsätze - gleich Prämissen - für Propositionen. Alle Sätze der theologischen Lehre sind also in sich selbst gewiß (evident).

¹⁸ Nach Hägglund (1955, 34) beruht die Frage Ockhams, ob theologische Erkenntnis evident ist, auf einem aristotelisch-philosophischen Begriff der intuitiven Erkenntnis. Demnach kann intuitive Erkenntnis nur aus Sinneswahrnehmung gewonnen werden, und alle evidente Erkenntnis muß auf dieser intuitiven Erkenntnis beruhen. So ist die Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes evidente Erkenntnis nur insofern als sie notwendige Erkenntnis (*notitia abstractiva*) ist. Diese Erkenntnis gibt Gott (*potentia Dei absoluta*) dem Intellekt unmittelbar durch seine Offenbarung. Diese unmittelbare Erkenntnis ist ebenso evident wie natürliche Erkenntnis, obwohl ihr die intuitive Anschauung fehlt.

¹⁹ WA 40 I 410, 15-23 (Dr.): "Philosophia habet etiam bonam voluntatem et rectam rationem. Et Sophistae coguntur fateri opus moraliter non esse bonum, nisi adsit prius bona voluntas. Et tamen adeo stupidi asini sunt, cum ascendum in Theologiam, - volunt opus statuere ante bonam voluntatem, cum in Philosophia necesse sit personam iustificari moraliter ante opus. Sic et substantialiter et naturaliter arbor prior est quam fructus, Ut ipsimet fatentur et docent: in natura Esse praecedere operari et in moralibus requiri bonam voluntatem ante opus. In sola Theologia hoc inertunt statuentes opus ante rectam rationem." Siehe auch WA 40 II, 255, 7-13, 25-38.

²⁰ Hägglund 1955, 33.

3. These: Alle Sätze der theologischen Lehre beziehen sich auf den anwesenden Gott.

Luther sagt einerseits, daß die Lehre und die darin enthaltenen Glaubensartikel bereits in der Offenbarung definiert und gegeben sind (*doctrina definita*).²¹ Andererseits setzt er jedoch voraus, daß die Kirche die Glaubensartikel bei Bedarf expliziert. So kann Luther er dort, wo er den Begriff *doctrina definita* gebraucht, damit sowohl die in der Bibel enthaltene Lehre wie auch die von der Kirche fixierte Lehre (apostolisches Glaubensbekenntnis) bezeichnen. Die Lehre ist also sowohl vorgegeben als auch definiert. Diese beiden Ansätze schließen einander unter der Voraussetzung nicht aus, wenn sich sämtliche Sätze der Lehre auf den anwesenden Gott beziehen.

Luther hebt oftmals hervor, daß die *doctrina definita* nur auf die Person Christi hinweist und daß gerade dieses die der theologischen Lehre zugrundeliegende Idee ist.²² In der so explizierten, definierten Lehre geht es vor allem um das christologische Dogma. Die *doctrina* handelt nämlich unmittelbar von der gott-menschlichen Natur, von Christus. Die *doctrina definita* verengt sich jedoch nicht zu einem christologischen Lehrartikel, wenn die wechselseitige Beziehung von Lehre und Anwesenheit Gottes berücksichtigt wird, denn Gott ist gerade in Christus anwesend. Die auf Christus hin zentrierte *doctrina definita* besagt nämlich, daß Gott tatsächlich erreichbar ist, weil er Mensch geworden ist.²³ Was Luther mit dem Ausdruck *doctrina definita* meint, läßt sich daher oftmals auf die Gewißheit zurückführen, daß Gott sich manifestiert hat. Gerade in der Aussage, daß Gott sich manifestiert hat, unterscheidet sich die christliche Lehre von

²¹ WA 40 II 52, 22-23; 258, 23-36.

²² WA 40 II, 248, 26-32: "Brevis doctrina, pure et simpliciter proposita, sine amplificationibus, sine circumstantiis, Sed si haec pauca verba recte consideraveris, ipsae amplificationes se ultra offerent, quas Euangeliū ostendit, quod personam hanc pingit clarius ac docet ex Spíritu sancto conceptum, ex Maria matre virgine natum, sub Pontio Pilato passum, mortuum, Iterum ex morte exciatum sua virtute, sedere ad dexteram Patris, ac esse mandatum de coelo, ut eum audiamus, ..."

²³ WA 40 II, 248, 7-9: "Doctrina definita, quam urgere et exercere debet ille Rex, doctor, Christi est haec: non docere legem, nostra opera, sed Christum, filium dei, ut auff den sche."

allen anderen Lehren.²⁴ Die Lehre, die sagt, daß Gott sich manifestiert hat, ist auch "reine" und "gewisse" Lehre. Nach Luther ist somit Gottes Anwesenheit das Kriterium für die Reinheit und die Gewißheit der Lehre.²⁵ So legt der Ausdruck *doctrina definita* in Luthers Ausführungen besonderes Gewicht auf das Wesen der Lehre selbst. Er expliziert nicht unbedingt die ganze Lehre, wo er den Ausdruck *doctrina definita* gebraucht, sondern bringt zum Ausdruck was allen Lehrartikeln gemeinsam ist.

Da der gegenwärtige Gott Gegenstand der *ganzen* Lehre ist, vermag Luther auch bisweilen nur *je einen* Glaubensartikel hervorzuheben. So bedeuten seine verschiedenartige Definitionen der Lehre nicht unbedingt einen Wandel in seinem Begriff von Lehre oder eine Schwerpunktsverlagerung zu verschiedenen Zeiten, was von Jansen vorausgesetzt zu sein scheint. Nach ihm sei Luther in den 1530er Jahren eher geneigt gewesen, das christologische Dogma als das trinitarische zu betonen, obwohl Jansen der Ansicht ist, die Trinitätslehre sei die Basis für Luthers Lehre und Theologie.²⁶ Wenn jedoch angenommen wird, daß sich in Luthers Theologie sämtliche Lehrpunkte auf den gegenwärtigen Gott beziehen, bedeutet die Hervorhebung des christologischen Dogmas kein Übergehen der Trinitätslehre, denn das christologische Dogma legt ja gerade den Nachdruck auf den anwesenden Gott. Der gegenwärtige Gott ist daher Luthers Grundgedanken im Hinblick auf den Gegenstand der Theologie, der somit in allen Artikeln enthalten ist. So stellt die *doctrina definita* auch als kurze Definition den gemeinsamen Inhalt sämtlicher Lehrstücke fest. Die *doctrina definita* läßt sich also auch leicht auf verschiedenen Lehrstücke erweitern, ohne daß der inhaltliche Zusammenhalt der Lehre zerbricht und die Lehre zu einer formalen abstrakten Sammlung von Sätzen wird.

Da der Gegenstand der theologischen Lehre der sich manifestierende Gott ist, handeln sämtliche Glaubensartikel von ihm Gott. Er ist anwesend in den Sakramenten, in der Kirche, im rechtfertigenden Glauben und in der dem Nächsten dienenden Liebe. Luther betont folglich, daß die Verleugnung Christi in einem Lehrstück seine Verleugnung in sämtlichen Artikeln bedeu-

²⁴ WA 36, 195, 38-40.

²⁵ WA 36, 195, 38-40: "Deus nobis manifestavit, denk sollen wir da fur dancken, das wir so ein reine, gewisse lere haben."

²⁶ Jansen 1975, 207-210; 223-225.

tet.²⁷ Die "reine Lehre" über Taufe und Abendmahl stellt somit Gottes Gegenwart in diesen Sakramenten fest.²⁸ Luther weitet das Kriterium der reinen Lehre auch auf andere Artikel aus, wenn er sagt: "Wer die Auferstehung bestreitet, verleugnet Christus, und wer diesen Artikel bestreitet, bestreitet alle Glaubensartikel."²⁹ Er schreibt ferner: "Denn so gewiß wie du an den zweiten Artikel glaubst, mußt du auch diesen Artikel glauben. Wenn du also glaubst, daß Gott Gott ist, dann darfst du auch nicht zweifeln, daß du nach diesem Leben von den Toten auferstehen wirst...".³⁰ Der Umstand, daß Inhalt und Kriterium der Lehre gerade der anwesende Gott ist, geht explizit aus folgendem Zitat hervor: "Die Rechtfertigungslehre ist also - wie ich ja oft eingeschränkt habe - sorgfältig zu studieren. Darin sind ja alle anderen Artikel unserer Glaubenslehre enthalten und wenn sie unverderbt bleibt, bleiben auch die übrigen unverdorben. Wenn wir also lehren, daß die Menschen durch Christus gerecht werden und wenn wir Christus als den Besieger der Sünde, des Todes und ewigen Fluches lehren, zeigen wir zugleich, daß er hinsichtlich seiner Natur Gott ist."³¹ Aus diesem Zitat geht hervor, daß Luther die Gottheit Christi als den Kern der Rechtfertigungslehre und als den verbindenden Faktor der gesamten Lehre betrachtet.

Obwohl also die Rechtfertigungslehre der *articulus stantis et cadentis* der Kirche ist,³² löst sie sich nicht von den anderen Artikeln ab, sondern steht in organischer Verbindung zur Gotteslehre und Christologie. So fällt die Rechtfertigungslehre nicht aus dem Ganzen der Trinitätslehre heraus, die Luther häufig - in Anknüpfung an die frühere Tradition - als einen die gesamte Lehre strukturierenden Faktor versteht. Die Trinitätslehre als "Erbauer" der ganzen Lehre zeigt deutlich, wie Luther die Lehre von Gottes Anwesenheit her versteht. Der Ausgangspunkt für dies Verständnis der Trinitätslehre ist nicht heilsgeschichtlicher, sondern systematischer Natur,

²⁷ WA 20, 682, 11.

²⁸ WA 37, 191, 19-20, 23-24: "Non apud alio, nisi ubi pura doctrina est Euangelii, Sacramentum, baptismus... Sed hie est deus, ut ego praedico, doceo."

²⁹ WA 36, 530, 4-5.

³⁰ WA 36, 529, 37-39; 530, 1.

³¹ WA 40 I 441, 29-34.

³² WA 37, 221, 23-26.

wie W. Maurer schon in seinem Artikel von 1950 festgestellt hat.³³ Er hat jedoch nicht die sogenannte wesensmäßige Beziehung der Lehre, d.h. den Gedanken des gegenwärtigen Gottes in Luthers Theologie gesehen. So verdeutlicht gerade die Trinitätslehre nach Luther aufs beste, daß Gott in der Welt anwesend ist: Er ist als Schöpfer und Welterhalter, als Erlöser und Heiliger gegenwärtig. Alle Artikel der Trinitätslehre übermitteln den anwesenden Gott dem Glauben zur Aneignung. Luther sagt daher: "Der Vater erschafft und gibt Leben, Gnade, Frieden und alles; das gleiche schafft und schenkt der Sohn. Aber das Schenken von Gnade, Frieden, ewigem Leben, Sündenvergebung, Rechtfertigung, lebendig Machen, von Tod und Teufel Befreien sind keine irgendeinem Geschöpf gemäßen Werke, sondern einzige und allein der göttlichen Majestät gemäß; Engel können jene nicht schaffen und schenken."³⁴ Er betont also die Einheit Gottes in der Trinitätslehre, um seiner Auffassung Nachdruck zu verleihen, daß die ganze Lehre auf den anwesenden Gott hinweist. So lehrt auch zum Beispiel der zweite Glaubensartikel den ersten: "Hie lernen wir die andere Person der Gottheit kennen, daß wir sehen, was wir über die vorigen zeitlichen Guter von Gott haben, nämlich wie er sich ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten hat, das er nicht uns gegeben habe."³⁵ Der dritte Glaubensartikel, der den Wirkungsbereich der Kirche behandelt, beinhaltet, daß der Mensch Gott in der Kirche (Heiliger Geist) erkenne und daß der Mensch alles dessen teilhaftig werde, was bei der Schöpfung (durch Gott) und in der Erlösung (in Christus) gegeben ist.³⁶ Luther betont besonders, daß auch der Heilige Geist Gott, und daß Gott in der Kirche, und also in deren Predigt, Sakramenten usw. anwesend ist und dort vom Glauben gefunden wird.

Der Umstand, daß sich alle Artikel der Trinitätslehre auf Gott beziehen, tritt nach Luther schon im Wortlaut des Symbols zutage. Darin heißt es nicht "Ich glaub gott dem Vatter/odder von dem vatter/Bondern In gott

³³ Maurer 1950, 251.

³⁴ WA 40 I, 81, 14-19.

³⁵ BSLK 651, 10-15.

³⁶ BSLK 654, 22-42.

den vatter. In Jhesum Christum/ In den heyligen geyst".³⁷ Die Präposition *in* deutet also auf den *einen* Gott als Glaubensgegenstand, obgleich auch an Christus und den Heiligen Geist geglaubt wird, denn Glaube wird nur von Gott gegeben. Luther wiederholt immer wieder in seiner Auslegung des Credo den Leitgedanken, daß auch Christus und der Heilige Geist wahrer Gott sind.³⁸ Er verbindet also Gott und Lehre fest miteinander, wenn er sagt: "Ein Gott und Glaube, aber drei Person, darümb auch drei Artikel oder Bekenntnis."³⁹ Die Einheit Gottes ist somit für ihn die Voraussetzung von Lehre und Glauben. Der Gedanke der Einheit Gottes ist gerade für den Glauben von entscheidender Bedeutung, wenn dieser sich auf den von der Lehre aufgezeigten anwesenden Gott richtet. So ist der Glaube im Ergreifen des gegenwärtigen Gottes auch selbst gleichsam göttlich, mit anderen Worten hat er göttliche Form (*forma*).

4. These: Die Lehre ist Vermittler des Glaubensgegenstandes.

Die Auffassung, daß Luther einen realen Gegenstand meint, nämlich den anwesenden Gott, findet ihre Bestätigung in der Analyse von seines Glaubensbegriffs. Er versteht nämlich - wie schon eingangs angedeutet - den Glauben analog zum klassischen Begriff der Erkenntnis, sofern diese wesensmäßig "intuitive", d.h. ihren realen Gegenstand treffende Erkenntnis ist. Nach dem klassischen Begriff der Erkenntnis ist die Erkenntnis ein Treffen des Wesens des Gegenstandes, das heißt, das Erreichen der Form. Daß die Lehre dem Glauben einen realen Gegenstand als anwesenden vermittelt, zeigt sich in Luthers Wortwahl, wonach der Glaube intellektueller Natur ist, so daß er den Glauben als "Lehre und Erkenntnis" bezeichnet.⁴⁰ Der Glaube bestimmt also, was zu glauben ist,⁴¹ denn er "ist Lehrer und Richter. Er kämpft gegen Irrtümer und Ketzereien; er kritisiert Geister

³⁷ WA 7, 215, 17-18.

³⁸ BSLK 647, 18-19.

³⁹ BSLK 647, 18-19.

⁴⁰ WA 40 II 26, 24-25.

⁴¹ WA 40 II 26, 13-14.

und Lehren".⁴² Glaubensgegenstand ist die Wahrheit. Sie lehrt, daß daran unbedingt und unablässlich festzuhalten ist. Daher hält sich der Glaube an das Tatsachen ausdrückende Wort.⁴³

Wo er aber in den Bereich des Intellekts gehört, ist er jedoch kein bloßes Fürwahrhalten der Lehre, obschon von Luther in scholastischer Weise Glaube und Hoffnung sowie Glaube und Liebe unterschieden werden, wobei sich der Glaube als ein in den Bereich des Intellekts gehöriger die Lehre und die Hoffnung aneignet oder die Liebe sich als in den Bereich des Willens gehörige auf den von der Lehre aufgezeigten Gegenstand richtet. Nach Luther eignet sich schon der Glaube selbst die Form des von der Lehre aufgezeigten Gegenstandes, Christus, an und nicht erst der von der Liebe informierte Wille. Er sagt also: "Dieses Bild müssen wir betrachten und in festem Glauben besitzen. Wer das tut, hat Christi Unschuld und Sieg, auch wenn er ein noch so großer Sünder ist. Aber man kann dies nicht durch den von der Liebe diktierten Willen, sondern nur durch den vom Glauben erleuchteten Verstand besitzen."⁴⁴ Der Glaube ist einer und ebenso unteilbar wie der als Gegenstand der Lehre erreichbare Gott einer und unteilbar ist. Dieser Glaube empfängt die von der Lehre aufgezeigte göttliche Wirklichkeit. Luther scheut sich nicht zu sagen, daß im Glauben die Form Gottes liegt: "Die Form des christlichen Geistes wiederum ist der Glaube bzw. das Vertrauen des Herzens, das Christus zu eigen nimmt und das nur mit ihm und mit nichts anderem verbunden bleibt. Ein Herz, das ein solches Vertrauen empfangen hat, in dem wir um Christi willen gerecht sind, hat die rechte Form Christi."⁴⁵

Zum Christus-förmigen Glauben gehört nicht nur die Vergebung, sondern alle Gott gehörenden Güter wie ewiges Leben, Friede, Freude, Liebe usw.: "Der Glaube willigt also darein, daß er in jener Person, in Jesus Christus, Sündenvergebung und ewiges Leben hat. Wer diesen Gegenstand verliert, hat keinen rechten Glauben, sondern leere Schoten und Einbildung...".⁴⁶

⁴² WA 40 II 26, 16-21.

⁴³ WA 40 II 26, 21-25.

⁴⁴ WA 40 I 443, 35-36.

⁴⁵ WA 40 I 649, 21-23.

⁴⁶ WA 40 I 164, 26-29.

Also "wo Christus ist, da ist gutes Gewissen und Freude. Christus selbst ist die Versöhnung, Gerechtigkeit, Friede, Leben und Seligkeit."⁴⁷

QUELLEN

- WA 1 Disputatio Heidelbergae habita. 1518.
- WA 7 Tractatus de libertate christiana. 1520.
- WA 20 Vorlesung über den 1. Johannesbrief. 1527.
- WA 36 Predigten des Jahres 1532.
- WA 37 Predigten der Jahre 1533/1534.
- WA 39 II Disputatio de sententia: Verbum caro factum est (Joh. 1, 14). 1539.
- WA 40 I-II In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius ex praelectione D. Martini Lutheri collectus. (1531). 1535.
- WA 40 II Enarratio Psalmi II. 1532. (1546).
- WA 43 Vorlesung über 1. Mose. 1535-1545.
- WA 50 Von den Konziliis und Kirchen. 1539.
- BSLK Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hrsg. im Gedenk-jahr der Augsburgischen Konfession 1930. 5. durchges. Aufl. Göttingen 1963.

Thomas von Aquin

Summa Theologiae I/1, II/2, III.

LITERATUR

Althaus, Paul

- 1949 Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik 1. 2. Aufl. Gütersloh.

Beumer, Johannes

- 1941 Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Scholastik 1941, 24-52.

Ebeling, Gerhard

- 1985 Lutherstudien 3. Tübingen.

⁴⁷ WA 40 I 261, 25-27.

Elert, Werner

- 1929 Glaube und Bekenntnis der Kirche im Lichte von Marburg und Augsburg. - Lutherischer Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4. Juli 1929. Denkschrift. Hrsg. im Auftrag des Ausschusses. Leipzig. S. 41-53.

Finkenzeller, Johannes

- 1961 Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung. Münster.

Grabmann, Martin

- 1961 Die Geschichte der scholastischen Methode 1. Stuttgart.

Herrmann, Wilhelm

- 1886 Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt. 7. Aufl. Tübingen 1921.

Hägglund, Bengt

- 1955 Theologie und Philosophie bei Luther und in der Occamistischen Tradition. Luthers Darstellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund.

Jansen, Reiner

- 1976 Studien zu Luthers Trinitätslehre. Frankfurt am Main.

Joest, Wilfried

- 1967 Ontologie der Person bei Luther. Göttingen.

Knuutila, Simo

- 1986 Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus. - The Logic of Being. Ed. by Simo Knuutila and Jaakko Hintikka. Dordrecht. S. 201-222.

- 1987 Remarks on Late Medieval and Early Modern Theories about Eternal Truths. - Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Helsinki. S. 53-62.

Lang, Albert

- 1964 Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg.

Martikainen, Eeva

- 1982 Evangeliumin oppi. Kirkon ykseyden ja opin suhde VELKD:n ekumeenisessa mallissa 1954-1957. STKSJ 134. Helsinki. (Die Lehre des Evangeliums. Das Verhältnis von Lehre und Einheit der Kirche im ökumenischen Modell der VELKD.)

- 1987 Oppi - metafysiikkaa vai teologiaa? Lutherin käsitys opista. STKSJ 156. Helsinki. (Lehre - Metaphysik oder Theologie? Der Begriff der Lehre in der Theologie Luthers.)

- 1989 Evangelium als Mitte. Das Verhältnis von Wort und Lehre in der ökumenischen Methode von Hans Joachim Iwand. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Neue Folge 9. Hannover.

Maurer, Wilhelm

- 1950 Die Einheit der Theologie Luthers. Theologische Literaturzeitung 1950, 245-252.
- 1954 Protokoll über die Verhandlungen der Theologischen Ausschüsse der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands 1954-1957. (VELKD, Hannover.).
- 1978 Historischer Kommentar zur Confessio Augustana 2. Gütersloh.

Persson, Per Erik

- 1957 Sacra doctrina. En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas av Aquino teologi. Studia theologica Lundensia 15. Lund.

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. Publications of Luther-Agricola-Society B 15. Helsinki. S. 141-178.

Urban, Hans Jörg

- 1972 Bekenntnis, Dogma und kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 64. Wiesbaden.

Wippel, John F.

- 1982 Essence and Existence. - The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. Cambridge. S. 385-410.

SCHRIFTEN DER LUTHER-AGRICOLA GESELLSCHAFT

Series A:

1. T. Heckel: Luthers Kleiner Katechismus und die Wirklichkeit, 2. Auflage 1941.
2. J. Gummerus: Michael Agricola, der Reformator Finlands, sein Leben und sein Werk, 1941.
3. M. Luther: Vierzehn Tröstungen für Mühselige und Beladene. Übersetzt und eingeleitet von T. Heckel, 1941. (Vergriffen.)
4. Zur Theologie Luthers. Aus der Arbeit der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland (L. Fendt: Die Heiligung bei Luther; R. Bring: Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie; L. Pinomaa: Die Anfechtung als Hintergrund des Evangeliums in der Theologie Luthers), 1943. (Vergriffen.)
5. T. Heckel: Wahrheit in Johannesevangelium und bei Luther. Betrachtungen und Texte, 1943. (Vergriffen.)
6. O. Tarvainen: Paavo Ruotsalainen als lutherischer Christ, 1943. (Vergriffen.)
- 6A O. Tarvainen: Paavo Ruotsalainen luterilaisen kristillisyyden edustajana, 1944. (Vergriffen.)
7. E. Sormunen: Finnland und Deutschland. Der Einfluß Deutschlands auf die finnische Kultur. Aufsatzsammlung mit 24 Abbildungen, 1944. (Vergriffen.)
8. G. Sentzke: Die Theologie Johann Tobias Becks und ihr Einfluß in Finnland. Band I. Die Theologie J. T. Becks, 1949. (Vergriffen.)
9. G. Sentzke: Die Theologie Johann Tobias Becks und ihr Einfluß in Finnland. Band II. J. T. Becks Einfluß in Finnland, 1957. (Vergriffen.)
10. O. Lähteenmäki: Sexus und Ehe bei Luther, 1955. (Vergriffen.)
11. A. Siirala: Gottes Gebot bei Martin Luther, 1956. (Vergriffen.)
12. Y. Salakka: Person und Offenbarung in der Theologie Emil Brunners während der Jahre 1914-1937, 1960.
13. M. Schloenbach: Heiligung als Fortschreiten und Wachstum des Glaubens in Luthers Theologie, 1963. (Vergriffen.)
14. O. Tarvainen: Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien, 1967.
15. J. Aarts: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525, 1972.
16. L. Pinomaa: Die Heiligen bei Luther, 1977.
17. J. Pihkala: Mysterium Christi. Kirche bei Hans Asmussen seit 1945, 1978.
18. Taufe und Heiliger Geist. Vorträge auf der 14. Baltischen Theologenkonferenz in Järvenpää, Finnland, Juni 1975, 1979.
19. S. Heininen: Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531-1552, 1980.
20. L. Haikola: Usus legis, 1981.
21. E. I. Kouri: Tertullian und die römische Antike, 1982.
23. Luther in Finnland - Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Hg. v. M. Ruokanen, 2. Aufl., 1986.
24. Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland 11.-12. November 1986. Hg. v. Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura, 1987.

Bestellungen: Luther-Agricola-Gesellschaft

Fabianinkatu 7

SF-00130 Helsinki

PUBLICATIONS OF LUTHER-AGRICOLA SOCIETY

Series B:

1. Athanasius av Alexandria: Fem palmsöndagshomilier. Översatta och försedda med inledning av Henrik Nordberg, 1962.
2. G. Sentzke: Die Kirche Finnlands, 1963. (Sold out.)
3. G. Sentzke: Finland. Its Church and Its People, 1963.
4. J. Vikström: Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande, 1966.
5. P. Lempiäinen: Liturgista kehitystä Suomessa uskonpuhdistuksen ja puhdasoppisuuden aikana valaisevia lähteitä, 1967. (Sold out.)
6. A. Nygren: Tro och vetande. Religionsfilosofiska och teologiska essayer, 1970.
7. S. Löyty: The Ovambo Sermon. A Study of the Preaching of the Evangelical Lutheran Ovambo-Kavango Church in South West Africa, 1971.
8. A. Alhonsaari: Prayer. An Analysis of Theological Terminology, 1973.
9. Ecclesia-Leiturgia-Ministerium. Studia in honorem Toivo Harjunpää, 1977.
10. P. Ruotsalainen: The Inward Knowledge of Christ. Letters and Writings. Introduction and translation by Walter J. Kukkonen, 1977.
11. H. Kirjavainen: Certainty, Assent and Belief. An Introduction to the Logical and Semantical Analysis of Some Epistemic and Doxastic Notions Especially in the Light of Jaakko Hintikka's Epistemic Logic and Cardinal John Henry Newman's Discussion on Certitude, 1978.
12. P. Annala: Transparency of Time. The Structure of Time-Consciousness in the Theology of Paul Tillich, 1982.
13. M. Ruokanen: Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling, 1982.
14. M. Ruokanen: Doctrina divinitus inspirata. Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration, 1985.
15. H. Kirjavainen, R. Saarinen, R. Työrinoja: Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Ed. by H. Kirjavainen.
16. Mikkeli 1986. The Seventh Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church. Mikkeli, June 3rd - 11th 1986. Ed. by Hannu T. Kamppuri.
17. Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970-1986. Ed. by Hannu T. Kamppuri.

Orders: Luther-Agricola Society
Fabianink. 7 B
SF-00130 Helsinki