

LUTHER IN FINNLAND

— **Der Einfluß der Theologie Martin Luthers
in Finnland und finnische Beiträge
zur Lutherforschung**

Herausgegeben von MIIKKA RUOKANEN

2., durchgesehene Auflage

HELSINKI 1986

Umschlaggestaltung von Leena Hautaniemi

Luthers Wappen.

Luther erklärt sein Wappen als »Merkzeichen meiner Theologie«: »Das erste soll ein Kreuz sein. Schwarz in einem Herzen von natürlicher Farbe. So soll ich mich selbst erinnern, daß der Glaube an den Gekreuzigten uns selig macht. Denn wenn man von Herzen glaubt, dann hat man das Leben vollkommen. Auch wenn es ein schwarzes Kreuz ist, das den Tod bringt und wehtut, so läßt es doch das Herz in seiner Farbe: es verdirbt die Natur nicht! Das heißt: es tötet nicht, sondern erhält am Leben. Dieses Herz aber soll mitten in einer weißen Rose stehen. Das soll darauf hinweisen, daß der Glaube Freude, Trost und Friede gibt. Er versetzt uns direkt in eine weiße, fröhliche Rose. Er gibt nicht Friede und Freude nach Maßgabe des Sichtbaren und Greifbaren. Darum soll die Rose weiß und nicht rot sein. Denn weiß ist die Farbe des Geistes und der Engel. Diese Rose steht in einem himmelblauen Feld. Das zeigt an, daß die Freude im Geist und Glauben ein Anfang der himmlischen Freude ist, die kommt. Durch die Hoffnung ist diese Freude schon da, aber noch ungreifbar. Um alles herum soll ein goldener Ring sein: weil die Seligkeit im Himmel ewig dauert, kein Ende hat, über alle Freude und Kostbarkeiten hinausgeht — wie das Gold das edelste Metall ist.«

ISBN 951-9047-23-9

ISSN 0357—3087

Vammala 1986, Vammalan Kirjapaino Oy

1. Auflage 1984

INHALT

Vorwort von Erzbischof <i>John Vikström</i>	7
Vorwort des Herausgebers	9
A: Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland	11
<i>Eino Murtorinne</i> : Die Bedeutung Luthers für die finnischen Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert	11
<i>Eino Murtorinne</i> : Luthers Bedeutung für die neuere Theologie in Finnland	24
<i>Leif Erikson</i> : Lutherforschung in Finnland	30
<i>Lorenz Grönvik</i> : Der Beitrag des finnischen Luthertums zum heutigen ökumenischen Gespräch	42
<i>Martti Simojoki</i> : Mein Zugang zu Martin Luther	60
B: Finnische Beiträge zur Lutherforschung	71
<i>Lauri Haikola</i> : Melanchthons und Luthers Lehre von der Rechtfertigung	71
<i>Lennart Pinomaa</i> : Die Dialektik des Glaubens in der Theologie Luthers	91
<i>Tuomo Mannermaa</i> : Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Theologie Luthers	99
<i>Heikki Kirjavainen</i> : Luther und Aristoteles: Die Frage der zweifachen Gerechtigkeit im Lichte der transitiven vs. intransitiven Willenstheorie	111
<i>Eero Huovinen</i> : An der Unsterblichkeit teilhaftig — Das ökumenische Grundproblem in der Todestheologie Luthers	130
<i>Jan Aarts</i> : Die Kirche der Glaubenden in Luthers Theologie	145
<i>Kauko Pirinen</i> : Luther und die Ökumene	158
<i>Ahti Hakamies</i> : Das »Natürliche« und das »Christliche« in der Ethik	187
<i>Miikka Ruokanen</i> : Luther und Ekstase	199

VORWORT VON ERZBISCHOF JOHN VIKSTRÖM

Das laufende Jahr 1984 kann als ein bedeutsames Jahr in der finnischen Lutherforschung angesehen werden. In diesem Jahr sind genau 50 Jahre seit der Veröffentlichung von Prof. *Eino Sormunens* Werk über die Gnadenlehre bei Martin Luther, »Die Gnade Gottes», und *Yrjö J. E. Alanens* Werk »Das Gewissen bei Luther» vergangen. Diese Arbeiten werden für die Ausgangswerke der finnischen wissenschaftlichen Lutherforschung gehalten.

Früher waren Luthers Schriften im Kreise der verschiedenen Erweckungsbewegungen schon seit hundert Jahren eifrig gelesen worden. Teile von Luthers Schrifttum waren ins Finnische übersetzt worden und wurden pastoral vor allem im Dienste der Verkündigung und der Andacht verwandt. Luthers unermüdlicher Kampf für die Glaubensrechtfertigung hat die finnischen Pietisten schon immer begeistert. Man kann sagen, daß das Interesse für Luther in Finnland von der Basis ausgehend entstanden ist: Luther war in erster Linie ein lebendiger geistlicher Lehrer des gläubigen Kirchenvolkes. Inhaltlich galt das stärkste Interesse der Rechtfertigungslehre Luthers und seiner pastoralen Anwendung. Die um die Theologie Luthers entstandenen konfessionalistischen und kirchlich-dogmatischen Kontroversen sind jüngerer Datums.

Die finnische Lutherforschung der 30er Jahre entstand großteils unter dem Einfluß der Luther-Renaissance zu Beginn des Jahrhunderts in Deutschland und der von den Einheitsbestrebungen der lutherischen Kirchen aufgeworfenen theologischen Fragen. Später erhielt das finnische Luther-Interesse kräftige Anregungen von der skandinavischen Lutherforschung. Heute könnte man von der dritten Welle der finnischen Lutherforschung sprechen, der ein unabhängiger, kritischerer und internationalerer Forschungsstil und ein von ökumenischen Positionen ausgehendes Verständnis der Theologie Luthers eigen ist. Insbesondere die Berücksichtigung der katholischen Lutherforschung hat zur Bewertung von Luthers Theologie in einem für die ganze Christenheit bedeutsamen Licht verholfen.

Die vorliegende Veröffentlichung der Luther-Agricola-Gesellschaft bietet sowohl historische Ausblicke auf den Einfluß von Luthers Theologie in Finnland, als auch einige repräsentative Beispiele der neuesten finnischen Lutherforschung. Ich glaube, daß die Artikelsammlung für ihren Teil behilflich sein wird, die oft als schwierig empfundene Sprachbarriere zu überbrücken und vielseitige Informationen über die Bedeutung Luthers im kirchlichen Leben und in der Theologie Finlands vermitteln kann.

John Vikström

Erzbischof von Turku und Finnland

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Das vorliegende Werk ist in zwei Teile unterteilt. Teil A beinhaltet Darstellungen des Einflußes von Luthers Theologie auf das finnische geistliche Leben. Es ist bemerkenswert, daß es sich hierbei namentlich um die Person Martin Luthers und nicht etwa um das Luthertum im allgemeinen handelt. In den Artikeln wird insbesondere auf das Interesse des Pietismus an Luther und die Entstehung und Entwicklung der finnischen Lutherforschung bis in die heutigen Tage eingegangen. Die persönliche Stellungnahme von Emeritus-Erzbischof *Martti Simojoki* verdeutlicht in ganz besonderer Weise die Bedeutung der Theologie Luthers im finnischen kirchlichen Leben.

Teil B umfaßt neun Artikel, die mit der Absicht, einige gerade für die finnische Forschung typische Eigenmerkmale vorzustellen, als Beispiele für die finnische Lutherforschung ausgewählt wurden. Mit Ausnahme des Beitrages von Emeritus-Professor *Lauri Haikola* stammen die Artikel in Teil B aus den Jahren 1977—1984 und vertreten damit die neuesten Standpunkte der finnischen Lutherforschung.

Die von *Irma Kamprad* in Deutsch herausgegebene komplette Bibliographie der finnischen Lutherforschung der Jahre 1900—1982 umfaßt 249 Titel, Artikel und Monographien, die entweder direkt mit der Theologie Luthers zusammenhängen oder sie berühren. (I. Kamprad, Die Lutherforschung in Finnland, Bibliographie 1900—1982. — Der Ginkgobaum, Germanistisches Jahrbuch für Nordeuropa 1983, 97—111.) Meinen herzlichsten Dank möchte ich im Namen der Luther-Agricola-Gesellschaft an Diplomübersetzerin *Leena Vallisaari* richten, die für die Übersetzung und Sprachprüfung zuständig war.

Helsinki, Juni 1984

Miikka Ruokanen

A: DER EINFLUß DER THEOLOGIE MARTIN LUTHERS IN FINNLAND

EINO MURTORINNE*

DIE BEDEUTUNG LUTHERS FÜR DIE FINNISCHEN ERWECKUNGSBEWEGUNGEN IM 19. JAHRHUNDERT

Wenn man über den Einfluß Luthers und seine Bedeutung in der Kirche Finnlands spricht, können die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts nicht übergangen werden; das Interesse für Luther spielte in diesen Bewegungen eine ganz zentrale Rolle. Das soll natürlich nicht so verstanden werden, als hätten erst die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts Luther wirklich entdeckt. Seit der Reformation hatte die Kirche Finnlands selbstverständlich eine ihrer Aufgaben darin gesehen, an den zentralen Prinzipien und am Bekenntnis der lutherischen Lehre festzuhalten. Auch die zentralen Lehrsätze von Luther selbst waren bereits sehr früh bekanntgeworden aufgrund der finnischen Übersetzungen vom Großen und Kleinen Katechismus, einiger Auszüge aus Vorworten Luthers zu Büchern der Bibel, der ins Psalmbuch übernommenen Kirchenlieder Luthers sowie durch die Luther-Zitate, die in vielen Postillen vorkamen. Einige Werke Luthers konnte man auch auf Schwedisch durch die im 18. Jahrhundert in Schweden erschienenen Übertragungen kennenlernen. Die Möglichkeit daran hatten die Geistlichen, die oberen Gesellschaftsschichten und einfache Leute, sofern sie nur Schwedisch als Muttersprache hatten, was aber nur bei einer kleinen Minorität der Fall war.

* Dr. Eino Murtorinne ist Professor für Kirchengeschichte der Neuzeit an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist früher in finnischer Sprache in Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift 1983, 557—569, erschienen.

Es sollte auch beachtet werden, daß sich bereits in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Finnland regeres Interesse für Luther zeigte. Als ein Zeichen dafür kann z.B. erwähnt werden, daß vom Großen Katechismus innerhalb von 10 Jahren zwei Neuauflagen erschienen (1821, 1831) und in Petersburg im Jahre 1830 ein Auszug von Luthers Auslegung des Vaterunser in der Übersetzung eines anonymen Finnen erschien. Ebenso zeigte sich in Süd-Finnland in der Gegend von Porvoo im Kreise der sog. Uusmaalainen heräty (die Erweckung in Uusimaa, der südlichsten Provinz Finnlands) seit dem dritten Jahrzehnt des Jahrhunderts lebhaftes Interesse für die Lektüre der Werke Luthers. Dieses Phänomen stand mit den in Schweden erschienenen Übersetzungen von Luthers Werken im Zusammenhang. Die Werke Luthers verdrängten die früher benutzten Postillen der pietistischen Väter. Das im Jahre 1817 gefeierte 300-Jahresfest der Reformation steigerte im gewissen Sinne das allgemeine Interesse für die Tradition der Reformation, führte aber nicht dazu, die Aufmerksamkeit so auf Luther zu lenken, wie es z.B. in einigen Kreisen in der Heimat der Reformation der Fall war.

Trotz des zunehmenden Interesses scheint die Anerkennung von Luthers Werken in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts keine Selbstverständlichkeit gewesen zu sein. Darauf deuten u.a. zwei Dinge. Während Werke von vielen anderen geistlichen Vätern (*Arndt, Dent, Fresenius, Wilcox, Nohrborg* usw.) sogar in mehreren Auflagen in Finnisch erschienen, wurden die Werke Luthers nicht im gleichen Maße beachtet. Andererseits zeigte sich unter den finnischen Aufklärungstheologen ein regelrechtes Unverständnis für die Werke und auch für die Theologie Luthers. Ein bezeichnendes Beispiel dafür war, daß die rationalistisch eingestellten Aufklärungstheologen *A. J. Lagus* und *J. H. Fattenborg* als Mitglieder des 1817 gegründeten Katechismuskomitees den Kleinen Katechismus Luthers scharf kritisierten. Sie kritisierten das Werk sowohl aus dogmatischer als auch besonders aus ethischer Sicht und sahen es als für einen denkenden Menschen ungeeignet und für die ethische Erziehung fraglich an.

Die Entstehung des Luther-Interesses unter den Erwecktenparrern

Mehrere finnische Forscher (*Krook, Ruuth, Takala, Santakari*) sind

sich darüber einig, daß die Geistlichen der sog. späteren Erwecktenbewegung ihr Interesse für Luther sichtlich in der zweiten Hälfte der 30er Jahre des 19. Jahrhunderts entdeckten. Als zentrale, bewegende Kraft wirkte der ostbottnische Pfarrer *Jonas Lagus*. Den anderen, sich später für Luthers Werke interessierenden Erwecktenpfarrern (*L. J. Achrén, Fr. G. Hedberg, N. K. Malmberg* usw.) gleich, bekam auch er den Anstoß für sein Interesse von den in Schweden erschienenen Werken Luthers, die bereits früher in Finnland verbreitet worden waren. Offensichtlich war der unmittelbare Grund jedoch die Erscheinung der Sammlung von Luthers Gesammelten Werken in den Jahren 1828—1831 in Schweden sowie die im Jahr 1835 erschienene Neuauflage des Kommentars zum Galaterbrief. Es war kein Zufall, daß sich Lagus' Interesse besonders auf den Kommentar zum Galaterbrief richtete; er sah ihn als für die Rechtfertigungslehre wichtig an und empfahl ihn daher auch anderen.

Die Entstehung und Vertiefung des Interesses der Geistlichen der Erwecktenbewegung für Luther kann anhand ihrer Veröffentlichungstätigkeit seit der zweiten Hälfte der 30er Jahre des Jahrhunderts verfolgt werden. Bereits seit Anfang des Jahres 1836 veröffentlichten diese Pfarrer eine eigene zweisprachige Zeitschrift »*Tidningarna i Andeliga Ämnen/Hengellisiä sanomia*« (Geistliche Nachrichten). Sie war die erste geistliche Zeitung unseres Landes und wurde drei Jahre lang veröffentlicht. Nachdem diese Doppelzeitschrift wegen geringer Abonnentenzahl am Ende des Jahres 1838 eingestellt werden mußte, begannen dieselben Kreise schon ein Jahr später, eine neue Zeitschrift herauszugeben. Dieses »*Evangeliskt Weckoblad*« (Evangelische Wochenblatt) erschien etwas mehr als zwei Jahre lang und mußte dann hauptsächlich wegen Maßnahmen der Zensur eingestellt werden. Chefredakteur der erstgenannten Zeitschrift war der Kaplan von Nurmijärvi, einer Landgemeinde in der Nähe von Helsinki, *J. Fr. Bergh*. Zu den aktivsten Beitragern gehörte der bereits erwähnte Jonas Lagus. Beim zweiten Zeitungsunternehmen war der junge Erweckungsdichter und Pastor *Lars Stenbäck* die zentrale Kraft.

Einige frühere Forscher haben nachgewiesen, daß sich das Interesse für Luther und seine Werke in den erwähnten Zeitschriften der Erweckten von Mal zu Mal steigerte. Die erste Doppelzeitschrift (Geistliche Nachrichten) nahm zu Beginn keinen Bezug auf Luther. Bereits gegen

Ende des ersten Erscheinungsjahres kamen jedoch in beiden Zeitschriften hauptsächlich kurze Zitate aus Luthers Schriften vor, die offenbar aus den kurz zuvor in Schweden erschienenen Werken stammten. Neben diesen veröffentlichte *Tidningarna i Andeliga Ämnen* auch einen Artikel — wahrscheinlich von Jonas Lagus verfaßt — »Luther und Spener», in dem der Autor die Notwendigkeit einerseits der Rechtfertigungslehre Luthers und andererseits der Heiligungslehre Speners gleichermaßen betonte. Es kann als ein bezeichnender Zug in den Artikeln dieser Doppelzeitschrift im ersten Jahrgang angesehen werden, daß trotz dem zunehmenden Interesse an Luther die Schriften der pietistischen Väter, z.B. Arndt, *Scriver*, Nohrborg, *Schartau* usw., ihre Vorrangsstellung beibehielten.

Seit 1837 stieg das Interesse für Luther in den Zeitschriften der Erweckten immer stärker an. Das zeigte sich vor allem im zunehmenden Gebrauch kurzer Zitate aus den Büchern Luthers. Gegen Ende dieses Jahres enthielt *Tidningarna i Andeliga Ämnen* sogar eine eigene Kolumne »Luthers Wort». Darüberhinaus enthielten beide Versionen der Zeitschrift zahlreiche weitere Zitate Luthers. *Hengellisiä sanomia* veröffentlichte sogar Luthers Vorwort zum Vaterunser. Das zunehmende Interesse für Luther wurde vor allem von Lagus gefördert, der den Chefredakteur Bergh einige Male auf Luther aufmerksam machte und diesem riet, in der Zeitschrift Texte von Luther statt z.B. von Schartau zu veröffentlichen. Das deutet darauf hin, daß die pietistisch betonten Autoritäten durch Luther beseitigt und ersetzt wurden.

In erster Linie durch den Einfluß Lagus' hatte Luther eine noch stärkere Stellung im dritten Jahrgang der Erwecktenzeitschriften. Als Lagus Bergh speziell auf den Kommentar Luthers zum Galaterbrief aufmerksam gemacht hatte, beschloß die Redaktion, ihn ihren Lesern zu empfehlen und veröffentlichte einen Auszug davon in beiden Zeitschriften. Ebenfalls enthielten beide Versionen mehrere von Luthers Predigten oder Auszüge daraus. Somit enthielten die Botschaft Luthers und besonders die durch den Kommentar zum Galaterbrief übermittelte Rechtfertigungslehre eine bedeutende Stellung im letzten Jahrgang der Zeitschrift.

Als die Erwecktenpfarrer im Jahr 1839 unter Leitung von Lars Stenbäck begannen, die neue Zeitschrift *Evangeliskt Weckoblad* herauszugeben, die in erster Linie für die gebildeten Kreise bestimmt war, wich die

Art der Darstellung Luthers von der der früheren Doppelzeitschrift etwas ab. Die neue Zeitschrift widmete Luthers Persönlichkeit und einigen seiner Lebensphasen relativ große Aufmerksamkeit. Im Mittelpunkt dieser Darstellungen stand das furchtlose und mutige Auftreten Luthers für den rechten Glauben der weltlichen Obrigkeit wie auch der damaligen kirchlichen Führung gegenüber. Dies war jedoch nur eine Seite des Lutherbildes dieser Zeitschrift.

Darüberhinaus betonte man auch das innere Glaubensverständnis Luthers, seine Bibelauslegung und Verkündigung und verglich diese mit den allgemeinen Vorstellungen der eigenen Zeit. Die Zeitschrift war der Auffassung, daß gerade Luther mit seiner religiösen Anschauung sowohl von der rationalistischen Bibelauslegung als auch von der flauen Verkündigung, Glaubensauslegung und orthodoxen Kirchlichkeit ihrer Zeit abwich. Neben einigen pietistischen Autoritäten empfahl die Zeitschrift ihren Lesern besonders die erweiterte Form von Luthers Kommentar zum Galaterbrief. Dieser war laut der Auffassung der Zeitschrift »voll von Geist und Leben«. Von anderen Werken Luthers wurden u.a. das Vorwort zum Römerbrief und die Kirchenpostille beachtet.

Die Gründe der Entstehung des Interesses für Luther

Der äußere Grund für die schnelle Verbreitung des Interesses für Luther im Kreise der Erwecktenpfarrer war ohne Zweifel das in Schweden aufgetretene entsprechende Interesse sowie die Erscheinung mehrerer Werke Luthers in schwedischer Sprache, was das Studium der Originalschriften erleichterte. Neben den aus den Goßnerschen Kreisen von Petersburg möglicherweise erhaltenen kleinen Anstößen scheint gerade Schweden ausschlaggebend für die Verbreitung des Interesses für Luthers Schrifttum gewesen zu sein.

Die eigentlichen inneren Gründe für dieses Luther-Interesse liegen jedoch tiefer: in der Wandlung der allgemeinen Atmosphäre der Zeit sowie im inneren Charakter der Erwecktenbewegung und der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts überhaupt. Ohne Zweifel lag dem Luther-Interesse auch der finnischen Erwecktenbewegung die durch Romantik und Idealismus hervorgerufene allgemeine Wende gegen die Aufklärung und den von dieser vertretenen Rationalismus sowie

das Streben nach einer neuen, tieferen Lebensanschauung, zugrunde. Wie bei den meisten europäischen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts war auch bei den finnischen Erweckten die geistige Verwandtschaft mit dem Idealismus und der Romantik besonders in der Anfangsphase nicht zu übersehen, obwohl die Erweckten als eine kircheninterne Bewegung natürlich eigene Merkmale besaßen.

Die geistige Verwandtschaft zeigte sich auch darin, daß die führenden Geistlichen der Bewegung fast ausnahmslos zuvor mit romantisch-idealistischen Kreisen in Verbindung gestanden hatten. Neben der dem Aufklärungs rationalismus feindlichen Einstellung herrschten in beiden Bewegungen viele gleichartige Auffassungen. Dazu gehörten u.a. eine gewisse Betonung des Irrationalen, die Suche nach der Offenbarung Gottes und den geheimen Tiefen des menschlichen Daseins sowie die Betonung der Phantasie und des Gefühls. Die rationalistische Frage der Aufklärung nach der Beziehung zwischen Gott und Welt wurde durch die Frage nach Gott und ich abgelöst.

Auch das Lutherbild, das die Erweckten in den erwähnten Zeitschriften vertraten, enthielt sogar im großen Maße Akzente, die sowohl für die Erwecktenbewegung als auch die idealistische Romantik bezeichnend waren. Dazu gehörte vor allem der stark betonte Antirationalismus, der als ein bezeichnendes Merkmal des Lutherbildes der Erwecktenblätter angesehen werden kann. Als Bibeldeuter wie auch als Verkünder und Glaubenslehrer wollte man in Luther einen unnachgiebigen Gegner der rationalistischen Auslegung und der faden rationalistischgesinnten Frömmigkeit sehen.

Die gleichen Züge sind ohne Zweifel auch im Bild Luthers als einen furchtlosen, kämpfenden, sogar feurigen Glaubenshelden enthalten, als der er vor allem auf den Seiten des Evangeliskt Weckoblad dargestellt wurde. Das Lutherbild bekam hiermit stark antirationalistische und heldenhafte Züge. Es dürfte kaum ein Zufall sein, daß die für die erwähnten Bewegungen charakteristische Suche nach den Tiefen der menschlichen Existenz und der göttlichen Offenbarung dazu führte, daß Luthers Kommentar zum Galaterbrief und die darin enthaltene Rechtfertigungslehre ganz besonders erforscht wurden. Zugleich bestimmten die Ausgangspunkte der Erwecktenbewegung auch die Richtung des Interesses für Luther das, welcher Seite der Lehre Luthers das Interesse galt. Während die Rechtfertigungslehre mit der Betonung der Beziehung

Gott-Mensch im Vordergrund stand, wurden einige von früheren Epochen, auch der Aufklärung, betonte Seiten Luthers weniger beachtet.

Andererseits wurde das beginnende Luther-Interesse der Erweckten ohne Zweifel auch von den damaligen örtlichen Bedürfnissen gefördert. Die finnischen Erweckungsbewegungen waren ja seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts sowohl der weltlichen als auch der geistlichen Obrigkeit ein Dorn im Auge gewesen, da diese in ihnen auch für den gesellschaftlichen Frieden einen Gefahrenfaktor vermuteten. Die Verdächtigungen spitzten sich am Ende der 30er Jahre in den bekannten Prozeßen gegen Erwecktenpfarrer und -laien wegen Vergehen gegen die kirchliche Ordnung zu. Da auch Luther von der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit seiner Zeit verfolgt worden war, eigneten sich seine Person, seine Tätigkeit und seine Lehre besonders gut als Vorbilder für die Erweckten. In erster Linie stellte Evangeliskt Weckoblad Luther als einen unnachgiebigen, zähen und mutigen Verteidiger seines Glaubens dar. In diesem Bild spiegelte sich auch die Situation der Herausgeber selbst wider und offenbarte den Wunsch, Luther auch in dieser Hinsicht zum Symbol des eigenen Glaubenskampfes zu machen.

Der dritte, wenn auch kein sehr wichtiger Faktor für das Interesse an Luther war der Wunsch, mit seiner Hilfe die unangenehme Preszensur zu vermeiden. Da die Zensur mit Vorliebe die religiös als radikal empfundenen Artikel der Erweckten angriff, konnte dem zumindest zum Teil vorgebeugt werden, indem Äußerungen ähnlichen Inhalts vom Reformator selbst zitiert wurden.

Die Vertiefung und Verbreitung des Luther-Interesses

Das bereits in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts gesteigerte Interesse für Luther vertiefte und verbreitete sich im Laufe des nächsten Jahrzehnts und bekam einige eifrige, aber auch literarisch begabte Anhänger. Einerseits war Luther weiterhin für diese Erwecktenpfarrer ein Vorbild und ein Kampfbruder; das zeigte sich deutlich z.B. in vielen Verteidigungsschriften Stenbäcks. Außer als äußerliches Vorbild wurde Luther aber in zunehmendem Maße auch als Lehrmeister angesehen. Die Stellung des theologischen Lehrmeisters bekam Luther vor allem in zwei Veröffentlichungen der 40er Jahre: Erstens im Programmheft

»Uskon oppi autuuteen» (Die Glaubenslehre zur Seligkeit), das Hedberg im Jahre 1844 veröffentlichte, und zweitens in der Dozentendissertation »De principiis» von Stenbäck. Diese erschien im gleichen Jahr und wurde im Jahr 1847 als eine ergänzte Ausgabe in schwedischer Sprache unter dem Namen »Om kyrkans och theologiens principier» (Über die Prinzipien der Kirche und der Theologie) veröffentlicht.

Das Werk Hedbergs beruhte auf dem vom Autor seit dem Ende der 30er Jahre durchgeführten intensiven Studium von Luthers Werken. Somit enthielt dieses Buch, dessen zentrales Thema die Rechtfertigungslehre war, zahlreiche Zitate aus Luthers Kommentar zum Galaterbrief, aus der Epistelpostille, sowie aus dem Vorwort zum Römerbrief, und stützte sich im wesentlichen darauf. In diesem Sinne kann es als die erste finnische Lutherstudie angesehen werden, auch wenn es ihrem Charakter nach eher ein Andachtsbuch war. Obwohl das als eine Universitätsabhandlung geschriebene Werk von Stenbäck sich nicht in gleichem Maße direkt auf Luthers Schriften berief, strebte es andererseits um so deutlicher eine umfangreiche Betrachtung des formellen und materiellen Prinzips der Reformation anhand der Anschauungen der Reformatoren an. Aufgrund dieser verurteilte Stenbäck die rationalistische Bibelauslegung und strebte eine deutliche Trennung zwischen Glaube und Vernunft sowie Glaube und philosophische Spekulation an.

Bezeichnend für das sich verbreitende Interesse für Luther und die Reformation war ebenfalls, daß sich dieses Interesse auf ein immer ausgedehnteres Feld bezog. So berief sich Stenbäck bei seiner Arbeit in bemerkenswertem Maße auf die vom deutsch-dänischen *A. G. Rudelbach* und hallschen *H. E. F. Guericke* im Geiste der Erweckung und des lutherischen Bekenntnisses herausgegebene »Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche«. Diese Zeitschrift wurde zu einer beliebten Lektüre unter den finnischen Erwecktenpäfarrern. Dies bedeutete sowohl die Ausdehnung der Verbindungen zu den entsprechenden europäischen Bewegungen als auch eine neue Betonung der konfessionellen Züge.

Das konkreteste Zeichen für das Luther-Interesse jedoch war der Eifer, mit dem in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts die Übersetzung von Luthers Werken angegangen wurde. Obwohl ein Teil der Arbeiten, z.B. die Übersetzung des Kommentars zum Galaterbrief, unvollendet blieb, erschienen bereits während der 40er Jahre etwa 20 kleinere oder

größere Werke Luthers ganz oder teilweise auf Finnisch. Schon im Jahre 1841 veröffentlichte N. K. Malmberg eine neue Übersetzung der Auslegung des Vaterunser, und der eifrigste Fürsprecher der Übersetzungsarbeiten, Fr. G. Hedberg, die Auslegung über den 51. Psalm von David.

Das Hauptinteresse jedoch scheint der Predigtliteratur Luthers gegolten zu haben. Neben zahlreichen Auszügen aus den Predigten wurden auch viele ausführlichere Übersetzungen von Luthers Postillen veröffentlicht. So erschien Luthers Hauspostille im Jahre 1846—1848 (*Ahlgren, Helenius*), Luthers Evangelienpostille teilweise sogar in zwei verschiedenen Versionen in 1846, 1848, 1851 (*Nordlund, Durchman, Ingman*), einige seiner Fastenpredigten in 1848 (*Helenius*) und die Epistelpostille im Jahre 1858 (*Enebäck*). Außer diesen sahen einige von Luthers kleineren Büchern das Tageslicht auf Finnisch, unter ihnen Von der Freiheit eines Christenmenschen (*Ahlgren*), Eine kurze Erklärung der Zehn Gebote (*Durchman*) und Ein Trostzettel für die Christen, daß sie im Gebet sich nicht irren lassen (*Renqvist*). Dies beweist, daß es sich um ein grundlegendes Interesse für die Botschaft Luthers handelte. Darüberhinaus kursierten unter den betroffenen Pfarrern zahlreiche handgeschriebene Übersetzungsversuche z.B. von Luthers Kommentar zum Galaterbrief.

Die eifrige Anwendung und Übersetzung von Luthers Werken geschah natürlich auf Kosten der früher benutzten pietistisch betonten Postillen. Dies mußte unweigerlich auch die religiös-theologische Botschaft dieser Bewegung entscheidend beeinflussen.

Der Disput um das echte Erbe Luthers

Luther wurde jedoch für die finnische Erwecktenbewegung nicht nur eine Quelle großer Inspiration, sondern von den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts an auch ein Mittel zur gegenseitigen Polemik. Den Anstoß zu diesem polemischen Luther-Interesse gab das bereits erwähnte Buch *Uskon oppi autuuteen* von Hedberg. Hedberg kritisiert vor allem in der Neuauflage seines Buches anhand von Luther stark die doktrinalistischen Tendenzen in den Schriften pietistischer Väter und in der eigenen Bewegung. Dies führte allmählich zu einer heftigen inneren Polemik und hatte zur Folge, daß die um Hedberg entstandene sog. evangelische Richtung sich zu einer eigenen Bewegung entwickelte.

In diesem Zusammenhang ist es weder möglich noch zweckmäßig, die einzelnen Phasen dieses internen Kampfes und den Inhalt der damit verbundenen zahlreichen Streitschreiben zu schildern. Es genügt, festzustellen, daß es bei dem Streit neben der Stellung und Anerkennung der von den Erweckten früher benutzten pietistisch betonten Bücher auch um das Luther-Verständnis ging: Wie sollte Luther für die heutige Zeit richtig ausgelegt und angewandt werden und welche Partei vertrat seine Anschauungen wirklich richtig und unparteiisch? Auch diesmal stand die Rechtfertigungslehre im Mittelpunkt, nicht sosehr die anderen Lehrsätze Luthers. Da Hedberg mit seinen Freunden in Luthers Namen subjektive Gefühle, rationalistische Bedingungen um Heilungsordnungen kritisierte sowie die Aufgabe früherer Autoritäten wie *Spener, Rambach, Fresenius, Nohrborg* u.a. verlangte, waren sein Widersacher der Ansicht, daß er eine einseitige Auslegung Luthers vertrete, die keinen Platz für die subjektive Seite des Christentums beinhalte.

Auch gegen den gemeineuropäischen Hintergrund der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts betrachtet ist der Disput um das Erbe Luthers und die Entstehung der evangelischen Richtung ein sehr interessantes Phänomen. Die Entstehung der evangelischen Bewegung bedeutete zugleich den Durchbruch des lutherischen Konfessionalismus auf finnischem Boden. Besonders in seinen späten Schriften »*Werklärans wederläggning*« und »*Baptismens wederläggning*« verteidigte Hedberg in einer den Konfessionalisten charakterisierenden Weise »die Reinheit des Evangeliums« und die lutherische Tauflehre und kritisierte neben den Römisch-katholischen auch die Reformierten und die Pietisten. Er war der Ansicht, daß die Pietisten einem von der reformierten Kirche übernommenen Subjektivismus verfallen seien. Hedberg scheint sogar einige konkrete Verbindungen zum aufkommenden mitteleuropäischen Konfessionalismus und Neu-Luthertum gehabt zu haben. So veröffentlichte *Hengstenberg* in der von ihm herausgegebenen »*Evangelischen Kirchenzeitung*« einen Artikel von Hedberg. Hedberg selbst berief sich in einigen Artikeln sowohl auf die Schriften der Altlutheraner *Rudelbach* und *Guericke* als auch der Neulutheraner *Harless, Thomasius* usw.

Obwohl die Bücher Luthers eine sehr stark ausgeprägte Rolle gerade in der von Hedberg geleiteten evangelischen Bewegung spielten, wurden sie nicht nur in diesem Kreise benutzt. Auch unter den Erweckten, von denen sich Hedberg getrennt hatte, erhielten Luthers Bücher und

Schriftsätze eine angesehene Stellung, obwohl sie nicht in demselben vorherrschenden Maße benutzt wurden. Neben den bereits erwähnten Bewegungen zeigte sich positives Interesse für Luther auch im Kreise der Laestadianer-Erweckung im nördlichen Finnland. Diesbezügliche Impulse erhielt die Bewegung von Schweden, hauptsächlich durch die Bibel- und Lutherleserbewegung aus Nord-Schweden. Wie bei den früher erwähnten Erwecktenpfarrern war auch beim Leiter der laestadianischen Bewegung, *Lars Leevi Laestadius*, das Interesse für Luther einerseits eng mit dem Kampf gegen den Rationalismus, jede Art von Vernünftlelei und religiöse Blutarmut verbunden. In der Apologie der eigenen Bewegung sah er in Luther andererseits das Ebenbild eines wahren Christen und ein Vorbild, auf das man sich allgemein berufen konnte, um die eigenen, manchmal auch von Luther unabhängigen Grundanschauungen zu bekräftigen. Auch die finnischen Laienführer der Laestadianer kannten Luther von seinen Postillen, obwohl diese von ihnen nur in begrenztem Maße benutzt wurden. Sie suchten bei Luther in erster Linie Bestätigung für die von ihrer Bewegung betonten Anschauungen über die Beichte, die Absolution und das allgemeine Priestertum der Gläubigen.

Im Kreise der vierten finnischen Erweckungsbewegung, der in Ost- und West-Finnland wirkenden Beterbewegung, gestaltete sich die Einstellung Luther und seinen Schriften gegenüber recht zurückhaltend und kritisch. Auch wenn der führende ostfinnische Pfarrer dieser Bewegung, *Henrik Renqvist*, für seinen Teil an der Polemik über das Erbe Luthers teilnahm und auch einige von Luthers Schriften veröffentlichte, die seine Argumente unterstützten, gab er andererseits seine Bedenken Luthers »übertriebenem Evangelismus« gegenüber offen bekannt. Ein besonders interessanter Gesichtspunkt in Renqvists Anschauungen war, daß er die zeithistorische Begrenztheit von Luthers Schriften aus der Sicht seiner Zeit betonte. Eine ähnliche aber womöglich noch stärkere Zurückhaltung Luthers Schriften gegenüber scheint auch unter dem westfinnischen Zweig der Bewegung geherrscht zu haben, obwohl bekannt ist, daß der dortige Laienführer *Matti Paavola* Luthers Bücher studierte.

Als gemeinsames Merkmal des Luther-Interesses der finnischen Erweckungsbewegungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts könnte erstens erwähnt werden, daß es zumindest teilweise zur Spannung

zwischen den Anschauungen Luthers und den früher häufig benutzten pietistischbetonten Büchern führte. Das zweite sichtbare Merkmal ist, daß das Interesse der Erweckungsbewegungen in der Hauptsache der Rechtfertigungslehre Luthers galt. Obwohl die große Anerkennung, die die Rechtfertigungslehre fand, auch auf die anderen Lehrsätze — z.B. das Verständnis der Autorität der Bibel, die Sakramente, das Amt und die Kirche — reflektiert wurde, bekamen beispielsweise die Überlegungen über die Ekklesiologie keinen ähnlich stark auf Luthers Büchern und Anschauungen basierenden Charakter. Vorherrschend blieb ein *ecclesiola*-betontes Verständnis der Kirche.

Die den finnischen Erweckungsbewegungen vielleicht am entferntesten gebliebenen Anschauungen Luthers waren seine Auffassungen über das weltliche Regiment, Berufung usw., welche hier großteils von pietistisch gefärbten Anschauungen über die »Welt« als eine gefallene Welt ersetzt wurden. Die von vielen Zeitgenossen vorgetragene Kritik, das Problem der Erweckten sei ihre Beziehung zur Welt, kann offensichtlich auch aus dieser Sicht nicht für grundlos gehalten werden.

Die Becksche Bewegung und Luther

Wenn über die Bedeutung Luthers für die finnischen Erweckungsbewegungen gesprochen wird, sollte eine weitere Phase ihrer Geschichte nicht unberücksichtigt gelassen werden. In den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts spaltete sich die Erwecktenbewegung erneut. Aus diesem Grund verliessen viele Pfarrer, die sich zu der Bewegung bekannt hatten, die Bewegung, und wandten sich der Bibeltheologie des Tübinger *Johann Tobias Beck* zu. Diese war den Geistlichen durch einen finnischen Theologen bekanntgeworden, der in Tübingen studiert hatte.

Die sehr starke Position, die die becksche oder biblische Richtung später in der finnischen Theologie und Kirche erhielt, führte in eine Krise des Luther-Interesses, das bei diesen Geistlichen ausgeprägt vorgekommen war. Das für Beck bezeichnende Bibel-Prinzip allein führte schon dazu, daß die Bewegung sowohl Luther als auch die Bekenntnisschriften kritisch betrachtete, in denen eine mit der Bibel konkurrierende Autorität gesehen wurde. Auf der anderen Seite bekamen die Anschauungen altpietistischer Väter unter den Anhängern Becks wieder eine bedeutendere Stellung. Auch wenn einige Pfarrer (vor allem *A. W.*

Ingman), die in die becksche oder biblische Richtung übergewechselt waren, die becksche Rechtfertigungslehre später auch unter Bezugnahme auf Luther verteidigten, führte die Aneignung von Becks Lehrsätzen allmählich dazu, daß die Autorität Luthers abgeschwächt wurde. Dies zeigte sich u.a. darin, daß einige Pfarrer, die zu der beckschen Bewegung übergetreten waren, mit großer Reserviertheit, sogar Kritik, der Kindertaufe gegenüberstanden oder ihren sakramentalen Charakter gänzlich ablehnten.

Die Entfremdung beckscher Theologen von Luther zeigte sich sehr deutlich z.B. in der akademischen Dissertation des Professors und späteren Bischofs *O. I. Colliander*, die die Grundzüge des biblischen Kirchenverständnisses behandelte. So teilte Colliander bereits im Vorwort seiner Arbeit mit, daß es sein Ziel sei, »ein richtiges und auf der Bibel basierendes« Bild der Kirche zu geben, im Gegensatz zu der früheren Forschung, die sich auf den lutherischen Kirchenbegriff bezogen und die Bekenntnisschriften statt der Bibel als Grundlage gehabt hätte. Somit trennte Colliander bereits in den Ausgangspunkten Luther und das Lutherische vom Biblischen. In einer für Becks Anhänger charakteristischen Art trennte Colliander auch die Kirche vom Reich Gottes, zu dem seiner Ansicht nach nur die wirklich gläubigen Mitglieder der Kirche gehörten.

Die von der beckschen Richtung eingeführten neuen Akzente führten zeitweise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer heftigen Polemik besonders mit der evangelischen Richtung. Bezeichnend für die finnische Tradition in Theologie und Luther-Interesse war, daß sie sich in der Hauptsache auf die Rechtfertigungslehre und Sakramentenlehre bezog. Die Diskussion über andere Aspekte des Erbes von Luther, z.B. die Kirchenlehre, blieb dagegen eher eine Randerscheinung.

LUTHERS BEDEUTUNG FÜR DIE NEUERE THEOLOGIE IN FINNLAND

In der Mitte des 19. Jahrhunderts erwachte in den finnischen Erweckungsbewegungen ein Luther-Interesse, das nicht zu einer regelrechten Lutherforschung führte, obwohl man sich manchmal auch bei wissenschaftlichen Studien auf Luthers Gedanken berief. Ein Grund dürfte die allgemein antirationalen und anti-intellektuellen Grundeinstellung der Erweckungsbewegungen gewesen sein, die keine geeignete Grundlage für ein wissenschaftlich-theologisches Interesse bot. Wichtiger als Wissenschaft und Lehre war das Leben.

Man war der Meinung, Theologie würde den Menschen eher von Gott entfernen als ihn ihm näher bringen. Deshalb beschränkte sich das Luther-Interesse in erster Linie auf die Übersetzung seiner Werke und deren praktische Anwendung. Dies betrieb vor allem die evangelische Bewegung Finnlands die ganze zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hindurch. Das wissenschaftliche Lutherstudium dagegen blieb bis spät in dieses Jahrhundert unbeachtet.

Das mit der beginnenden Luther-Renaissance erwachende Interesse

Das wissenschaftlich bedingte Luther-Interesse wurde auch in Finnland durch die am Anfang dieses Jahrhunderts in Deutschland und Schweden begonnene Luther-Renaissance hervorgerufen. Es wurde offenbar auch durch die sich stärkende Einheitsbewegung der lutherischen Kirchen (Allgemeine Ev.-luth. Konferenz) sowie das im Jahr 1917 gefeierte Jahrhundertsfest der Reformation gefördert.

Das wissenschaftliche Interesse der Lutherforschung dagegen scheint in Finnland zuerst unter den Forschern der Kirchengeschichte aufgetreten zu sein. Obwohl ihr Interesse für Luther keine eigentliche Lutherforschung zur Folge hatte, vermittelten sie seit dem Anfang des

Jahrhunderts Informationen über die Ergebnisse der Lutherforschung in Mittel-Europa und schlossen in ihren Schilderungen des Reformationszeitalters an diese an. Unter diesen Forschern der Kirchengeschichte sollte der als Specialist für Mittelalter und finnische Reformation bekannt gewordene Professor, der spätere Bischof von Tampere, *Jaakko Gummerus*, erwähnt werden. Er hatte gegen Ende des 19. Jahrhunderts mehrere Male in Deutschland, in erster Linie in Leipzig als Student *Theodor Briegers* und in Halle als Student *Friedrich Loofs*, studiert und kannte sich in deutscher Theologie vor allem der Reformationszeit sehr gut aus. Seit den ersten Jahren des Jahrhunderts behandelte Gummerus in vielen Vorträgen und Artikeln neben der finnischen Reformation auch Luther und die Reformation allgemein. Insbesondere einige von Gummerus im Zusammenhang mit dem Jahrhundertfest der Reformation im Jahr 1917 gehaltenen Vorträge und von ihm veröffentlichte Artikel knüpften an die neuesten deutschen und schwedischen Lutherstudien an.

Ebenfalls wurde bei den von Gummerus geleiteten Seminarsübungen bereits im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts die Theologie Luthers besprochen. Dies trug dazu bei, bei der jüngeren Generation ein wissenschaftliches Interesse für Luther zu erwecken. Noch während seiner Tätigkeit als Bischof bedauerte Gummerus, daß in Finnland keine selbständige Lutherforschung entstanden sei, und empfahl den Pfarrern die Lektüre der »Gesammelten Lutherstudien« von *Karl Holl*, da diese seiner Meinung nach einen Einblick in Luthers zentrale Gedanken boten. Ohne wirkliche Luther-Kenntnis waren seiner Ansicht nach auch die lautesten Bezugnahmen auf Luther nur zufallsbedingte Anbetung.

Genauso aktives Interesse wie Gummerus zeigte für das erwachende Lutherstudium auch sein Altergenosse und Universitätsnachfolger Professor *Martti Ruuth*. Obwohl Ruuth als Forscher in erster Linie Interesse den finnischen religiösen Volksbewegungen entgegenbrachte, beachtete er auch Luther und das Lutherstudium mit großer Aufmerksamkeit. Ruuth veröffentlichte schon im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts mehrere umfangreiche Einführungen in die katholische und protestantische Lutherforschung und richtete in vielen seiner Artikel das Augenmerk auf den Einfluß Luthers auf die Geschichte der Kirche in Finnland. Ruuth fing ebenfalls an, eine Luther-Biographie auf Finnisch zu verfassen. Der erste Teil seines Werkes »Martin Luther, seine Refor-

matorpersönlichkeit und Arbeit» erschien im Jahre 1917 und befaßte sich mit der Zeit von 1483 bis 1521. Die Fortsetzung blieb aus. Obwohl die Luther-Biographie Ruuths unvollendet blieb, war sie ein Zeichen dafür, daß sich die Luther-Renaissance auch in Finnland bemerkbar machte und mit ihr ein neues Interesse Luthers Person gegenüber erwachte.

Die Systematiker als Pioniere der neuen Lutherforschung

Das Interesse, das die Forscher der Kirchengeschichte der neuen Lutherforschung gegenüber zeigten, schuf die Grundlage für die spätere finnische Lutherforschung. Es dauerte jedoch bis zum Beginn der 30er Jahre, bevor die finnische Lutherforschung erwachen konnte. Zu dieser Zeit fand sie ihren Ursprung nicht unter den Forschern der Kirchengeschichte, sondern unter den Vertretern der systematischen Theologie. Der bedeutendeste finnische Vertreter auf dem Gebiet der Lutherforschung war damals *Eino Sormunen* (1893—1972), der von 1934—39 Professor für Dogmatik an der Universität Helsinki und ab 1939 Bischof von Kuopio war. Neben Sormunen wurde auch sein Altersgenosse *Yrjö J. E. Alanen* (1890—1962) als Lutherforscher bekannt. Dieser war ab 1938 an der Universität Helsinki Professor für Dogmatik und Ethik.

Genauso wie das frühere Luther-Interesse knüpfte auch das Interesse der finnischen Systematiker deutlich an die Renaissance des Lutherstudiums in Deutschland und Schweden an. So veröffentlichte Sormunen am Anfang der 30er Jahre in der finnischen theologischen Zeitschrift mehrere umfangreiche Berichte über die neueste Lutherforschung in Deutschland und Schweden. In diesen zeigte sich deutlich, daß er bereits längere Zeit die neueste Entwicklung der Lutherforschung verfolgt hatte. Unter Berufung auf die neueste Lutherforschung kritisierten sowohl Sormunen als auch Alanen die Theologie von *Ritschl* in den kleinen Lutherstudien, die von ihnen zu Beginn veröffentlicht wurden.

Als eigentlicher Beginn des finnischen Lutherstudiums muß jedoch die Erscheinung der dogmengeschichtlichen Untersuchung »Gnade Gottes II» von Eino Sormunen im Jahre 1934 angesehen werden. Es war die Fortsetzung seines zwei Jahre früher erschienenen dogmengeschichtlichen Studiums über das Ende des Mittelalters. In seiner dogmenhistorischen Arbeit über Luther berief sich Sormunen auf die neueste deutsche und schwedische Lutherforschung. Im Jahre 1933 unternahm

Sormunen zu diesem Zweck eine Studienreise nach Deutschland, in erster Linie nach Berlin und Göttingen. In seinem Werk erläuterte Sormunen die Bedrängnis-Erlebnisse des jungen Luthers und seinen Weg zum evangelischen Glaubensverständnis. Wie schon in seinen früheren kleinen Lutherstudien nahm Sormunen anhand der Grundbotschaft Luthers sehr gewagt Stellung sowohl zu den römisch-katholischen Auffassungen im Bezug auf das Gnadenverständnis als auch zu den innerhalb der eigenen lutherischen Kirche früher aufgetretenen ähnlichen Auffassungen.

Bereits im selben Jahr veröffentlichte Sormunen in Deutsch auch sein Werk über die Grundsätze der Ethik Luthers — »Die Eigenart der lutherischen Ethik«. In dieser Apologie der lutherischen Ethik will Sormunen verdeutlichen, wie durch die Grundsätze der Rechtfertigungslehre Luthers und im Anschluß daran neues Leben entstand.

Bezeichnend für das Forscherbild Sormunens war das Bestreben nach einem schönen sprachlichen Ausdruck und nach weitreichenden Synthesen. Dies trug seinerseits dazu bei, daß Sormunen später in den 30er Jahren eine Menge popularistische Schriften über die Theologie Luthers und das Luthertum veröffentlichte. Erwähnenswert erscheinen unter diesen »Uskon mies» (Der Mann des Glaubens) und »Kansankirkkomme ja luterilaisuuden henki» (Unsere Volkskirche und der Geist des Luthertums). In seinen kleineren Lutherstudien befaßte sich Sormunen während der 30er Jahre u.a. mit dem *simul iustus et peccator* -Prinzip in der Rechtfertigungslehre Luthers, mit dem Gottesbild Luthers und mit dem Gedanken der Nachfolge Christi in der Theologie Luthers. Die Konzentration Sormunens auf popularistische Luther-Veröffentlichungen und später auf das Bischofsamt trugen dazu bei, daß er in den späteren Jahren keine Gelegenheit hatte, sich in gründlichere und umfangreichere Themen der Lutherforschung zu vertiefen.

Im selben Jahr (1934) als Sormunen seine Hauptwerke über Luthers Theologie veröffentlichte, erschien auch die bedeutendste Lutherstudie »Das Gewissen bei Luther« von Yrjö J.E. Alanen. Auch seine Arbeit beruhte größtenteils auf den Ergebnissen der deutschen Luther-Renaissance, und die These Karl Holls über das Luthertum als eine Religion des Gewissens wurde in Alanens Werk vielseitig beleuchtet. Auch in dem zweiten in der ersten Hälfte der 30er Jahre erschienenen Werk »Tutkimuksia sovitusopin alalta» (Untersuchungen über die Frage der

Versöhnung) befaßte sich Alanen sehr umfangreich mit der Versöhnungslehre Luthers.

Das von Sormunen und Alanen in der finnischen systematischen Theologie begonnene Lutherstudium bekam ab der zweiten Hälfte der 30er Jahre mehrere Nachfolger. Unter ihnen muß in diesem Zusammenhang vor allem *Lennart Pinomaa* erwähnt werden, der sich sehr deutlich gerade auf die Lutherforschung konzentrierte. Bereits gegen Ende der 30er Jahre veröffentlichte er die Werke »Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers» und »Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers». Die schwere Kriegszeit und die veränderten Verhältnisse schränkten jedoch die Möglichkeiten der begonnenen Lutherforschung in Finnland ein. Obwohl die Lutherforschung in der finnischen systematischen Theologie noch nach dem zweiten Weltkrieg auf der früheren Basis weiterverfolgt wurde, brachte die neu angebrochene Zeit natürlich auch ihre eigenen Fragestellungen. Auch in der Lutherforschung wurden in dieser Phase die Vorbilder etwas geändert. Während Sormunen und Alanen in ihrer Arbeit in erster Linie nach den klassischen Vorbildern Karl Holls vorgegangen waren, erhielt die spätere finnische Lutherforschung (Pinomaa, *Haikola*, *Siirala*, *Castren*) ihre wichtigsten Vorbilder von der schwedischen Lutherforschung und der sogenannten Lunder Theologie.

Der Einfluß der Lutherforschung auf die Kirche Finnlands

Der Einfluß der Lutherforschung machte sich in Finnland nicht nur in der Universitätstheologie bemerkbar, sondern zeigte sich auch in der Kirche Finnlands. Das beruhte einerseits darauf, daß vor allem Sormunen ein gewandter Esseist war, der Luthers Theologie in seinen vielen volkstümlichen Artikeln leicht popularisieren konnte. Andererseits war im Kreise der finnischen Erweckungsbewegungen schon früh ein Interesse für Luther erwacht, das den Boden für die Aufnahme der Lutherforschung bereitet hatte. Bezeichnend ist, daß die neue Lutherforschung mit großen Eifer besonders im Kreise der evangelischen Bewegung Finnlands angenommen und als ein willkommenes Zeichen einer neuen theologischen Ära angesehen wurde.

Auch unter den Erweckten und Laestadiern rief die Lutherforschung eindeutige Bestrebungen hervor, die eigene Erweckungsbewegung im

Bezug auf Lehre und Tradition im Verhältnis zu Luther zu betrachten (*Olavi Tarvainen, L.P. Tapaninen, Uuras Saarnivaara*). Dies wurde auch durch die von dem Schweden *Bengt Jonzon* veröffentlichte Studie »*Studier i Paavo Ruotslainens fromhet*« (Studien über die Frömmigkeit Paavo Ruotslainens) gefördert, in der dieser die nahe Verwandtschaft der Gedanken des finnischen Erwecktenlaienführers *Paavo Ruotslainen* mit denen Luthers bekundete. Die Studie Jonzons rief in den verschiedenen Erweckungsbewegungen Interesse für die Erforschung von Luthers Gedanken und der dogmatischen Anschauungen der eigenen Bewegung hervor, woraus wiederum ein wissenschaftliches Interesse auch Luthers Theologie gegenüber hervorging.

Andererseits hatte der Aufstieg der Lutherforschung einen offensichtlichen Einfluß auf die Verdeutlichung der kirchenlehrlichen Anschauungen innerhalb der Kirche Finnlands. Vor allem wegen des Einflusses der beckschen oder biblischen Richtung war in der Kirche Finnlands ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein pietistisch gefärbtes Kirchenverständnis vorherrschend, das statt der Erstrangigkeit des Wortes und der Sakamente die Gemeinschaft der Wiedergeborenen und die unsichtbare Gemeinde Gottes betonte. Statt der erwähnten Anschauung erstrebte Sormunen — und nach ihm auch mehrere andere finnische Theologen der 30er Jahre — ein neues, von der Lutherforschung verdeutlichtes Kirchenverständnis. Zugleich wollten sie auch zeigen, daß gerade die volkskirchliche Kirchenform am besten dem lutherischen Kirchenverständnis, das auf der grenzenlosen Gnade Gottes beruht, entsprach.

Offenbar führte die Lutherforschung ihrerseits auch zu einer allgemeinen Festigung der lutherischen Identität in der 30er Jahren. So sprachen auch damals einige finnische Kirchenführer mit neuer Bedeutung vom Eigencharakter des Luthertums und der lutherischen Kirche. Sie wiesen auch darauf hin, welche Reichtümer die Kirche Finnlands namentlich durch das lutherische Glaubenserbe erhalten habe. Aus demselben Grund empfanden finnische Pfarrer und Theologen offenbar auch ein zunehmendes Interesse gegenüber dem Lutherischen Weltkongress und der Tätigkeit der Luther-Akademie in Sondershausen. Der zweite Weltkrieg und der darauffolgende Umbruch unterbrachen jedoch diese Entwicklung mit ihrer Problematik.

LEIF ERIKSON*

LUTHERFORSCHUNG IN FINNLAND

Hintergrund

Vor dem Luther-Kongreß in Finnland 1966 schrieb Professor *Lauri Haikola* im selben Jahr in der Lutherischen Rundschau (LR 1966, 373—375) eine Übersicht der finnischen Lutherforschung seit dem zweiten Weltkrieg. Dabei erwähnte er u.a. *Eino Sormunen*, den Pionier der finnischen Lutherforschung, *Lennart Pinomaa*, der u.a. »Voittava usko» (1959; Deutsch: Sieg des Glaubens 1964; Englisch: Faith Victorious 1963) geschrieben hat, Lauri Haikola selbst, der in seinen Untersuchungen auf die Theologie Luthers und der Reformation konzentriert, *Olavi Tarvainen*, der über den Gedanken *conformatitas Christi* in der Theologie Luthers geschrieben hat, und *Uuras Saarnivaara*, der in seinem dreibändigen, in finnischer Sprache erschienenen Werk »Syntisen tie vanhurskauteen ja pyhytteen Lutherin mukaan» (Der Weg des Sünder zur Gerechtigkeit und Heiligkeit nach Luther, 1947—48) eine Gesamtübersicht über Luthers Rechtfertigungslehre in ihrer verschiedenen Phasen gibt.

Haikola beendete seine Forschungsübersicht, indem er bemerkte, daß mehrere der Theologen, die weiterstudiert haben, Luthers Theologie als Forschungsthema gewählt hatten und daß daher in den nächsten Jahren mehrere Arbeiten über Luther zu erwarten waren. Heute bin ich in der Lage zu sagen: Haikola wußte damals was er schrieb. Seit 1966 ist in der finnischen Lutherforschung tatsächlich eine ganze Menge passiert.

Dissertationen

Im Jahre 1968 disputierten die Studienkollegen *Fredric Cleve* und *Lorenz Grönvik* über die Abendmahllehre bzw. Taufauffassung Luthers.

* Dr. Leif Erikson ist Pfarrer für die Gemeinde Vörå/Vöyri. Der Artikel ist früher in schwedischer Sprache in Nordisk Ekumenisk Årsbok 1982—83, 125—134, erschienen.

Cleve versucht in seiner Dissertation »Luthers nattvardslära» (Luthers Abendmahllehre) aufgrund der Abendmahl- und Sakramentsauffassung von *Gabriel Biel* den Reformator von seinem geschichtlichen Hintergrund her zu verstehen. Der Verfasser setzt erst die Abendmahllehre Biels bzw. Luthers in den theologischen Einheitszusammenhang und behandelt u.a. die Dreieinigkeitslehre, das Gottesbild, die Schöpfung, die Prädestination, die Inkarnation, Christi Arbeit, Verdienst und Gnade, Vernunft und Willen, und bestimmt ebenso präliminar sowohl die übereinstimmenden als auch die von einander abweichenden Punkte zwischen Biel und Luther. Im zweiten Hauptkapitel wird die Anwendung der theologischen Grundprinzipien in der Abendmahllehre von beiden behandelt. Cleve faßt seine Arbeit zusammen, indem er sagt, »daß Luther im Hinblick auf die Abendmahllehre in gewissen Punkten, vor allem was die Realpräsenz betrifft, die mittelalterliche Tradition bewahrt und weiterentwickelt — — Gleichzeitig sind jedoch die Veränderungen, die Luther durch seine neue Auffassung vom Wort, Glauben und der Rechtfertigung eingeführt hat, von der Art, daß Luther weder im Bezug auf die Auffassung über das Wesen des Abendmahls noch über den Gebrauch des Abendmahls als Nominalist angesehen werden kann».

In seiner Dissertation »Die Taufe in der Theologie Martin Luthers» untersucht Grönvik die Struktur in der Taufauffassung des Reformators unter besonderer Berücksichtigung der Einheitlichkeit. Die These des Verfassers ist, daß die Taufauffassung Luthers einheitlich und ein konsequenter Ausdruck seiner reformatorischen Theologie ist. Grönvik prüft seine These, indem er Luthers wichtigste Schriften über die Tauffrage untersucht, wobei er den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Christusgeschehen und Taufe (Kap. 1), Gottes Wort im Wasser (Kap. 2), Zeichen, Verheißenungen und Glaube in der Taufe (Kap. 3) und Nutzen und Bedeutung der Taufe (Kap. 4) behandelt. Der Verfasser beendet seine Arbeit, indem er in 14 Punkten zusammenfaßt, worin die Einheitlichkeit der Tauflehre Luthers besteht, wobei sich u.a. herausstellt, daß das trinitarisch-heilsgeschichtliche Denken eine fundamentale Bedeutung für die Tauftheologie des Reformators hat, daß die Taufe primär als Werk des Heiligen Geistes gesehen wird, daß die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung eine Voraussetzung für seine Gegenwart im Sakrament der Taufe ist und daß eine Kontinuität in der

Taufauffassung des Reformators zwischen 1520 (De captivitate) und 1529 (Die Katechismen) vorliegt.

In der Dissertation »Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung» (1971) verfolgt *Ahti Hakamies*, wie die Theologen in diesem Jahrhundert das Problem betrachtet haben. Zuerst wird die älteste Diskussion vom Beginn des Jahrhunderts behandelt, in der *Ernst Troeltsch* behauptete, das Luthertum stelle eine Doppelmoral dar, *Karl Holl* mit der Antithese auftrat, nach der die christliche Liebesbotschaft der normative Faktor in der Ethik Luthers war, und zuletzt *Georg Wünsch* eine Synthese zwischen Troeltsch und Holl schuf. Dann erwähnt der Autor die Luther-Kritik der *Barth*-Schule, und zuletzt wird die Betonung der Selbständigkeit der natürlichen Ordnung in der lutherischen Theologie durch *Gustaf Törnvall*, *Franz Lau* und *Paul Althaus* vorgestellt. Die Abhandlung zeigt deutlich, wie Troeltsch die Diskussion auch in späterer Zeit beeinflusst hat.

Die Abhandlung des Katholiken *Jan Aarts* von 1972 trägt den Titel: »Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche, Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525«. Der Verfasser untersucht zuerst (Kap. 1) das Amt im Zusammenhang mit den theologischen Grundgedanken Luthers in den Psalter- und Römerbriefvorlesungen (1512–1517). Dann (Kap. 2) wird die theologische Neuorientierung Luthers in den Jahren 1517–1521 analysiert und danach (Kap. 3) werden die »neuen« Ansichten des Reformators über das kirchliche Amt vorgestellt. Die Abhandlung endet mit einer systematischen Zusammenfassung, die auch eine kritische Diskussion mit denjenigen beinhaltet, die früher über dieses Thema geschrieben haben.

Die Dialektik der Freiheit und der Gebundenheit eines Christen ist Gegenstand der Dissertation »Kristityn vapauden ja sidonaisuuden dialektiikka Martin Lutherin teologiassa 1518/19–1546» (Die Dialektik zwischen der Freiheit und der Gebundenheit des Christen in der Theologie Luthers 1518/19–1546) von *Ossi Kettunen*. Nach dem Verfasser bildet die Dialektik christliche Freiheit — christliche Gebundenheit die Grundstruktur in der Theologie des Reformators. Diese Dialektik und die damit zusammenhängende Problematik fällt zum großen Teil mit der Fragestellung Glaube (Freiheit) und Liebe (Gebundenheit) zusammen, meint der Autor.

Die Freiheit eines Christen, die laut Verfasser eine Freiheit des inneren Gewissens und eine Freiheit von den Mächten des Verderbens ist, beruht auf dem Wort Gottes und Christus. Nur das Evangelium vermag den Menschen von den Kräften zu befreien, welche ihn binden. In seiner Eigenschaft als äußerer Mensch ist ein Christ dagegen an seinen Nächsten gebunden und tut gute Taten, teils, um den alten Menschen zu besiegen, teils, um seinem Nächsten zu helfen. Gute Taten sind eine Frucht des rechtfertigenden Glaubens. Der Glaube erzeugt spontan Taten der Liebe. Der Verfasser zeigt ebenfalls, wie Luther, als er die Freiheit des Christen verteidigen wollte, dazu kam, von der falschen Gebundenheit Abstand zu nehmen, die der Institutionalismus, das Klostertum und der Machtanspruch des Amts der römischen Kirche darstellten.

Jorma Laulaja disputierte 1981 mit einer Abhandlung mit dem Titel: »Kultaisen säännön etiikka, Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi» (Die Ethik der Goldenen Regel, Die naturrechtliche Grundstruktur in der Sozialethik Luthers). Der Verfasser untersucht, wieweit behauptet werden kann, daß die sog. Goldene Regel (Matth. 7:12, Luk 6:31) ein Auslegungsmodell für die sozialethischen Stellungnahmen des Reformators darstellt. Der Verfasser prüft die sozialethischen Werke und Predigten Luthers aus den Jahren 1520—1526 und weist darauf hin, wie der Reformator in vielen verschiedenen sozialethischen Fragen von der Goldenen Regel ausgehend argumentiert, die mit dem natürlichen Gesetz, dem Dekalog und dem doppelten Liebesgebot zusammenfällt. Es kann gesagt werden, daß Laulaja die Tradition von *Herbert Olsson* und *Lauri Haikola* weiterträgt.

Einige andere Bücher über die Theologie Luthers

Außer diesen Dissertationsabhandlungen sind auch eine Menge andere Bücher über Luthers Theologie geschrieben worden. Von ihnen werden hier die wichtigsten genannt. Im Jahre 1977 erschien das bemerkenswerte Buch »Die Heiligen bei Luther» von *Lennart Pinomaa*, in dem der Verfasser zeigt, wie sich die Auffassung des Reformators über die Heiligen als Folge seiner reformatorischen Entdeckung verändert. Sah Luther vor 1519/21 Heilige als »halbhimmlische Wesen», so wurden diese später zu ganz normalen Menschen, die in ihrer alltäglichen

Berufung lebten und kämpften. So könnte man Pinomaas Buch zusammenfassen.

Mindestens genauso beachtet wurde *Tuomo Mannermaas* Arbeit »*In ipsa fide Christus adest, Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskokäisyksien leikkauspiste*« (In ipsa fide Christus adest, Der Schnittpunkt der lutherischen und der orthodoxen Christentumsauffassung), 1979. Der Autor verwendet Luthers Kommentar zum Galaterbrief von 1535 als Quelle und weist darauf hin, wie der Reformator die Rechtfertigung christologisch auslegt so, daß Christus im Glauben gegenwärtig ist, was auch mit sich bringt, daß Christi Werk (*officium*) und Person (*persona*) und damit auch die Gnade Gottes (*favor Dei*) und Christus als Gabe (*donum*) zusammengehalten werden.

Es kann ebenfalls erwähnt werden, daß Mannermaa seit einigen Jahren an einer größeren Abhandlung über den Theosis-Gedanken als das Bindeglied zwischen Glaube und Liebe in Luthers Theologie arbeitet. Diese Arbeit ist eine Erweiterung des Vortrages von Mannermaa bei den fünften Gesprächen der Ev.-luth. Kirche Finnlands mit der Orthodoxen Kirche Rußlands. Mannermaas *In ipsa fide Christus adest* beruht auf einem anderen Vortrag, den er bei einem Treffen mit der russischen Kirche in Kiew 1977 hielt. Diese Vorträge sowie mehrere andere früher veröffentlichte Aufsätze Mannermaas, von denen einer davon handelt, wer laut Luther die Macht in der Kirche hat, ein anderer die Methode der Leuenberger Konkordie und ein dritter die Grundprobleme der Augustana behandelt, sind in dem Buch »*Kontrapunkteja, Teologisia tutkimuksia ajankohtaisista teemoista*« (Kontrapunkte, Theologische Studien zu aktuellen Themen), 1980, enthalten.

Seit mehreren Jahren interessiert sich Mannermaa für die philosophischen Voraussetzungen der Lutherforschung. In seiner Eigenschaft als Professor für Ökumenik an der theologischen Fakultät der Universität Helsinki hat er Vorlesungsreihen über dieses Thema gehalten und leitet auch eine Projektgruppe, die versucht, diese Voraussetzungen klarzulegen.

Was Mannermaa kritisieren will, ist die Abhängigkeit der Ritschlschen Schule (*Ritschl, Harnack, Holl*) von *Kant*. In dieser Schule trennt man das Ethische vom Ontologischen und hat kein Verständnis für die Stellen bei Luther, wo der Reformator das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in persönlich-ontologischen Termini beschreibt. In einer

Schrift im Buch »Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa» (Theologische Aussichten zu Beginn der 80er Jahre), 1981, erläutert Mannermaa ausführlicher seine Kritik der Luther-Deutung der Ritschlschen Schule.

Eero Huovinens Beitrag zur Synodalabhandlung des Bistums Helsinki »Minä kuolevainen» (Ich, ein Sterblicher), 1981, kann als eine Fortsetzung von Mannermaas Versuch angesehen werden, Luthers Beschreibung der Gottesbeziehung des Menschen in persönlich-ontologischen Kategorien zu verstehen. Huovinens hundertseitiger Artikel trägt den Titel: »Kuolemattomuudesta osallinen, Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma» (An der Unsterblichkeit teilhaftig, Das ökumenische Grundproblem in der Todestheologie Martin Luthers).

Der Verfasser verwendet den Genesis-Kommentar Luthers (WA 42—44) als Quelle und zeigt, wie der für den Reformator wichtige Begriff *imago Dei* beinhaltet, daß der Mensch im Urzustand am Leben Gottes beteiligt war und der Tod den Verlust dieses Bildes und dadurch auch dieses Lebens bedeutet. Die durch die Sünde verlorene Anteilnahme an der Unsterblichkeit wird laut Luther aufs Neue durch Gottes Wort, den Glauben des Menschen und die christliche Kirche vermittelt. In der Welt der Ewigkeit wird der Mensch aufs Neue als Gottes Ebenbild hergestellt. Huovinen kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß Luther das Gottesverhältnis und die Unsterblichkeit des Menschen nicht nur in Relations-, sondern auch in ontologischen Kategorien beschreibt.

Neuauflagen

Lauri Haikolas »Usus legis», das zum erstenmal 1958 (in Acta Universitatis Upsaliensis 1958:3) erschien, wurde in Zweitaufage (in den Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 20) herausgegeben. Auch Lennart Pinomaas »Voittava usko» (Sieg des Glaubens), dessen erste Auflage 1959 erschien, wurde in einer zweiten, erweiterten Auflage 1972 herausgegeben.

Das Augustana-Jubiläum

Das 450-jährige Jubiläum der Augustana wurde auch in Finnland

gefeiert. Erzbischof *Martti Simojoki* schrieb das Buch »Luterilaisen uskon tienviittoja, Augsburgin tunnustuksen opetuksia» (Wegweiser des Lutherischen Glaubens, Lehren des Augsburger Bekenntnisses), 1980. Das Buch enthält weiter eine kurze Vorstellung der historischen Situation zur Zeit der Entstehung der Augustana, Kommentare und Überlegungen zu Artikeln über die Dreieinigkeit, die Person Christi und sein Werk. Ein Kapitel behandelt die lutherische Seelsorge, die nach Ansicht des Verfassers Ausgangspunkt der Reformation war.

Ein anderer Bischof, nämlich *Yrjö Sariola*, schrieb ebenfalls ein Buch anlässlich des Jubiläums: »Tunnustuksessa pysyen, Pohdintoja Augsburgin tunnustuksen äärellä» (Zum Bekenntnis haltend, Überlegungen beim Augsburger Bekenntnis), das 1981 erschien. Das Buch, das als »der andere Hirtenbrief» des Bistums Lapua angesehen werden kann, umfaßt 11 Kapitel, in denen die wichtigsten Artikel der Augustana behandelt werden.

Innerhalb unserer innerkirchlichen Erweckungsbewegungen hat die evangelische Bewegung das größte Interesse für das Erbe Luthers gezeigt. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, daß die finnischsprachige Gesellschaft Luterilainen Evankeliumiyhdistys 1981 26 Artikel in Buchform herausgab, die in der Zeitung »Sanansaattaja» (Bote) erschienen waren. Das Buch heißt »Luterilainen usko tänään, Augsburgin tunnustuksen selityksiä» (Der lutherische Glaube heute, Erklärungen zum Augsburger Bekenntnis).

Nummer 1/81 von »Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift» (Theologische Zeitschrift) war dem Augustana-Jubiläum gewidmet. Die Artikel wurden von Erzbischof *Mikko Juva*: »Augsburgin tunnustus silloin ja nyt» (Das Augsburger Bekenntnis damals und jetzt), *Lauri Hailola*: »Augsburgin tunnustus 450 vuotta» (Das Augsburger Bekenntnis 450 Jahre), *Martti Parvio*: »Näkökohtia Augsburgin tunnustuksen merkityksestä Ruotsi-Suomen kirkollisessa kehityksessä» (Gesichtspunkte über die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses für die kirchliche Entwicklung in Schweden-Finnland) und *Eeva Martikainen*: »Confessio Augustana ja kirkon ekumeenisuus» (Confessio Augustana und die kirchliche Ökumene) geschrieben. Im Bezug auf das Augustana-Jubiläum in Finnland wird auf Lorenz Grönviks Artikel »Aus dem CA-Jubiläum in der Evangelisch-lutherischen Kirche Finlands« hingewiesen, in dem

er die in Finnland anlässlich des Jubiläums aufgetretenen Aktivitäten näher vorstellt.

Angewandte Lutherforschung

Ein Resultat der angewandten Lutherforschung in Finnland sind die zwei sozialethischen Memoranden, die unter Leitung der Bischöfe *John Vikström* und *Paavo Kortekangas* ausgearbeitet wurden. Die Initiative zur prinzipiellen Klärung sozialethischer Fragen ging von Erzbischof Martti Simojoki aus, der 1970 der Bischofssynode einen Antrag stellte, in dem er um Maßnahmen zur Klärung aktueller sozialethischer Fragen anhielt.

Das Memorandum, für das Vikström zuständig war, trägt den Titel »Rättafärdiggörelse och socialt ansvar» (Rechtfertigung und soziale Verantwortung). Darin werden Gründe der lutherischen Sozialethik unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigung sowie das gegenseitige Verhältnis der sozialethischen Fragen in der Verkündigung und der Seelsorge betrachtet.

Das zweite Memorandum, das unter Kortekangas' Leitung zustandekam, behandelt das Feld der sozialen Verantwortung der Kirche. Das Memorandum enthält zwei Hauptabschnitte. Im ersten werden die brennendsten sozialethischen Probleme vorgestellt, während im zweiten vorgetragen wird, wie die sozialethischen Fragen innerhalb der Kirche behandelt werden und welche Mängel noch vorhanden sind.

Diese Memoranden, die 1972 unter dem Titel »Pelastus ja yhteiskunta» (Heil und Gesellschaft) veröffentlicht wurden, liegen auch in schwedischer Übersetzung »Kyrkans budskap till individ och samhälle» (1973) vor.

Zur angewandten Lutherforschung kann auch der von *Juhani Forsberg* beim Missionskongress des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1981 gehaltene Vortrag gezählt werden. Der Vortrag ist in »Lutherische Beiträge zur Missio Dei» (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 3, 1982) unter dem Titel »Abraham als Paradigma der Mission in der Theologie Luthers» erschienen. Von den Genesis-Vorlesungen Luthers ausgehend zeigt Forsberg, wie man sich anhand der Gedanken des Reformators über Kirche, Amt und Verkündigung im Alten Testament ein Bild der Missionstheologie Luthers machen kann.

Der Autor kommt zu dem Schluß, daß die Abraham-Auslegung Luthers als ein reiches und vielseitiges Paradigma für die Mission angesehen werden kann und daß die Gedanken, die Luther hier entwickelt, keineswegs peripherer Natur sind, sondern in zentralem Zusammenhang mit den wichtigsten Komponenten seiner Theologie stehen.

Ökumenik

Wie aus dem Artikel »Den ekumeniska forskningarna i Finland» (Die ökumenische Forschung in Finnland), der in *Nordisk Ekumenisk Årsbok* 1980—81, 54—63, erschien und der von *Kaarla Kalliala* und *Katariina Ruokanen* geschrieben war, ersichtlich, ist auch die ökumenische Forschung in Finnland recht lebhaft.

Außer Gesprächen mit der Russischen Orthodoxen Kirche, deren Dokumente in »Yhteiden mahdollisuudet, Suomen kirkon ekumeeninen vastuu, Turun arkkihiippakunnan synodaalikirja 1981» (Möglichkeiten zur Einheit, Die ökumenische Verantwortung der Kirche Finnlands, Synodalabhandlung des Erzbistums Turku 1981) veröffentlicht worden sind, können kurz die Untersuchung Tuomo Mannermaas »Preussista Leuenbergiin, Leuenbergin konkordian metodi» (Von Preußen nach Leuenberg, Die theologische Methode der Leuenberger Konkordie), 1978, Eeva Martikainens Dissertation »Evangeliumin keskus, Hans J. Iwandin ekumeeninen metodi» (Das Zentrum des Evangeliums, Die ökumenische Methode Hans J. Iwands), 1980, *Miikka Ruokanens* Dissertation »Hermeneutics as an Ecumenical Method in the Theology of Gerhard Ebeling», 1982, und zum Schluß *Iris Wikströms* Dissertation »Fundamentalkonsensus i dialogen mellan römersk-katoliker och lutheraner?» (Fundamentalkonsensus im Dialog zwischen den Römisch-Katholischen und den Lutheranern?), 1982, genannt werden.

In der o.a. Synodalabhandlung erschienen auch die folgenden Artikel: »Unum Christum Confiteri, Luterilainen ekumenia ja Augsburgin tunnustuksen kirkkoartikla» (Unum Christum Confiteri, Lutherische Ökumene und der Kirchenartikel des Augsburger Bekenntnisses) von *Simo Kiviranta*, »Ekumeeninen motivaatio» (Motivation zur Ökumene) von *Jouko Pukari*, »Kotikentän ekumenia» (Ökumene im heimischen Bereich) von *Martti Hirvonen* und »Suomen kirkon asema ekumeenisissä

sa yhteyksissä» (Die Stellung der Kirche Finlands in ökumenischen Zusammenhängen) von *Jouko Martikainen*.

Kirchengeschichte

Die Forscher der Kirchengeschichte haben sich auch in gewissem Maße mit der Lutherforschung beschäftigt. Unter den Dissertationen sollte *Kaarla Arffmans* »Yliopiston ja kirkon magisterium reformatioon alkuvaiheessa I» (Die Universitäten und das Magisterium der Kirche zu Beginn der Reformation I), 1981, erwähnt werden. Die Aufgabe Arffmans ist es, den Begriff Magisterium zu untersuchen, d.h. wer in der ersten Zeit der Reformation das Recht hatte, über die Lehre der Kirche zu bestimmen, und wie dies begründet wurde.

Der Verfasser weist zuerst darauf hin, wie man bereits im späten Mittelalter verschiedene Auffassungen darüber hatte, wer das Recht besaß, über die Lehre der Kirche zu bestimmen. Es gab die, die Macht der Konzilien hoch schätzten. Andere setzten auf den Papst (seine Unfehlbarkeit), später kamen Theologiedoktoranden ins Bild und zuletzt wurde die Auffassung immer allgemeiner, daß es nicht entscheidend war, wer bestimmte, sondern was als Lehre der Kirche vorgetragen wurde, die sog. Sachautorität.

Danach zeigt der Verfasser, die die Wittenberger Theologen mit Luther an der Spitze in ihrer Kritik der römischen Kirche und des Papstes immer mehr dazu kamen, die höchste Autorität der reinen Schrift zu geben. In einem anderen Hauptkapitel wird darüber berichtet, wie die europäischen Universitäten nach der Verbannung Luthers dazu kamen, verschiedene Positionen zur Bannbulle *Exsurge Domine* und dadurch auch zu der angehenden Reformation einzunehmen.

Simo Heininen schrieb 1980 das Buch »Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531—1552», in dem er ein Bild vom Studienaufenthalt der finnischen (teilweise schwedischen) Studenten in Wittenberg u.a. unter Leitung Luthers und *Melanchthons* gibt. Die Bekanntesten unter ihnen waren *Peter Säckilahti*, *Mikael Agricola*, *Paul Juusten* und *Lars Frese*. Der Verfasser schildert neben den Studien dieser Studenten auch ihre ökonomischen Probleme, Freizeitsinteressen u.v.m. Die Anlagen am Ende des Buchs enthalten einige Briefe, u.a. Agricolas Schreiben an

Gustav Wasa (1537), sowie ein Verzeichnis aller 56 Studenten, die in den Jahren 1531—1600 an den deutschen Universitäten studierten.

In der Festschrift zu Martti Parvios 60. Geburtstag »Nova et Vetera«, 1978, ist ein Artikel von Heininen enthalten: »Luther ja Mikael Agricola rukouskirja» (Luther und das Gebetsbuch von Mikael Agricola), in dem der Verfasser teils das posthume Werk von *Jaakko Gummerus* über das Gebetsbuch von Agricola und seine Quellen vorstellt, teils selbst untersucht, wie Agricola Luther als Quelle für sein Gebetsbuch verwendet. Aufgrund von Quellenvergleichen kommt Heininen zu dem Schluß, daß Agricola exakt und förmlich übersetzt und sowohl deutsche als auch lateinische Luthertexte verwendet.

In einer anderen Festschrift, der zu Mikko Juvas 60. Geburtstag, »Aate ja yhteiskunta» (Idee und Gesellschaft), 1978, schreibt *Pentti Laasonen* den Artikel »Luther täysortodoksan kasualiteologian auktoriteettina» (Luther als Autorität für die Kasualtheologie der Hochorthodoxie). Der Verfasser hat sich mit der neunhundertseitigen Kasualtheologie »Tractatus de casibus conscientiae», 1654, von *Fridericus Balduin*, bekanntgemacht, welche das finnische Kirchenleben dadurch beeinflußt hat, daß Bischof *Johannes Gezelius* d.Ä. sie als Quelle für seine Arbeit benutzte.

Laasonen weist darauf hin, wie Balduin sich auf Luther beruft, wenn es um Magie und Besessenheit geht, aber auch in Fragen aus dem ethischen Bereich wie z.B. Zinskauf, Armenpflege u.a. Zum Schluß stellt der Verfasser die Frage, inwiefern es am Platze ist, sich in Kasualfragen auf Luther zu berufen, der ja nicht gewillt war, bindende Gesetze zu geben.

Schlußwort

Wie aus dem oben Aufgeführten ersichtlich, ist die Lutherforschung in Finnland in den letzten 15 Jahren lebhaft gewesen. Neben den erwähnten Büchern und Artikeln haben Lutherforscher auch Vorträge, kleinere Schriften und Artikel in Teologinen *Aikakauskirja*/Teologisk Tidskrift, in ausländischen theologischen Zeitschriften und nicht zuletzt in vielen Festschriften, welche z.B. Lennart Pinomaa und Lauri Haikola gewidmet sind, veröffentlicht. Vieles deutet darauf hin, daß das Interesse für die Lutherforschung seine Stellung in der nächsten Zeit beibehalten

wird. Es ist schwer, verbindlich festzustellen, in welchem Maße die Ergebnisse der Lutherforschung das lutherische Bewußtsein in den Gemeinden stärken konnten. Es kann erwähnt werden, daß innerhalb der innerkirchlichen Erweckungsbewegungen von je her ein großes Interesse für »Lehrvater« Luther und für die lutherische Theologie besteht.

Leider wird das meiste in Finnland auf Finnisch geschrieben, was der Grund dafür ist, daß sich die finnische Lutherforschung international schwer behaupten kann. Das ist schade, da vieles von dem, was im Laufe der Jahre veröffentlicht worden ist, sehr hohes Niveau besitzt.

* * *

Eine Notiz des Herausgebers:

Nach der Fertigstellung dieses Artikels von Leif Erikson erschienen einige neue Arbeiten finnischer Theologen zur Lutherforschung. Die folgenden Arbeiten behandeln direkt die Theologie Luthers.

Tuomo Mannermaa veröffentlichte in Luthers Jubiläumsjahr 1983 eine Monographie »Kaksi rakkautta, Johdatus Lutherin uskonmaailmaan» (Die zweifache Liebe, Eine Einführung in die Glaubenswelt Luthers). Mannermaa beleuchtet die Polarität zwischen dem scholastischen und Luthers Konzept von Liebe: »die Liebe des Menschen« richtet sich auf das, was wertvoll ist, »die Liebe Gottes« auf das, was »nichts« ist. In Luthers Gedenk Jahr wurde auch ein Sammelband »Luther ja yhteiskunta» (Luther und Gesellschaft) publiziert. Das Werk enthält einige Artikel über die Zwei-Regimenter-Lehre.

1984 erschien *Kauko Pirinen* Buch »Seitsenpäinen Luther, Martti Lutherin kuva eri aikakausina» (Der siebenköpfige Luther, Das Bild Martin Luthers durch Zeitaltern). Es ist eine kleine Biographie des Reformators.

Juhani Forsbergs Dissertation »Das Abrahambild in der Theologie Luthers, Pater fidei sanctissimus» wurde 1984 in Deutschland veröffentlicht. Forsberg zeigt in seinem Werk, daß Luther seine gesamte Theologie an Abraham verdeutlichen kann, und zwar in ganz unpolemischer Weise. Luthers Theologie anhand des Abrahamparadigmas ist eine Explikation »der Ontologie unter dem Kreuz«. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 117.)

Miikka Ruokanens Monographie »Doctrina divinitus inspirata, Martin Luther's Position in the Ecumenical Problem of Biblical Inspiration», 1985, weist auf, daß in Luthers Schriftverständnis die Begriffe Inspiration, Prophetie, Ekstase usw. eine wichtige Rolle spielen. Der Reformator hat kein Konzept einer Verbalinspiration, sondern eine Auffassung, die man am ehesten als Inspiration der biblischen Lehre bezeichnen kann. (Publications of Luther-Agricola Society B 14.) *Leif Eriksons* Dissertation »Inhabitatio-Illuminatio-Unio, En studie i Luthers och den äldre lutherdomens teologi» (Inhabitatio-Illuminatio-Unio, Ein Studium in Luthers und des späteren Luthertums Theologie) erschien 1986. Die Arbeit demonstriert, daß Luther besser als Osiander, Rahtmann und Arndt — und ihre Kritiker — die Konzepte Einwohnung, Erleuchtung und Vereinigung mit der ganzen Theologie verbinden konnte. (Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 116.)

Finnischen Theologen analysierten Luthers Denken auch mit den Methoden der analytischen Philosophie. Neben *Heikki Kirjavainens* Artikel, in diesem Buch auf S. 111—129, kann man z.B. *Reijo Työriojas* Artikel, 1986, nennen: »Proprietas Verbi, Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh. 1:14), 1539«. (Publications of Luther-Agricola Society B 15, S. 141—171.)

MARTTI SIMOJOKI*

MEIN ZUGANG ZU MARTIN LUTHER

Soweit es möglich ist, von Martin Luther als jemandem zu sprechen, der auf mein Leben eingewirkt hat — ich hoffe, das ist keine Anmaßung —, sehe ich rückblickend in der Tat einige Stationen in meinem Leben, die mich mit ihm in Berührung brachten. *Anders Nygren* warnte in seinen späten Jahren vor der Parole, »zurück zu Luther». »Vorwärts zu Luther», sagte er. In wirklicher Begegnung mit Luther kommt es zu keiner Repristination. Er ist nach wie vor neu, aktuell, vor uns.

*

Mein frühestes bewußtes Erlebnis um Martin Luther trifft mit einer Reformationsgedenkfeier am 31. Oktober 1917 zusammen. Mein Vater war Hauptpfarrer in einer kleinen Küstenstadt im südwestlichen Finnland. Aus unserem Hause wurde ein großformatiges Lutherbild zur Dekoration in die Kirche gebracht, wo es an der Vorderseite der Kanzel aufgehängt wurde. Mein ältester Bruder hatte den Einfall, seine Initialen »P.S.» auf das Bild zu kritzeln, und zwar auf die Hand Luthers, die eine große Bibel festhielt. Von der Kirchenbank aus beobachteten wir dann neugierig, ob sie auch sichtbar waren. Das große gedruckte Bild hatte Vater einmal zusammen mit einer gleichgroßen Abbildung von *Melanchthon* aus Deutschland mitgebracht, und seitdem hingen sie bei uns an der Wand.

Nicht nur bei uns zu Hause sah man damals Bilder von Reformatoren. Diese Bilder wurden geliefert von der Verlagsgesellschaft, die Luthers Schriften vertrieb. Hierbei sei erwähnt daß in Finnland, namentlich angefangen im vorigen Jahrhundert, Luther viel gelesen worden ist. In den letzten Jahren ist neues Interesse an seinen Werken erwacht, die aufs neue ins Finnische übersetzt werden.

* Dieser Artikel von Emeritus-Erzbischof Martti Simojoki ist früher in *Hat Luther uns erreicht? Antworten aus fünf Kontinenten* (hg.v. H.C. Knuth & C. Krause), Hamburg 1983, 79—87, erschienen.

Als Knabe durfte ich also in gewisser Weise erahnen, daß Luther »unser« war. Wer er eigentlich war, blieb unklar. Zur Aufklärung trug jedoch bei das zur Reformationsfeier erschienene Büchlein »Martin Luther, Held der christlichen Jugend«, geschrieben von *Aleksi Lehtonen*, dem zukünftigen Erzbischof. Darin wurde Luther als ein unerschrockener Verfechter von Wahrheit und Freiheit geschildert, dessen Waffen Gottes Wort, Gebet und ein gutes Gewissen waren. »Held der Jugend« sprach uns an, aus gegebenem Anlaß gerade zu jenem Zeitpunkt.

Zur Zeit der Reformationsfeier 1917 stand Finnland in staatlichem und gesellschaftlichem Aufruhr, der eine Revolution vorausahnen ließ. In Rußland war das Zarentum bereits im vorangegangenen Frühjahr gestürzt, und die Bolschewiken sollten dort bald nach der Reformationsfeier die Macht übernehmen. Die Stellung Finnlands als russisches Großherzogtum war unklar, die staatliche Unabhängigkeitserklärung vom 6. Dezember 1917 stand bevor. Es gab weiterhin russisches Militär im Lande, die radikalierte Arbeiterbewegung bereitete auch in Finnland einen Umsturz vor, die Ordnungsbehörde stand hilflos vor der Situation, und es geschahen sogar politische Morde.

Das waren die äußeren Umstände des Festes am 31. Oktober 1917. Da mein Vater bereits seit Anfang des Jahrhunderts an der Verteidigung der Rechte Finnlands gegen zaristische Russifizierungsbestrebungen aktiv teilgenommen hatte, erstreckten sich die Ausläufer der Ereignisse bis in unser Haus. Reformation und nationale Existenz, Luther und Finnland, verflochten sich im Bewußtsein des Kindes: »Ein feste Burg ist unser Gott.«

Luthers Kampflied wurde bereits Anfang des Jahrhunderts bei nationalen Demonstrationen gegen den Zarismus gesungen. Es wurde auch dann angestimmt, als der Bürgermeister und zwei Stadträte meiner Geburtsstadt abgeholt wurden zur Deportation in russische Gefängnisse, nachdem sie sich geweigert hatten, von den Vorschriften der für Finnland erlassenen Gesetze abzuweichen. Seit jener Zeit haben die Finnen viele Male in Schicksalsstunden des Volkes »Ein feste Burg ist unser Gott« spontan angestimmt. Auch heute noch, beim Verkünden des Weihnachtsfriedens für das ganze Land wie auch zur Jahreswende, erschallt dasselbe Lied durch ganz Finnland. »Ein feste Burg ist unser Gott« ist unser nationales Kirchenlied.

Es wäre ein Irrtum anzunehmen, der nationale Lutherkult der

Deutschen im 19. Jahrhundert hätte die Finnen angesteckt. In Finnland handelt es sich um eine jahrhundertlange Aussaat der Kirche, um die Einwirkung von Luthers Kirchenliedern und des Kleinen Katechismus. Es wird überliefert, daß in einer entlegenen Gegend ein einfacher Bauer seinen Pfarrer gefragt hatte, in welcher Gemeinde Finlands dieser Lutherus nun eigentlich Hauptpfarrer sei! »Finnisches Christentum» sah in Martin Luther von jeher seinen Lehrmeister. Der säkularisierte und demokratische Finne von heute empfindet Luther vielleicht als fremd für seine nationale Identität, aber für einen wie mich, der ich im Zarenreich als Pfarrersohn in die Schule ging, ist Luther Teil auch meiner nationalen Identität. Ich glaube, es gibt viele andere Menschen, die so empfinden.

Eine kleine Ergänzung: Für uns, die wir im westlichen Finnland geboren waren und dort aufwuchsen, war das orthodoxe Christentum in unserer Kindheit vollkommen fremd, es war russische Religion. Wir wußten kaum, daß es in Karelien rein finnische Orthodoxe gab. Weil sich der Zarismus in seinen Russifizierungsbemühungen der orthodoxen Kirche bediente, konnten wir keinen Unterschied zwischen »Russen» und Orthodoxen sehen. Von der Ökumene wußten wir damals nichts, wir verknüpften in unserem Sinne den orthodoxen Glauben mit dem Russentum und schreckten vorbeiden zurück. In Finnisch-Karelien war die Situation selbstverständlich völlig anders, dort hatte es fast tausend Jahre lang finnische Orthodoxe gegeben.

Von römischen Katholiken wiederum wußten wir als Kinder nur jenes Böse, das ihnen der große Dichter *Zachris Topelius* in seinem umfassenden Werk »Välskärin kertomuksia» (Erzählungen eines Feldschers) zuschrieb. Das schlaue Wirken der Jesuiten und der Dreißigjährige Krieg bestimmten darin das Bild der Katholiken.

Wir waren Finnen und Lutheraner. Luther kam uns in jeder Hinsicht sicher vor. Er war »unser».

*

Mein Theologiestudium, das ich 1926 an der Universität Helsinki aufnahm, hatte nicht viele Berührungspunkte mit Luther. Im kirchengeschichtlichen Seminar schrieb ich eine kurze Arbeit über »Luther und Erasmus 1517—1520», das war aber auch fast alles. De servo arbitrio, das Pflichtlektüre war, erschien uns schwer. In systematischer Theo-

logie wurde hauptsächlich der Erlanger Schule gefolgt, »Centralfragen» von *Ludwig Ihmels* wies die Richtung an. *Karl Barth* lasen wir mit großem Eifer, er sprach uns als Sprößlinge gläubiger Elternhäuser an, denen Kulturprotestantismus fremd vorkam. Sogar Luther betrachteten wir zunehmend durch eine barthianische Brille, aber Barthianer wurden die wenigsten, wir wollten ihn als Calvinisten erkannt haben. Davon war ich überzeugt, als ich unter der Leitung unseres Professors für systematische Theologie eine Studie über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung in Barths Römerbrief schrieb. Unser Luther-Wissen blieb also oberflächlich, über *Karl Holl* wußten wir etwas, ansonsten war mir die Renaissance der Lutherforschung fremd, als ich 1930 mein Pfarrerexamen ablegte.

Studenten im ersten Jahrzehnt der Unabhängigkeit Finlands wurden von starkem nationalen Enthusiasmus beseelt. In christlichen Kreisen entstand der Ausdruck »finnisches Christentum», den man zwar nicht genauer definieren konnte, der sich aber am ehesten auf das Erbe der im 19. Jahrhundert weitverbreiteten und immer noch lebenskräftigen geistlichen Erweckungsbewegungen bezog. Diese Bewegungen erfuhrten einen neuen Aufschwung in den zwanziger Jahren, was sich auch unter Theologiestudenten bemerkbar machte. Mit Befremdung sprachen wir von »angelsächsischem Christentum», womit die zu Anfang unseres Jahrhunderts durch den Methodismus und die evangelikalen Erweckungen verbreiteten Anregungen gemeint waren, worin die Notwendigkeit einer persönlichen religiösen Entscheidung und die Frömmigkeit betont wurden. Ich gehörte zu jenen, die sich schon aufgrund elterlicher Überlieferung auf das lutherische »Erbe der Väter» beriefen. Die dem Pietismus entsprungenen Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert hatten sich darüber gestritten, welche von ihnen dem Lehrmeister Luther am treuesten geblieben sei. Die Rechtfertigungslehre war der zentrale Gegenstand der Diskussionen wie auch der Streitigkeiten gewesen. Luther wurde gelesen und seine Werke wurden unter dem Volk verbreitet. Die Studenten der zwanziger Jahre mit ihrem »finnischen Christentum» sahen sich, ohne es genauer analysieren zu können, an diesem lutherischen Erbe der Väter festhalten. Die Skala war breit und uneinheitlich, von lutherischer Orthodoxie mit ihrer Verbalinspirationslehre bis zu Luthers Theologie des Kreuzes und Mystik. Auch innerhalb der geistlichen Bewegungen bestand die Hauptfrage darin, wie

der gnädige Gott zu finden sei, und dieses war ja Luthers Frage. Luthers Bußtheologie entsprach dem, was wir von unseren geistlichen Vätern gelernt hatten. Das war das Wesen des »nationalen Christentums« unserer Studenten der zwanziger Jahre, ganz und gar unähnlich der Bewegung »Deutsche Christen«. Es war finnisches Luthertum mit dem Kulturprotestantismus und mit der auf reformierter Basis entstandenen Erweckungs- und Frömmigkeitslehre als Gegenpol. Wir waren an sich lutherischer als uns damals begreiflich war. Unser Luthertum hatte seine Wurzeln nicht in unserem Studium, sondern in der Atmosphäre, in der wir lebten.

*

In den Kriegsjahren und kurz danach wurde Luther für mich und für viele meiner Kameraden auf eine neue Weise wichtig. Es gab kein Zurück zum Alten. Die Fragen um die Kirche, um deren Verantwortung für die Gesellschaft, um deren Verhältnis zur Arbeiterbevölkerung und zum kulturellen Leben beschäftigten uns mit neuen Aspekten. Hier galt es, einen festen Grund unter den Füßen zu finden. Wir brauchten etwas, das unserer Arbeit als Pfarrer einen Sinn geben würde. Unter diesen Umständen nahmen wir das Lutherstudium mit neuen Augen auf.

Die Neuentdeckung Luthers war die Folge eines Wandels in der finnischen Theologie in den dreißiger Jahren: Die Renaissance der Lutherforschung war in Finnland angebrochen. *Eino Sormunen*, Professor und Bischof, war ihr erster herausragender Vertreter, der es in seinen zahlreichen Büchern verstand, Luthers Theologie auf eine klare und volkstümliche Art auch weiteren Kreisen bekanntzumachen. Neben Sormunen hatten in den dreißiger Jahren *Yrjö J. E. Alanen* und etwas später *Lennart Pinomaa* als Lehrer und Forscher großen Einfluß. In der theologischen Fakultät der Universität Helsinki saß man in den dreißiger Jahren und hörte »Vater Luther«.

Der Krieg stellte die angenommene Lehre auf die Probe. An der Front, wo immer es möglich war, lasen wir zum Beispiel *De servo arbitrio*, Kirchenpostille, Großen Katechismus und Kommentar zum Galaterbrief. Ich habe meine Exemplare in den Kriegsjahren reichlich mit Notizen, Datumsangaben, Unterstreichungen und Randbemerkungen versehen. Ich war auf dem Weg, in einer neuen Weise Lutheraner zu werden.

»Werkgerechtigkeit contra Gottesgerechtigkeit« erwies sich als das zentrale Thema. Gericht und Gnade, der verborgene Gott und der geoffenbarte Gott, Gottes Fremdwerk und das eigene Werk eröffneten sich als Hauptfragen des Lebens. Luthers Bußfrömmigkeit und Bußtheologie boten einen sicheren Grund. Für mich, der ich aus der Mitte der von *Paavo Ruotsalainen* vertretenen Erweckung stammte und an seinem geistlichen Erbe gezeehrt hatte, änderte die Beschäftigung mit Luther in der Hauptsache nichts, aber die objektive Seite des Glaubenslebens erhielt eine stärkere Betonung. *Sola scriptura, sola fide, solus Christus!*

Als sich der Krieg in die Länge zog, und noch mehr nach dem Kriegsende, als der materielle, geistige und gesellschaftliche Wiederaufbau begann, wurde uns Luther wichtig. Im Zuge des Kriegsnachspiels kam Luther in Finnland nicht auf die Anklagebank, wir konnten in Frieden von ihm sprechen und aus seinem Reichtum schöpfen. Die während des Krieges gefestigten Verbindungen zu Schweden gaben uns neue Impulse. Unter schwedischen Lutherforschern waren es vor allem Anders Nygren, *Ragnar Bring* und *Gustav Wingren*, denen unser Studium galt. Später gab uns *Herbert Olsson* bedeutende Anregungen wie auch der sowohl in Schweden als auch in Finnland tätige *Lauri Haikola*.

Der schwedische »religiös-motivierte-Volkskirchen-Gedanke« (*Einar Billing*) hatte schon viel früher den finnischen Kirchenmännern neue Denkanstöße geliefert. Für die junge Theologengeneration, die den Krieg durchgemacht hatte, war es wie eine Entdeckung, daß »die Kirche die Vergebung der Sünden sei«. Die Kirche als theologisches Problem schloß sich vor uns auf, wir wollten am Aufbau unserer Kirche von ihren religiösen Grundlagen heraus mitwirken. Die schwedische Lutherforschung half uns dabei. Wir bereiteten ein kirchliches Reformprogramm vor mit dem Wort Luthers in unseren Gedanken: *ecclesia semper reformanda*. Herausforderung der Zeit und Luther gehörten zusammen.

Unsere vertiefte Beschäftigung mit Luther und der Lutherforschung ließ uns aus dem Krieg zurückgekehrte Pfarrer verstehen, daß gerade unsere Sorge um die Kirche und unser Wunsch, zu ihrer Erneuerung beizutragen, lutherisch waren. Es wurde gefragt: »Glauben die Gläubigen?« (*Erkki Niinivaara*, 1952), ist das, was wir früher unter Luthertum verstanden hatten, wirklich im Einklang mit Martin Luther? Hatte die orthodox-pietistische Tradition das finnische Luthertum gleich einer Insel in der Gesellschaft und Kultur isoliert? Die neuen Aufgaben am Auf-

bau eines gesunden Volkslebens, einer gerechten Gesellschaft und eines für alle Bevölkerungsschichten offenen Kulturlebens waren unserer Meinung nach etwas, das als ein zentraler Wirkungsbereich des lutherischen Glaubens angesehen werden sollte. Wir hatten im Krieg gewissermaßen eine soziale und kulturelle Erweckung erlebt, und dafür wurde nun bei Luther Erläuterung gesucht. Die Studie Wingrens über Luthers Berufungsethik bekam, ins Finnische übersetzt, eine große Leserschaft.

So erfuhr Luther eine Art Renaissance inmitten des Wiederaufbaus von Volk und Kirche.

*

Das Kennenlernen der lutherischen Kirchen anderer Länder und insbesondere die Teilnahme an der Einigkeitsbewegung der lutherischen Kirchen befestigt selbstverständlich die lutherische Identität eines jeden.

Die Lutheraner Finnlands hatten in den Anfängen der ökumenischen Bewegung eine Außenseiterrolle. Das wurde bewirkt durch die ablehnende Haltung des langjährigen und starken Erzbischofs *Gustav Johansson* (verstorben 1930). Er war kein lutherischer Konfessionalist, sondern betrachtete als theologischer Schüler *J. T. Becks* die beginnende ökumenische Bewegung als eine gefährliche Verirrung der liberalen Theologie. An lutherischen Einigkeitsbestrebungen nahm man auch unter Johansson teil. Es verstand sich von selbst, daß man an der Gründung des Lutherischen Weltbundes im Jahre 1947 in Lund dabei war; auch ich durfte der finnischen Delegation angehören.

Von besonderer Bedeutung für die Lutheraner Finnlands war es, daß uns die Veranstaltung der dritten Vollversammlung des LWB in Helsinki in Jahre 1963 anvertraut wurde. Als damaliger Bischof von Helsinki hatte ich den Vorsitz für das finnische Generalkomitee. Mein nächster Mitarbeiter war der damalige Professor und späterer Erzbischof *Mikko Juva*, auch Präsident des LWB. Im Exekutivkomitee des LWB und als Mitglied der Kommission für Erziehungsfragen hatte ich schon früher Gelegenheit gehabt, mit zahlreichen führenden lutherischen Persönlichkeiten und Theologen aus allen Teilen der Welt Bekanntschaft zu machen, und diese Beziehungen konnten sich vertiefen, als ich bis zum Jahre 1970 Vizepräsident des LWB und Mitglied des Exekutivkomitees war.

Mit größtem Respekt gedenke ich vieler lutherischer Führer, wie zum Beispiel *Ernst Sommerlath, Hanns Lilje, Franklin C. Fry, Paul C. Empie*, um nordische Vertreter hier nicht zu nennen. Im Laufe der Jahre drängte sich mir jedoch allmählich die Frage auf, aus welchen Elementen die Identität des Weltluthertums sich zusammenzusetzen im Begriff war, und wie Martin Luther selbst diesen Prozeß überstehen wird. Bereits die Helsinkier Konferenz war in gewisser Weise alarmierend in diesem Punkt, da wir uns nicht über ein gemeinsames Dokument um die Rechtfertigung einigen konnten. Diesem Sachverhalt hätte man wohl mehr Aufmerksamkeit widmen sollen, anstatt ihn mit einer hinterher veröffentlichten, bedeutungslos verbliebenen Kompromißerklärung abzutun. Das lutherische Profil des LWB steht im Begriff, sich problematisch zu gestalten. An der Konferenz in Lund und auch in der darauffolgenden Anfangszeit des LWB versammelte der Bund an seine Spitze ungewöhnlich starke und theologisch hervorragende Kirchenführer und Gelehrte, deren Verdienst es war, daß sich das Luthertum auch innerhalb der ökumenischen Bewegung mit eigenem Inhalt hervortat. Ich betrachte es als eine große Bereicherung meines Lebens, diese Personalitäten kennengelernt und durch sie neue Impulse von Luther selbst empfangen zu haben.

In Lund 1947 erhielt ich eine Einladung als Stipendiat des National Lutheran Council in die USA, wo ich mich 1948 ein halbes Jahr aufhielt. Dort lernte ich ein aktives, dienendes Luthertum kennen, das in seinem Charakter konfessionalistischer war, als mir aus meinem in seiner kirchlichen Geographie einheitlicheren lutherischen Heimatland gewohnt war. Mein Lutherbild wurde um neue Züge bereichert.

Im Rahmen des LWB und auch sonst auf meinen Reisen, vor allem in Afrika, hatte ich die Gelegenheit, mit Lutheranern der Dritten Welt Bekanntschaft zu machen. Ich erkenne als meine eigene die Frage, mit welchem Recht wir zu Ende des 20. Jahrhunderts an einer Fragestellung, die am Anfang des 16. Jahrhunderts aktuell war, festhalten sollten. Wir sollen in der Tat nicht — wie Nygren es sagte — »zurück zu Luther«, sondern »vorwärts zu Luther« streben. Das bedeutet, daß man die *doctrina evangelii*, die Luther aufklärte, ernst zu nehmen und daran festzuhalten hat. Der Weg der Lutheraner darf nicht ein Weg des Relativierens der Wahrheitsfrage und der Kompromisse in den Lehrfragen sein.

*

Einige Gesichtspunkte zur Bedeutung Luthers für meine 27 jährige Tätigkeit als Bischof.

Werkgerechtigkeit contra Gottesgerechtigkeit, dieses bleibende Thema in Luthers Theologie, hat sich im Laufe der Jahrzehnte in meinem Glaubensleben und in meiner Arbeit als immer wesentlicher herausgestellt. Gleichzeitig hat es neue Probleme hervorgerufen, es hat völlig neue Dimensionen in tagesaktuelle kirchliche Fragen um die Kirche und die Gesellschaft eröffnet. Luthers *De servo arbitrio* und Kommentar zum Galaterbrief, nur um diese zwei zu nennen, haben mir ihre Aktualität geoffenbart.

Die rechte Trennung und Verbindung von Gesetz und Evangelium stellen die Grundlage sowohl für das Verkündern von Evangelium als auch für kirchliche Entscheidungen. Mein Zugang zu Luther hat sich diesen Weg gewählt.

Luthers Kampf gegen den Autoritätsglauben der Katholiken wie auch gegen den Subjektivismus der Spiritualisten, ist im Lichte der kirchlichen Wirklichkeit von heute nicht überholt. Wieder geht es um Gesetz und Evangelium, um Werkgerechtigkeit und Gottesgerechtigkeit. Die kulturprotestantische Lösung führt zu einem Lossagen von dem Wort der Bibel und von der Tradition der Kirche, und der repristinative Traditionalismus stellt das Amt der Kirche vor das Evangelium. Die spiritualistischen Bewegungen betonen das subjektive Erleben auf eine Art und Weise, die ebenfalls eine Gefahr vom Heilsweg der Werkgerechtigkeit mit sich bringt.

Beim Hervorheben des religiösen Erlebens und der Ethik, der Sozialethik mit allen ihren heutigen Korollarien, besteht die Gefahr nicht nur in der Werkgerechtigkeit. Gottes Wirklichkeit, Gott selbst, verschwindet hinter der existentiellen Lebensdeutung, der Anthropologie und der Moral. Die Gefahr der heutigen Zeit besteht in einer Religiosität ohne Gott.

Es trifft zu, daß die Kirche ebenfalls durch die Struktur ihrer Ordnung verkündet, aber Luther hat uns kein Vorbild für eine gemeinsame kirchliche Ordnung hinterlassen. Die Ordnung der Kirche soll nicht an die Stelle des Glaubens der Kirche gesetzt werden. Die Regierungsgewalt in der Kirche kommt allein dem Evangelium zu. Es ist wichtig, daran zu denken in einer Zeit, wo sich der Organisierungseifer und damit die Bürokratie durch alle Fugen in die Kirche drängen.

In der Kirche ist weder die hierarchische noch die demokratische Machtausübung am Platze. »Die Kirche ist die Vergebung der Sünden.» Sie ist kein Forum zur Verkündigung einer Lehre oder eines ethischen Programms. Christus selbst ist in der Kirche gegenwärtig im Wort und in den Sakramenten. Christus selbst regiert in der Kirche. Wichtiger als die »Ordnung» ist der »Friede» (1. Kor. 14: 33). Hier verläuft die Grenze zwischen Martin Luther und *Jean Calvin*, und sie ist auch in dieser Zeit nicht überholt.

Lutheraner sind wegen des Hervorhebens der Lehre, was zu einer Kontroversstellung zu anderen Kirchen führen kann, kritisiert worden. »Ihr Lutheraner seid starr in eurer Lehre», sagte *Michael Ramsey*.

Es liegt in den Grundintentionen Luthers, sowohl an der *fides qua* als auch an der *fides quae* festzuhalten. Beim Verwirklichen der Ökumene stellen die Lutheraner Fragen nach den beiden, nach *fides qua* und *fides quae*, aber Kompromisse in Fragen der Lehre zeugen von Gleichgültigkeit in der Wahrheitsfrage. Das lässt Luthers Lehre nicht zu. Treue zum eigenen Wahrheitsbegriff heißt nicht, Lehrbegriffe anderer Kirchen zu verurteilen. Im ökumenischen Dialog ist es im Gegenteil möglich, an die Schätze der eigenen Tradition immer besser heranzukommen. Das war meine Erfahrung bei den Lehrgesprächen zwischen meiner Kirche und der Orthodoxen Kirche Russlands, und dafür bin ich den russischen Orthodoxen dankbar. Ein Weg der Kompromisse in Lehrfragen gleicht einem Weg der Werkgerechtigkeit: der Mensch — in diesem Falle ein gelehrter Theologe — nimmt die Wahrheit in seine Hand und formt sie um, so wie er es jeweils für zweckmäßig habe. Welcher der zuteiligen darunter leidet, versteht sich von selbst.

Luther hat weder die katholische noch irgendeine andere Kirche, sondern die Lehre der Werkgerechtigkeit angegriffen. Wie weit voneinander entfernt Rom und die Schwärmer waren, so vertraten doch alle beide nach Luthers Auffassung den Heilsweg der Gesetzeswerke. Luther selbst hatte innerhalb der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche den Kampf zu führen. Die Grenzen verlaufen auch heute nicht zwischen den Kirchen, sondern durch die Kirchen, in deren Mitte. Daran zu erinnern, ist der Sonderauftrag der Lutheraner in der Ökumene. Sobald dieses verstanden wird, schreitet die Ökumene voran in eine neue Phase. Auch in diesem Punkt sollte man »vorwärts zu Luther» kommen.

B: FINNISCHE BEITRÄGE ZUR LUTHERFORSCHUNG

LAURI HAIKOLA*

MELANCHTHON'S UND LUTHER'S LEHRE VON DER RECHTFERTIGUNG

Ein Vergleich

Daß die melanchthonsche Theologie wegen ihres rationalen Charakters leichter zu verstehen ist als die mehr irrationale und »paradoxe« Theologie Luthers, ist eine allgemein anerkannte Tatsache.¹ Um schärfere Konturen für einen Vergleich zu bekommen, kann man sich, in Abweichung von der üblichen historischen Reihenfolge, dafür entscheiden, mit der Ausführung der leichteren Aufgabe zu beginnen. Mit der verhältnismäßig leicht eingängigen melanchthonschen Betrachtungsweise als Hintergrund, gewinnt man günstigere Möglichkeiten, rein systematisch aufzuzeigen, worin sich Luthers von Melanchthons Anschauung abhebt.

Sowohl Luthers als auch Melanchthons Gesamtverständnis des Christentums sind von ihrem Gesetzesverständnis her bestimmt. Das Gesetz geht dem Evangelium voraus wie das Alte Testament dem Neuen, die Schöpfung der Erlösung und die Natur der Gnade. Diese Grundvoraussetzungen sind allgemein gültig für jede christliche Theolo-

* Dr. Lauri Haikola ist Emeritus-Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist früher in *Luther und Melanchthon, Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung* (hg.v. V. Vajta), Göttingen 1961, 89—103, erschienen.

¹ Siehe z.B. *R. Bring, Kristendomstolkningar*, 283 ff.

gie. Eine rein christozentrische Theologie ist infolgedessen absurd. Jedoch kann man durchaus verschiedene Anschauungen über den Inhalt des Gesetzes haben. Sowohl Luther als auch Melanchthon waren im nominalistischen Denken geschult und verworfen deshalb die ontologische Begründung des Gesetzes durch den mittelalterlichen Realismus. Das für den Menschen gültige Gesetz gründet sich nicht auf die einem Ding innenwohnende allgemeine und ewige Ordnung, sondern hat seinen Ursprung letztlich in Gottes positivem Willen. Luther und Melanchthon sind also, rein philosophisch gesehen, Voluntaristen. Aber gleichzeitig besteht doch ein entscheidender Unterschied zwischen ihrem Denken. Obwohl die rein philosophische Begründung des Gesetzes auf einer den Dingen inhärenten, allgemeingültigen Ordnung für Melanchthon ausscheidet, stellt für ihn das Gesetz gleichwohl eine ewige, allgemeingültige und objektive Ordnung (*lex aeterna*) dar. In gewisser Hinsicht wird man also bei Melanchthons Gesetzesverständnis an die mittelalterlich-thomistische Auffassung erinnert. Diese Schau des Gesetzes bei Melanchthon ist die Grundvoraussetzung für sein Verständnis der Versöhnung und der Rechtfertigung durch Christus.

Luther dagegen ist in seiner Gesetzesauffassung gewissermaßen viel konsequenter nominalistisch. Das Gesetz stellt keine ewige, unverrückbare Ordnung dar, aus der ewig gültige materielle Normen abgeleitet werden könnten. Sicherlich kommt im Gesetz Gottes ewiger und unveränderlicher Wille zum Ausdruck, aber dieser lässt sich niemals in die Form einiger absoluter und ewig gültiger Regeln bringen.² Diese Auffassung des Gesetzes ist natürlich von Bedeutung für das Verständnis Christi als der Erfüllung des Gesetzes.

Diese Verschiedenheit in der Gesetzesauffassung spiegelt sich auch in der Anschauung beider Reformatoren vom Gottesverhältnis des Menschen bzw. vom Handeln Gottes mit dem Menschen wider. Verkörpert das Gesetz eine ewig gültige und objektive Ordnung, wie das bei Melanchthon der Fall ist, so muß sowohl Gottes als auch des Menschen Handeln vom selben Gesetz bestimmt gedacht werden. Die objektive Ordnung des Gesetzes bestimmt nach Melanchthon vor allem das Leben des Menschen in seiner Beziehung zu Gott und zur Welt. Das Gesetz

² Das Gesagte stellt eine kurze Zusammenfassung des Vergleichs zwischen Luther und Melanchthon dar, den *H. Lindström* in seinem Buch *Skapelse och frälsning i Melanchthons teologi* anstellt.

stellt den Menschen vor eine doppelte Forderung. Es verlangt, daß sein Wesen (*iustitia essentialis*) und seine Taten mit der Gesetzesnorm übereinstimmen.³ Diese doppelte Forderung besteht durchgehend, ganz unabhängig davon, ob sie der Mensch erfüllen kann oder nicht. Und ebenso unerschütterlich steht fest, daß dem, der das Gesetz vollkommen erfüllt, notwendigerweise ewiges Leben und Seligkeit als Lohn zukommt. Gottes ewige Gerechtigkeit, dargestellt im Gesetz, ist die Garantie für dieses feststehende Wechselverhältnis zwischen Gesetzeserfüllung und Seligkeit.⁴

Das Verhältnis des Menschen zum Gesetz muß jedoch jeweils verschieden beurteilt werden, entsprechend der historischen Situation und den psychologischen und ontologischen Bedingungen, unter denen er lebt. Die Einwirkung des Gesetzes auf den Menschen und des Menschen Reaktion auf das Gesetz ist ganz verschieden, je nachdem, ob man sich den Menschen im *status innocentiae*, im *status corruptionis* oder im *status gratiae* denkt.⁵

Im *status innocentiae*, d.h. im Urstand, konnte die doppelte Forderung des Gesetzes nach innerer und äußerer Gerechtigkeit vom Menschen erfüllt werden. Die erstere Forderung des Gesetzes war von Gott selber erfüllt, da er sich den Menschen zu seinem Ebenbild mit den entsprechenden Vollkommenheiten erschaffen hatte. Dieses sein *imago-Dei*-Sein, seine ursprüngliche und essentielle Gerechtigkeit, schließt aber mit ein, daß der Mensch in seiner Vernunft eine vollkommene Erkenntnis des Gesetzes Gottes besaß und sein Wille und seine Affekte ohne Widerstreben mit dieser Erkenntnis im Einklang standen. Der Mensch im Urstand besaß also m.a. W. einen *freien Willen* in bezug auf das im Gesetz offenbarte objektiv Gute und Böse. Weiter gehört zur ursprünglichen, essentiellen, inneren Gerechtigkeit, daß Gottes *favor* und *acceptatio* auf dem Menschen ruhte und daß der Heilige Geist im Herzen des Menschen wohnte. Gerade die Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkte es ja, daß die Affekte des Herzens sich so willig der

³ Den Begriff *iustitia essentialis* benutzte Melanchthon eigentlich erst im Anschluß an *Osiander* (siehe CR 7,780), aber inhaltlich deckt dieser Terminus einen Sachverhalt, den Melanchthon schon immer gekannt hat. Siehe weiter *E. Hirsch, Theologie des Andreas Osiander*, 206 ff.

⁴ Siehe z.B. Melanchthons Ausführungen über das Gesetz in seinen *Loci* (1559) CR 21,685.686.688.711 und 21,398.

⁵ CR 21,689.

Gesetzeserkenntnis der Vernunft fügten und daß sich das Herz der Gnade Gottes getröstten konnte.⁶

Es war eine natürliche Folge des freien Willens, daß der Mensch im Äußeren von dem seiner Vernunft innenwohnenden Gesetz den rechten Gebrauch mache und so eine äußere Gerechtigkeit in den Werken, einen äußeren Gesetzesgehorsam gegenüber der Weltzustände brachte. Durch den Besitz der essentiellen Gerechtigkeit und dadurch, daß der Mensch innere (Glaube und Liebe) und äußere Gerechtigkeit leistete, konnte er den Glauben und den Gnadenstand *bewahren*.⁷ Leben und Seligkeit mußte er sich nicht erst verdienen, da er diese als Schöpfungsgabe schon besaß, aber er hätte beides in noch viel höherem Maße bekommen, wenn er durch Gesetzesgehorsam sich den Glauben bewahrt hätte. Der Gesetzesgehorsam des Menschen ist also nicht unter dem Gesichtspunkt des *meritum*, sondern nur im Blick auf seine »bewahrende« Funktion Ursache der Seligkeit. Diese Anschauung wurde nicht nur von Melanchthon und seinen Schülern, sondern auch von den meisten Gnesiolutheranern geteilt. Nie war der Mensch in der Lage, sich durch Gesetzesgehorsam die Seligkeit zu *verdienen*. Dagegen gilt ganz abstrakt in der Lehre vom Gesetz (*in doctrina legis in abstracto et de idea*), also abgesehen von der tatsächlichen Lage des Menschen, daß, wenn einer wirklich den ganzen Gesetzesgehorsam leistete, ihm auch die Seligkeit zum Lohn wurde.⁸ Dieser Satz bekommt Gewicht, wo es um das Verständnis von Christi Werk und Rechtfertigung geht.

Nach dem Fall ist das Verhältnis des Menschen zum Gesetz total verändert. Er kann das Gesetz nicht erfüllen, selbst wenn er es wollte,

⁶ Siehe *H. Engelland*, Melanchthon, 258—261, und die dort aufgeführten Belege.

⁷ CR 21,372.273; 10,814: »Fuit Adae data haec integritas, ut pro toto humana specie cam vel retineret obediens, vel amitteret inobedientia.« Weiter *Engelland*, a.a.O. 261.

⁸ Diese Thesen wurden auf der Eisenach-Synode formuliert, an der Philipisten und Gnesiolutheraner teilnahmen (1556). Die Thesen der Synode, die von Melanchthon gutgeheissen wurden, stellten nur eine Weiterentwicklung und Präzisierung der melanchthonischen Intentionen dar. Siehe weiter CR 21,732 f. und 398: »In legibus enim oportet et poenas et praemia proponi — — Sed sciendum est omnes promissiones legis conditionales esse. Cum autem lex semper accuset nos, promissiones fierent irritae, nisi ex Evangelio haberemus consolationem, quod docet, quare et quomodo ratae sint etiam hae promissiones legis — — Ideo tunc promissiones ratae sunt, et praemia consequimur spiritualia et corporalia, tum in hac vita tum post hanc vitam.«

da Gottes Zorn auf ihm liegt, der Heilige Geist ihm entzogen und seine Natur verderbt ist. Einige vom Gesetz befohlene äußere Werke kann er freilich weiterhin tun, aber die durchs Gesetz erforderlichen inneren und geistlichen Affekte, nämlich Gottesfurcht, Glaube und Liebe, bringt er nicht zustande, da bei der verderbten Natur sich die Affekte des Herzens im Aufruhr gegen das Gesetz und Gottes Vorsehung befinden. Das Gesetz klagt nur den Menschen an, vermehrt seine Sünden und führt zur Verzweiflung über den Verlust der ewigen Seligkeit. Der Mensch fühlt sich hoffnungslos verloren, insofern als seine Seligkeit von seiner eigenen Erfüllung des Gesetzes abhängig ist.⁹ Diese negative Wirkung des Gesetzes beim Rechtfertigungsgeschehen des Menschen beschreibt Melanchthon im großen und ganzen gleich und mit Hilfe derselben psychologischen Begriffe wie Luther und wie seine gnesiolutheranischen Gegner. Wir sehen dabei in diesem Zusammenhang einmal davon ab, daß Melanchthon, verglichen mit den letzteren und Luther, die aktive Rolle des Willens bei der Bekehrung stärker betont. Auch bei Melanchthon kann nämlich der freie Wille überhaupt nichts ausrichten, wo es um die wirkliche Rechtfertigung vor Gott geht.

Die ganze Forderung des Gesetzes und ihre Erfüllung als Bedingung der Gerechtigkeit muß auf alle Fälle den Menschen gepredigt werden, auch wenn die Wirkung gerade gegenteilig sein sollte. Dies hat deswegen zu geschehen, damit die Menschen ihre hoffnungslose Lage erkennen und nach einer anderen Gerechtigkeit suchen. Außerdem aber dazu, daß die Menschen die Gerechtigkeit Christi verstehen, die ja von ganz anderer Art ist als die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Die Gerechtigkeit des Gesetzes stellt Bedingungen. Das Gesetz verheißt nur *dem* das Leben, der im Sinne des Gesetzes wirklich gerecht ist. Das Evangelium hingegen spricht dem Menschen die Gerechtigkeit umsonst zu (*gratuita iustitia*) auf Grund des Gesetzesgehorsams eines anderen. Das Gesetz verlangt die eigene Gerechtigkeit (*iustitia propria*), das Evangelium schenkt eine fremde (*iustitia aliena*).¹⁰ Um zu verstehen, was *Christi gratuita iustitia* bedeutet, muß man von der »abstrakten«, vom Menschen niemals erfüllbaren Forderung ausgehen, die das Gesetz auch dem gefallenen Menschen auferlegt. Das Gesetz erhebt nach wie vor die

⁹ CR 21,689. Siehe weiter *Engelland*, a.a.O. 289—293, und das dort zitierte reichliche Material.

¹⁰ CR 21,732 f.; 15,819.872.899.544.672.723; 12,409; 25,585.

positive Forderung nach einer wirklichen Gesetzeserfüllung (= Gerechtigkeit), sowohl was das Wesen als auch was die Werke anbelangt, und macht diese zur Bedingung dafür, daß die Verheißung des ewigen Lebens in Kraft tritt. Gleichzeitig fordert das Gesetz aber auch Strafe für alle Sünden.¹¹ Durch die Sünde jedoch entstand ein Konflikt zwischen Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit. Als der gerechte Richter muß Gott an seinem Gesetz festhalten. Er kann nicht ohne weiteres einfach vergeben. Das wäre ja reine Schlappheit und Nachgiebigkeit. Die Konflikt zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muß erst aus dem Wege geräumt werden, und zwar dadurch, daß für die gekränkten Gerechtigkeit eine Kompensation geboten und Genugtuung (*satisfactio*) für die Sünde geleistet wird. Erst daraufhin kann die Barmherzigkeit wieder in Funktion treten. Kein Mensch jedoch wäre imstande, der Gerechtigkeit Gottes eine solche Genugtuung anzubieten, also müßte eigentlich Gott die Menschheit mit dem ewigen Tod bestrafen.¹²

Gott (die Trinität) fand jedoch in seiner ewigen Weisheit einen Weg aus diesem Dilemma, indem er seinen Sohn sandte. Christus hat als der Gottmensch vollkommene Wiedergutmachung und Satisfaktion dadurch geleistet, daß er die Strafe auf sich nahm und völlig gehorsam war.¹³ Die in der späteren Orthodoxie so sorgfältig ausgebauten Lehren von *Christi oboedientia activa* und *passiva* findet sich schon in deutlicher Ausprägung bei Melanchthon.

Wir können in diesem Zusammenhang davon Abstand nehmen, die

¹¹ CR 15,389; 24,384: »Lex, quae est regula iustitiae in Deo, ita est immota, ut oporteat ei satisfacere. Obligat autem lex vel ad obedientiam, vel ad poenam.»

¹² Fortsetzung der vorhergehenden Anmerkung: »Quare cum genus humanum violaverit obedientiam debitam legi Dei, lex requirit poenam, quam nemo sustinere potuit, nisi filius Dei — — Deus sic est iudex iustus, ut non remittat poenam quadam *futilitate*. Ideo in filium Dei translatam est — —» 15,656.873.946; 24,579: »Deus salvat, sed ita ut habeat rationem suae iustitiae»; 14,938: »mirabilis *mixtura* iustitiae et misericordiae»; 12,593: »mirando *temperamento* iustitiae et misericordiae recipit Deus genus humanum»; 23,662. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 262; Engelland, a.a.O. 296. Tatsächlich bietet schon Melanchthon die in der späteren Orthodoxie voll ausgebildete Lehre vom *temperamentum iustitiae et misericordiae Dei*; siehe weiter A. Sjöstrand, Satisfactio Christi, 461 ff., und L. Haikola, Gesetz und Evangelium bei M.Fl.Ilyricus, 228 ff.

¹³ CR 24,216 f. (über die 4 modi in Christi Gesetzeserfüllung). »— — Obedientia ipsius est satisfactio, sumus iusti propter ipsum, imputata nobis ipsius iustitia, quam praestitit in agendo et patiendo.»

übrigen Aspekte des Versöhnungswerkes Christi, z.B. die Überwindung der Mächte, näher zu erörtern, da diese für das Verständnis der forensischen Rechtfertigungslehre nicht von so grundlegender Bedeutung sind. Für unseren Zweck reicht es festzustellen, daß sich Melanchthon wirklich bemühte, auf rationale Art und Weise nachzuweisen, wie Gottes Gerechtigkeit tatsächlich zureichende, ja überreiche Genugtuung für die Sünde bekam und wie der Forderung des Gesetzes bis aufs Jota entsprochen wurde.¹⁴ Nun hatte Gott tatsächlich Grund und Ursache genug, den Menschen zu vergeben und sie gerecht zu erklären. Christi Satisfaktion und sein *meritum* sind sogar so groß, daß sie der zureichende Grund für die Rechtfertigung in der Zukunft und für die Zeit der Vergangenheit, des Alten Testaments, sind.¹⁵ Wer behauptet, Christi Satisfaktion allein sei nicht zureichend und Grund genug für die Rechtfertigung, sondern daß es dazu menschlicher *merita* bedürfe, der raubt Christus seine Ehre und erklärt seine Genugtuung als unzureichend. Die völlige Rationalität und Rechtmäßigkeit der Sündenvergebung und der Rechtfertigung ist damit garantiert. Alles, was fortan geschieht, ist nur die juristisch notwendige Folge von Christi Satisfaktion.¹⁶ Wenn *Flacius* sagt, Gott sei durch Christi Satisfaktion unser Schuldner geworden, so liegt das ganz auf der Linie des melanchthonischen Denkens.¹⁷

Die forensische Rechtfertigungslehre ist die notwendige Folge einer derart konsequent durchgeführten Satisfaktionslehre. Ja mehr Melanchthon zum Kampf gegen die Lehre von der habituellen Gnade, wie sie ihm im Katholizismus und bei *Osiander* entgegengrat, gezwungen wurde, desto hartnäckiger mußte er den rein juristischen Charakter der Versöhnung und der Rechtfertigung betonen. Christi Satisfaktion

¹⁴ *Lindström*, a.a.O. 272; *Haikola*, a.a.O. 212 ff.

¹⁵ CR 15,48 (*Victima sufficiens*); *Comm ad Rom* (1532): »constat — — Christum esse mediatorem omnibus temporibus et pro omnibus omnium aetatum peccatis satisfecisse, ut Johannes ait. Non solum pro nostris, sed pro totius mundi peccatis.»

¹⁶ Vgl. z.B. CR 7,896: »Um die Ehre Christi zu verstehen, muß man beides wissen, seinen Verdienst und seine Wirkung. Er ist Seligmacher merito et communicatione sui.» Dieser markante Unterschied zwischen Christi Werk gegenüber Gott (*satisfactio, meritum*) und gegenüber uns (*iustificatio*), bzw. zwischen dem Erwerb und der Zuteilung der Früchte seines Werkes, wurde im osiandrischen Streit noch schärfter herausgearbeitet. Siehe *Hirsch*, a.a.O. 188 ff., und *Haikola*, a.a.O. 247—253.

¹⁷ *Haikola*, a.a.O. 247 (Anm. 26).

schließt jedes menschliche Werk und den Besitz aller dem Menschen eigenen Qualitäten aus. Die Rechtfertigung geschieht ganz und gar außerhalb des Menschen auf Grund der fremden Gerechtigkeit Christi, die ihm zugerechnet wird und die er im Glauben ergreift.

Man muß also beachten, daß die These von der zureichenden Satisfaktion (*victima sufficiens*) schon rein logisch *jedes* menschliche Zutun, *jede* menschliche Aktivität ausschließt. Infolgedessen ist *sogar der Glaube*, so wie er im Urstand verlangt war, nämlich als Bedingung zur Bewahrung des Gnadenstandes, überflüssig geworden.¹⁸ Gott sollte alles bekommen, was seine Gerechtigkeit billigerweise verlangen konnte. Deswegen müßte er an und für sich ohne weiteres die ganze Menschheit gerecht sprechen und ihr die Seligkeit zuteilen. Wer da trotzdem noch menschliche Leistungen fordert, und sei es auch in der Form des Glaubens, bezweifelt recht eigentlich, daß die Satisfaktion zureichend ist.¹⁹

Melanchthon war sich durchaus bewußt, zu welch gefährlichen ethischen Schlußfolgerungen diese Lehre führen konnte. Ethische Gleichgültigkeit und falsche religiöse Sicherheit mußten das Ergebnis davon sein. Deswegen war es seiner Ansicht nach nicht angemessen, daß alle Menschen ohne weiteres und ohne jegliche persönliche Anteilnahme gerecht erklärt würden. Selbst wenn die Rechtfertigung umsonst und ausschließlich um Christi willen geschieht, muß doch dies zumindest vom einzelnen Menschen gefordert werden, daß er die Sündenvergebung persönlich empfängt. Der empfangende Glaube ist die Minimalleistung, die vom Menschen als Bedingung für die Rechtfertigung gefordert wird.²⁰

Von einem in Sünden toten Menschen Glauben zu verlangen, birgt jedoch die Gefahr in sich, daß der Glaube synergistisch als *meritum* verstanden wird. Im Interesse der Ethik konnte Melanchthon freilich dann und wann die Aktivität des menschlichen Willens beim Entstehen

¹⁸ *Fides* in der Bedeutung von *virtus* zu verstehen, ist durch das *meritum Christi* unmöglich gemacht. Dafür erhält *fides* einen »korrelativen« Bedeutungsscharakter: *fiducia misericordiae*. Siehe z.B. Melanchthons Untersuchung *de vocabulo fidei* in den Loci von 1559: CR 21,743 ff.

¹⁹ Diese Einwände wurden von Osiander gegenüber der melanchthonschen Satisfaktions- und Imputationslehre erhoben. Vgl. *Haikola*, a.a.O. 254—257.

²⁰ Diese Gesichtspunkte wurden mit großer systematischer Klarheit und ausführlichen Belegen von *R. Bring* in seinem Buch *Förhållandet mellan tro och gärningar inom luthersk teologi*, 87—94, herausgearbeitet.

des Glaubens hervorheben, aber gleichzeitig war er sich über die synergistische Gefahr stets im klaren. Deswegen behauptete er gleichzeitig, genauso wie seine gnesiolutherischen Gegner, die *Passivität des Willens* bei der Bekehrung, bei welcher der Glaube unter Einwirkung des Wortes und des Heiligen Geistes entsteht. Der Mensch leidet passiv unter der Zuchtrute des Gesetzes und wird in seinem Vertrauen auf sein eigenes Vermögen vom Gesetz zermalmt. Der Glaube, der nach dem Einwirken des Gesetzes im Herzen entsteht, ist das Werk des Heiligen Geistes und nicht des Menschen. Damit glaubte sich Melanchthon gegenüber der Gefahr des Synergismus genügend abgesichert zu haben.²¹ Die objektive Satisfaktion und die forensische Rechtfertigung bringen es notwendig mit sich, daß die menschliche Aktivität beim Entstehen des Glaubens auf ein Minimum beschränkt werden muß. Die psychologische Passivität und der rezeptive Charakter des Glaubens müssen deswegen so stark betont werden, weil man sonst in eine Synergismus- und Meritum-Lehre hineingleiten würde. Das bloße Entgegennehmen des Verdienstes Christi durch den Glauben ist die einzige Leistung, die vom Menschen gefordert wird, und selbst diese ist letztlich von Gott gewirkt.²²

Die Rechtfertigung, wie sie sich bei Melanchthon in ihrer abgeschlossenen Form darstellt, ist ein streng juristisches Geschehen, einer Gerichtsverhandlung vergleichbar. Rein systematisch gesehen kann man Melanchthons Betrachtungsweise folgendermaßen darstellen: Das Gesetz klagt den Sünder in der vorausgehenden Buße an, erschreckt sein Gewissen und bringt ihn zur Verzweiflung über sein ewiges Schicksal. Der Heilige Geist erweckt durchs Evangelium einen anfänglichen Glauben (*initium fidei*), der um Vergebung bittet. Christi fremde Gerechtigkeit wird dem Sünder zugerechnet und auf Grund dieser zugerechneten Gerechtigkeit erklärt (*pronuntiat*) Gott den Sünder

²¹ Siehe *Ritschl*, a.a.O. 274—322; *Engeland*, a.a.O. 285—293.

²² Diese Gedanken sind so geläufig, daß sie wohl kaum extra belegt werden müssen. Es sei jedoch auf folgende Stellen hingewiesen: Apol. IV, Par. 56: »Fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.» 15,63 I: »Motus Spiritus sancti, qui fiunt, cum Evangelium apprehendimus, ac praecipuus est fides, qua nos errigimus, et statuimus nobis Deus esse propitium propter Christum.» Über den Unterschied zwischen *gratia* und *donum*: CR 21,751 ff.

gerecht.²³ Die Sünde wird ihm nicht zugerechnet (*non-imputatio*), er bekommt die Sündenvergebung, wird von Gott angenommen, adoptiert und mit ihm versöhnt — um hier ein und dieselbe Sache mit Melanchthons variierender Terminologie zu beschreiben.²⁴

Es lassen sich bei Melanchthon jedoch auch Ansprüche finden, die, im Gegensatz zu der hier beschriebenen rein forensischen Auffassung, die *iustificatio* als reale Verwandlung des Menschen zu verstehen scheinen; *iustificare* bedeutet dort dann nicht *iustum pronuntiare*, sondern *iustum effici, regenerari* und *vivificari*. Melanchthon hätte also m.a.W. nicht immer einseitig die forensische Auffassung vertreten, sondern mindestens zu gewissen Zeiten eine »effektive« Rechtfertigung, eine reale ethische Verwandlung des Menschen gelehrt.²⁵

Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß sich Melanchthon dies keineswegs so vorstellt, als sei die im Glauben geschehene ethische Verwandlung der Grund für die Gerechterklärung. Wenn Melanchthon die effektiven Termini benutzt, so zielt er dabei auf den religiösen Trost (*consolatio*) ab, den unmittelbar nach der Anfechtung durch das Gesetz der Glaube schenkt, wenn er die Sündenvergebung ergreift. Im plötzlichen Übergang von der *conscientia perterrefacta* zur *conscientia consolata*, der in dem Augenblick erfolgt, in dem der Glaube Mut faßt und zum Evangelium Zuflucht nimmt, vollzieht sich natürlich eine tatsächliche Veränderung im »Affekt« des Menschen, und man kann infolgedessen von einem Übergang vom Tod zum Leben reden. Diese Veränderung ist aber nicht der Grund der Gerechterklärung und Sündenvergebung, sondern deren unmittelbare Folge. Nicht irgendeine *novitas* auf unserer Seite, sondern Christi Verdienst allein und die darauf gegründete Sündenvergebung sind der Grund für unsere Rechtfertigung *coram Deo*.²⁶

²³ CR 25,585: »Imputatio gehört nur auf uns arme Menschen, quibus donatur iustitia aliena, scilicet filii Dei.« 21,742.

²⁴ Ich weise auf die zusammenfassenden Darstellungen bei Ritschl hin! *Ritschl*, a.a.O. 252 ff., und *Engelland*, a.a.O. 30* ff.

²⁵ Ich habe hier besonders gewisse Aussagen in der Apologie im Auge. Eine Zusammenfassung dieser Diskussion findet sich bei *Engelland*, a.a.O. 541 ff.

²⁶ Ich darf hier auf meinen Artikel in der Festschrift für *Hjalmar Lindroth* hinweisen (Rättsfärdiggörelsen i Apologin och Konkordieformeln); hier wurden diese Dinge untersucht. Die Vorstellung vom Glauben als *vivificatio* findet sich natürlich nicht nur in der Apologie. Siehe z.B. CR 15,631: »Motus Spiritus sancti, qui fiunt, cum Evangelium apprehendimus, ac praecipuus est fides, qua nos erigimus, et statui-

Es muß indes beachtet werden, daß Melanchthon auch eine tatsächliche Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen lehrt, die gleichzeitig mit der Sündenvergebung geschieht und eine logische Folge derselben ist. Aber die »effektive« Seite der Rechtfertigung ist dabei nur in logischer Hinsicht von der forensischen getrennt und »folgt auf« diese.²⁷ Melanchthon betont jedoch auch mit Entschiedenheit die enge Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der Rechtfertigung. »Quamquam autem — — cum Deus remittit peccata *simul* donat Spiritum sanctum inchoantem novas virtutes, tamen mens perterrefacta *primum* quaerit remissionem peccatorum et reconciliationem.» »Gratia est remissio peccatorum seu misericordia propter Christum promissa seu acceptatio gratuita, quam necessario comitatur donatio Spiritus sancti.»²⁸ Der Heilige Geist mit allen seinen Gaben nimmt im Glaubenden Wohnung und bewirkt neue geistliche Regungen, die zur Ursache für einen neuen Gehorsam eine andauernde und zunehmende Heiligung und für gute Werke werden. Aber diese einwohnende, essentielle Gerechtigkeit, die hier auf Erden immer unvollkommen bleibt, darf nie zur mit dem *meritum Christi* konkurrierenden Ursache für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott werden. Auch nach der realen Wiedergeburt ist der Glaube an das Verdienst des Mittlers die einzige Gerechtigkeit des Menschen. Die Sündenvergebung allein ist es, die das ganze neue Leben des Menschen bestimmt.²⁹

Weil aber der Mensch gerecht und zugleich Sünder ist, muß die

mus nobis Deus esse propicium propter Christum. Hic motus dicitur *vivificatio*, quia hac fiducia vincuntur terrores peccati et mortis. Sequuntur *deinde* alii motus» (hier wird also ein Unterschied zwischen der »religiösen« und »ethischen« Erneuerung gemacht). Der spätere Melanchthon scheute sich, die *fides iustificans* (= *specialis*) als *vivificatio* zu bezeichnen, weil er die Gefahr des Osiandritismus umgehen wollte.

²⁷ Engelland hat mit gewissem Recht die Behauptung der hollischen Schule kritisiert, daß die reale Erneuerung bei Melanchthon erst in seiner späteren Zeit der forensischen Rechtfertigung zugeordnet worden sei (a.a.O. 582 f.). Engelland führt eine eindrucksvolle Anzahl von Belegstellen bei Melanchthon auf, die besagen, daß die imputative und die effektive Rechtfertigung gleichzeitig geschehen (a.a.O. 328—339).

²⁸ CR 21,742. Weitere Belege, die die Gleichzeitigkeit der beiden Seiten der *iustificatio* betonen, finden sich bei Engelland, a.a.O. 334 und 338.

²⁹ CR 3,433; 12,517.607; 24,631; 9,368: »Cum igitur de iustitia coram Deo dicitur, semper fides nititur obedientia mediatoris. Hac fide persona iusta est coram Deo, *etiam post regenerationem*.»

Sündenvergebung immer wieder in der täglichen Buße erneuert werden.³⁰ Der Mensch befindet sich durch die forensische Gerechterklärung und durch die partielle Wiedergeburt in einer ähnlichen Lage wie im Urstand. Er steht in der Gnade und sein freier Wille ist zumindest teilweise wiederhergestellt.³¹ Es kommt für ihn nun wie einst darauf an, mit Hilfe der neuen Kräfte des Glaubens und seines neuen Gehorsams den Glauben und den Gnadenstand dadurch zu bewahren, daß er allzu grobe Sünden (*peccata contra conscientiam*) vermeidet.³² Die groben, absichtlichen Sünden (*peccata mortalia*) stehen unter der Kontrolle des freien Willens. Für die läßlichen, unabsichtlichen Sünden erlangt er unter der milden Zucht des Gesetzes (*tertius usus legis*) ohne weiteres Vergebung.³³ Fällt er dagegen in grobe Sünden, so geht er des Glaubens und des Gnadenstandes verlustig und muß aufs neue anfangen mit der ganzen Bekehrung durchs Gesetz.³⁴ In der melanchthonschen Auffassung der Sündenvergebung begegnen wir also derselben moralistischen und nomistischen Grundanschauung, die wir vorher schon in seiner Lehre vom Urstand und vom Gesetz vorfanden.

Luther geht in seiner Rechtfertigungslehre von einer ganz anderen Auffassung vom Gesetz aus als Melanchthon. Deswegen erscheint auch Christi Versöhnungswerk und Rechtfertigung in einem anderen Lichte als bei Melanchthon.

Eine *lex aeterna* als ein Gesetz, das eine ewige und objektive Ordnung darstellt, aus der man materielle Normen für jedes gerechte Handeln Gottes und des Menschen ablesen könnte, kennt Luther nicht.

³⁰ Über die tägliche Buße, die ständig erneuert werden muß, siehe Apol. IV Par. 353; CR 21,445.490; 27,521. Über den Unterschied der Buße im Gnadenstand und der Buße außerhalb des Gnadenstandes siehe *Ritschl*, a.a.O. 293 f., und *H. W. Weber*, Reformation, Orthodoxy und Rationalismus I, 1, 114 f.

³¹ CR 21,660.663.664: »Ideo donat nobis Spiritum sanctum ut in tanta infirmitate tamen inchoetur Lex et fiant aliqua salutaria nobis et aliis — —»

³² CR 5,792; 21,207; Apol. 2,64.109.115.

³³ CR 23,34; 15,954.

³⁴ CR 5,297; 21,816 ff. (De discriminis peccati mortalis et venialis). 818.819. 820: »Sed cum hi, qui fuerunt renati, scientes et volentes violant Legem Dei, ut cum amplectuntur impias opiniones aut stabilunt eas sua abrogatione aut indulgent odiis, ambitioni, flammis libidinum, avaritiae, aut externis factis ruunt contra Legem Dei, ut David rapiens alienam coniugem et astute maritum interficiens: Hae actiones contra conscientiam sunt peccata mortalia, quae admittens amittit gratiam, fidem et Spiritum sanctum et accersit sibi iram Dei ac, nisi rursus ad Deum convertatur, abiicitur in aeternas poenas — —»

Der Inhalt des Gesetzes kann nicht in einigen allgemeingültigen, ewigen Regeln ausgedrückt werden. Gottes Anspruch auf den Menschen kann nie erschöpfend durch menschliche Regeln umschrieben werden, wie das nach Melanchthon möglich ist.³⁵

Die Forderung des Gesetzes liegt im 1. Gebot beschlossen. Das 1. Gebot stellt eine absolute und unbegrenzte Forderung an den Menschen, sowohl was sein Verhalten gegenüber Gott (1. Tafel) als auch sein Verhalten gegenüber den Menschen (2. Tafel) betrifft. Dies bedeutet, daß der Mensch unbedingt und ohne Vorbehalt dem Willen Gottes gehorchen und alles Guten von ihm gewäßtig sein soll. Im Verhalten zum Nächsten soll er durch seine Taten grenzenlose Liebe beweisen. Der Inhalt des 1. Gebotes kann daher nicht im voraus — d.h. vor der Situation, in der gehandelt werden soll — nach Art fester Normen, Tugenden, Pflichten oder guter Werke definiert werden, wie das im Rahmen eines objektiven Gesetzes möglich wäre. Der Mensch kann nämlich nicht im voraus wissen, wieviel Gott von ihm in der jeweiligen Situation fordert.³⁶ Da der Inhalt des Gebotes unbedingt und grenzenlos ist und nicht in Form von im voraus bekannten Normen fixiert werden kann, besitzt der Mensch in bezug auf Gottes Willen keinen freien Willen. Ein freier Wille würde nämlich voraussetzen, daß der Mensch eine objektive Kenntnis all seiner Rechte und Pflichten besäße, dazu jedoch müßten sie genau abgegrenzt sein. So gestaltet dachte sich das ja Melanchthon von seiner Gesetzauffassung her. Nach Luther jedoch muß der Mensch gewissermaßen immer blind zu Werke gehen. Er kann nicht im voraus wissen, wieviel und was von ihm verlangt wird. Deswegen muß er seine Arbeit im unbedingten Vertrauen auf Gottes Vorsehung tun, daß er in seiner Güte durch des Menschen Werk seinen Willen geschehen lasse. Gottes Gebot beraubt also den Menschen seines freien Willens, was das Gute und Böse im absoluten Sinne angeht.³⁷

Der Mensch macht sich jedoch in der jeweiligen Situation eine gewisse Vorstellung von dem, was Gut und Böse sei und fühlt sich daran in seinem Gewissen gebunden. Deshalb empfindet er auch den Erfolg,

³⁵ Man kann in diesem Zusammenhang an Luthers Schrift *De votis monasticis* denken.

³⁶ Vgl. z.B. WA 30,1; 181 & 139, WA 6,20*,24 ff. & 212,23 ff. und WA 14,611. Siehe auch *H. Bornkamm*, Luther und das Alte Testament, 114 f.

³⁷ Vgl. WA 18; 671.

der seinem Handeln beschieden ist, als äußeres Zeichen von Gottes Liebe und als Belohnung, wie umgekehrt den Mißerfolg als Gottes Strafe für seine Sünde.³⁸ Gleichzeitig verbietet ihm aber das 1. Gebot, sich mit seinem Herzen an diese äußerlichen Manifestationen des göttlichen Willens und Gottes Gesinnung ihm gegenüber zu hängen, da es ja verlangt, daß man sich in Erfolg und Mißerfolg nur der Güte Gottes getröstet. Das erste Gebot verurteilt es, sein Vertrauen in etwas Geschaffenes zu setzen, und verbietet den Kleinmut.³⁹

Von einer solchen Grundanschauung her muß Luther die Begriffe Leben und Seligkeit anders denken als Melanchthon. Im Rahmen eines objektiven Gesetzes, wo das vom Gesetz Befohlene und Gute objektiv beschrieben werden kann als eine bestimmte Tugend oder Tat, kann auch deren Folge, nämlich der Lohn des Guten, die Seligkeit, objektiv beschrieben und definiert werden. Jede umschreibbare und bestimmbare gute Handlung muß ein gewisses, bestimmbares Maß von Seligkeit als Lohn zur Folge haben. Sonst würde man das Gesetz außer Kraft setzen.⁴⁰ Im Zusammenhang des absoluten Gebotes dagegen ist die Seligkeit nie etwas abgesondert vom Willen Gottes für sich Bestimmbares. Gottes Wille ist das absolut Gute, und die Seligkeit besteht daher in der Willenseinheit und Lebensgemeinschaft mit Gott.⁴¹

Da eine absolute Willenseinheit mit Gott in Glaube und Liebe in allen Schickungen des Lebens des Gesetzes Sinn und Erfüllung ist, können Gottes Werk und des Menschen Werk nicht voneinander isoliert oder als konkurrierende Faktoren einander gegenübergestellt werden. Das Gesetz kann überhaupt nicht durch Gottes Werk erfüllt werden, ohne daß des Menschen Werk in Glauben und Liebe darin

³⁸ Im »Äußeren« handelt also der Mensch immer so, als ob er einen freien Willen besäße.

³⁹ Dies hier ist ein Auszug aus meiner Darstellung des lutherischen Gesetzesbegriffes in der Arbeit *Usus legis*.

⁴⁰ CR 21,398: »In legibus enim oportet et poenas et praemia proponi — — Sed sciendum est omnes promissiones Legis conditionales esse. Cum autem Lex semper accuset nos, promissiones fierent irritae — —» Über das Wechselverhältnis zwischen Sünde und Strafe im natürlichen und göttlichen Gesetz siehe 21,713 f. und 778 (De praemis).

⁴¹ Drews, 233. WA 7; 62,13. WA 2; 94,13 & 98,37. WA 5; 623,22. Besonders *Karl Holl* hat die These von der Identität der Gerechtigkeit mit der Seligkeit bei Luther herausgearbeitet: *Gesammelte Aufsätze* (6. Aufl.), 56 f., 134, 146, 151, 153, 189.

aufgehen würde. Deswegen, auch wenn Gott durch das Werk Christi das Gesetz erfüllt, bedeutet das noch lange nicht, daß damit das Werk des Menschen (Glaube und Liebe) sich erübrigt, sondern daß dadurch im Gegenteil das Werk des Menschen erst ermöglicht wird, nämlich die Erfüllung des 1. Gebotes durch Glauben und Liebe. Die Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben steht sowohl in ihrer forensischen wie auch in ihrer effektiven Bedeutung im engen Zusammenhang mit Christi ein für allemal ausgeführtem Werk.⁴² Dieser sachlich so notwendige Zusammenhang wird nicht hinreichend deutlich gemacht, wenn man mit Melanchthon lehrt, die Rechtfertigung des Menschen sei eine juristisch notwendige Folge von Christi allgenugssamer Satisfaktion. Der Zusammenhang ist enger als nur so. Christi Versöhnung ist nicht in der Weise abgeschlossen und *zureichend*, und sie ist nicht so sehr eine ausschließlich gegen Gott gerichtete Tat, daß sie alle menschliche Aktivität überflüssig machen würde. Auch besteht die Verbindung der einst vollbrachten Versöhnung mit der jetzt und hier geschehenden Rechtfertigung nicht ausschließlich in der rechtlichen Zuteilung der Früchte der Genugtuung.⁴³ Die Versöhnung Christi in der Vergangenheit zielt vielmehr direkt auf sein zukünftiges Werk im Glauben, in der Erneuerung und in den Werken des Menschen ab.⁴⁴ Das Werk Christi ist daher also nicht, wie das bei Melanchthon der Fall ist, nur Trost für den angefochtenen Sünder, sondern schließt das reale Geschehen der Erneuerung des Sünder im Glauben mit ein.⁴⁵

⁴² In diesem Sinne muß *Reinhold Seeberg* Recht gegeben werden, wenn er sagt (Dogmengeschichte IV/1, 251): »Nach dem Heilsplan soll ja Christus das der Concupiscenz und dem Unglauben verfallene Geschlecht innerlich erneuern. Dieser positiven Zweckbeziehung untersteht daher sein gesamtes Leiden und Tun.«

⁴³ Daß das Verhältnis zwischen Versöhnung und Rechtfertigung in den Rahmen eines einfachen juristischen Geschehens gepreßt worden ist, war durch die Notwendigkeit bedingt, die Einwände Osianders zu entkräften. Die Folge war natürlich eine gewisse Entleerung des Versöhnungs- und des Rechtfertigungsdogmas; siehe *Weber*, a.a.O. 110, 293 f., 298.

⁴⁴ Vgl. die berühmte Stelle im Kleinen Katechismus (WA 30,1; 296): »Jesus Christus — — sei mein Herr, der mich verlornen und verdampften menschen erlöstet hat, erworben (und) gewonnen von allen sunden, vom tode und von der gewalt des teuffels — — auf das ich sein eygen sey und ynn seinem reich unter yhme lebe und yhme diene etc — —»

⁴⁵ Man muß also Holl und Hirsch recht geben, wenn sie die einseitige Betonung des forensischen Aspekts bei Melanchthon kritisieren und darauf hinweisen, daß die Gerechterklärung des Menschen zukünftige Erneuerung im Glauben einschließt und anti-

Wir haben vorher gesehen, wie sich Melanchthon das Gesetz als prinzipiellen Heilsweg vorstellt. Der Mensch sollte sich seine Seligkeit durch innere und äußere Gerechtigkeit selbst als Lohn erwerben. Das kann er jedoch nicht. So muß Christus an seiner Statt das Gesetz erfüllen. Der Weg Christi schafft das Gesetz als Heilsweg ganz ab. Leben und Seligkeit werden nun ausschließlich als Lohn für Christi Gesetzeserfüllung geschenkt. Die Genugtuung Christi hat somit jedes menschliche Werk abgeschafft. Je stärker Melanchthon die Genugsamkeit der Satisfaktion als Grund der Seligkeit und des Trostes betonte, desto deutlicher mußte er auch die *Passivität* des Menschen herausstreichen. Melanchthon bereitet es große Mühe, für die eigene aktive Beteiligung des Menschen beim Erlösungswerk einen Platz auszusparen. Wenn immer er aber dies versucht, gerät er in synergistische Gedankengänge hinein.

Bei Luther tritt diese Schwierigkeit nicht auf, da er sich das Gesetz nie als objektiven Heilsweg denkt. Das 1. Gebot, das vom Menschen verlangt, nicht auf eigenes Verdienst sich zu verlassen⁴⁶, muß ja unter allen Umständen erfüllt werden. Christus ist nicht gekommen, um das Werk des 1. Gebotes (den Glauben) aufzuheben, sondern zu erfüllen. Deswegen kann Luther unbedenklich von einer *aktiven* Rolle des Menschen bei der Erlösung reden, da diese Aktivität des Glaubens nie als meritorische Ursache für den Erwerb einer auf Gottes Seite liegenden Seligkeit aufgefaßt ist. Will man aber im Rahmen eines objektiven Gesetzes von Aktivität des Glaubens reden, muß man sehr vorsichtig sein, da hier der Glaube meritorisch gedacht ist.

Weil also der Glaube (der ja Gottes *donum* ist) nicht eine meritorische Handlung oder Qualität vor Gott darstellt, kann Luther ohne Hemmung vom Rechtfertigungsgeschehen sagen, daß der Glaube eine

zipiert. Siehe *Holl*, a.a.O. 124 (Anm. 2); *Hirsch*, a.a.O. 228 ff. Hirsch schreibt über Luthers Anschaubung: »Luther hat die Sündenvergebung des Evangeliums als Gerechtsprechung um Christi willen gefaßt und die Gerechtsprechung durch Christus als Bewahrheitung und Erfüllung dieser vorwegnehmenden Gerechtsprechung verstanden.«

⁴⁶ Wenn Luther bei der Bekehrung und beim Empfang der Gnade von *iustitia passiva* und von der Passivität des Glaubens redet, so ist er in solchen Formulierungen durch seine Opposition gegen die katholische Glaubensauffassung, in der der Glaube ein aktives *meritum* des Menschen ist, bestimmt. Damit will er aber nicht behaupten, daß Glaube als Erfüllung des ersten Gebots eine psychologische Passivität des Menschen bedeutet. Hier ist für ihn der Glaube im höchsten Grad eine aktive Tat des Menschen.

anhebende Erneuerung bedeutet, die täglich mehr und mehr zunimmt und die Sünde bekämpft und daß der Mensch um dieses Glaubens und dieser anhebenden Erneuerung willen für gerecht gehalten wird. Die Aussagen, die in diese Richtung gehen, sind so zahlreich, daß es sich nicht um einen Lapsus Luthers handeln kann.⁴⁷

Von Melanchthons Standpunkt aus gesehen müßten derartige Aussagen so verstanden werden, als ob Luther der Rechtfertigung zwei Ursachen zugrunde liege. Die Gerechterklärung geschieht teils um Christi, teils um der *beginnenden und ständig zunehmenden Erneuerung* willen. Die Erneuerung durch den Glauben wird so zumindest zu einer Teilursache für die Rechtfertigung. Des Menschen Gerechtigkeit hat ihren Grund nicht gänzlich außerhalb seiner in der *iustitia aliena Christi*, sondern teilweise auch in etwas, was in ihm selber liegt. Damit ist die rein forensische Anschauung durchbrochen. Als heterodox kann man Luthers Formulierungen jedoch nur vom Standpunkt einer rational gefaßten Satisfaktionslehre bezeichnen, wo der Glaube als das Werk des Menschen prinzipiell meritorischen Charakter hat. Im Rahmen des objektiven Gesetzes garantiert das Gegengewicht der Genugtuung dem

⁴⁷ Hier seien einige repräsentative Belegstellen, auf die die Literatur normalerweise hinzuweisen pflegt, angeführt: EA 63: »So thut doch die Gnade so viel, daß wir ganz und fur voll gerecht fur Gott gerehnet werden — — nimpt uns ganz und gar auf die Hulde umb Christus unseres Fürsprechers und Mittlers willen und *umb das in uns die Gaben angefangen sind.*» WA 7; 109,26 ff.; 2; 497,15: »*Quia* ergo per fidem incepta est iustitia et impletio legis, *ideo* propter Christum, in quo credunt, non imputatur, quod reliquum est peccati et implenda legis. Fides enim ipsa, ubi nata fuerit, hoc sibi negoti habet, ut reliquum peccati et carne expugnet.» Ebd. 37: »— — quod tamen non imputatur *eis propter fidem interioris hominis.*» 8; 92,39: »Revera enim si a piis removeris misericordiam, peccatores sunt et verum peccatum habent, sed *quia* credunt et sub misericordiae regno degunt et damnatum est et assidue mortificatur in eis peccatum, *ideo* non imputatur *eis.*» 8; 107,30 ff.; 40,1; 364,7 ff.; 40,1; 372,8: »*Non est pura reputatio*, sed involvit ipsam fidem et apprehensionem Christi passi pro nobis, quae non est levis res.» Drews, 36 (22): »Ut quos et *tolerat* et *sovet propter initium creaturee suae* in nobis, deinde et iustos esse et filios regni decernit.» (23): »Iustificari enim hominem sentimus, *hominem nondum esse iustum, sed esse in ipso motu seu cursu ad iustitiam.*» (24): »Ideo et peccator est adhuc quisquis iustificatur, et tamen velut plene et perfecte iustus reputatur ignoscente et miserente deo.» (25): »Ignoscit autem et miseretur nostri Deus intercedente et sanctificante nostrum initium iustitiae Christo advocato et sacerdote nostro.» (27): »Iam certum est Christum seu iustitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehensi.» (28): »Sed fides quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa comprehendit Christum.» Weiter Drews, 116 (17,18,31,33).

Menschen eine völlig gesicherte Position dem Gesetz und dessen Lohn, der Seligkeit, gegenüber und schließt eine durch den Glauben gewirkte Erneuerung aus. Gottes und Christi Gegenwart bedarf es nach diesem Schema nur als äußerst formeller Funktionäre im Rechtfertigungs-geschehen, nämlich als Richter und Verteidiger, wenn das Rechenexempel aufgehen soll.

Nach Luther vollzieht sich die Rechtfertigung nicht in einem solchen objektiven Schema. Die Forderung des Gesetzes denkt er sich nicht als eine bestimmte Anzahl meßbarer Leistungen, die, wenn sie vom Menschen nicht aufgebracht werden, dann durch eine entsprechende Anzahl erlittener Strafen oder überschüssig geleisteter Gehorsamsakte aufgewogen werden müßten. Gottes richtende Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit sind nicht zwei einander entgegengesetzte und sich gegenseitig begrenzende Eigenschaften, deren Widerstreit miteinander dadurch aus der Welt geschafft werden könnte, daß der Gerechtigkeit eine Kompensation in Höhe des Schadens angeboten würde. Die Sünde der Menschheit besteht nicht in einer Anzahl von Mängeln, die wieder ausgebessert werden könnten, sondern vielmehr in der Feindschaft des Unglaubens gegen Gott, in der eingebildeten Freiheit von Gott. Die Sünde des Unglaubens muß versöhnt werden, und das geschieht nur auf dem Wege, daß der Mensch umkehrt zum Glauben. Für einen hart-näckig bleibenden Unglauben gibt es keine Versöhnung.⁴⁸

Selbstverständlich bedeutet der Unglaube eine Beleidigung der Gerechtigkeit Gottes, und die Gerechtigkeit fordert natürlich Vergeltung, um versöhnt werden zu können und damit die Barmherzigkeit wieder walten kann. Luther kann in solchem Zusammenhang, ganz ähnlich wie Melanchthon, von einem Konflikt zwischen den Eigenschaften Gottes reden, der durch die Genugtuung überwunden wird.⁴⁹ Aber darin unterscheidet er sich von Melanchthon, daß ihn dieser Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht dazu verleitet, sich eine rational einsichtige Theorie über die zwingende Notwen-

⁴⁸ Siehe *T. Harnack*, Luthers Theologie I, 346 f.

⁴⁹ *T. Harnack*, ein Repräsentant der klassischen, melanchthonisierenden Lutherinterpretation, trug in seiner Arbeit mit Vorliebe die Stellen bei Luther zusammen, die vom Konflikt der Eigenschaften Gottes und von der Überwindung dieses Konflikts reden (a.a.O. I, 335—362, und II, 241—250). Siehe auch *R. Seeberg*, a.a.O. 239 ff.

digkeit der Genugtuung auszudenken.⁵⁰ Melanchthons Frage: »Quare non sine compensatione Deus legem suam mitigavit, sed iustitiam servavit in flagitando poena?« wird von Luther kurzerhand mit dem Hinweis abgefertigt, daß es Gott nun einmal so gewollt habe. Nicht eine ewige, metaphysische Auseinandersetzung innerhalb der Gottheit wird zum Ausgangspunkt für die Notwendigkeit der Genugtuung in Luthers Denken, sondern das konkrete, historische, positive Faktum der Versöhnungstat. Es hat sich auf dem Feld der Geschichte gezeigt, daß Gott durch Christi Menschheit seinen Zorn versöhnen ließ. Von der historischen Tat her kann er natürlich behaupten, daß die Versöhnung schon in Gottes ewigem Ratschluß vorbereitet war.⁵¹ Daß die Genugtuung in Gottes ewigem Willensentschluß und im bloßen geschichtlichen Faktum gegründet gedacht ist, macht es aus, daß die konsequent rationale Satisfaktionslehre bei Luther durchbrochen wurde.

Daß der Satisfaktionsbegriff bei Luther nur eine Hilfsvorstellung ist, erhellt aus der Art und Weise, wie bei ihm das Verhältnis zwischen der Versöhnung Christi und der Rechtfertigung gedacht ist. Für die konsequente Versöhnungstheorie besitzt die Genugtuung in und aus sich selber ewige, juristische Gültigkeit. Der Mensch muß ja nur auf intellektuellem Wege Mitteilung von der fortgesetzten Gültigkeit der Versöhnung bekommen. Die Predigt wird dabei zur bloßen intellektuellen Mitteilung und zur lehrhaften Darstellung des »Wie« der Genugtuung, verbunden mit bestimmten Geistesregungen. Christus als lebendige Person wird dadurch von seinem Werk getrennt.⁵²

Luther denkt nicht so einfach rational. Freilich wurde Gottes Zorn und das Gesetz ein für allemal in der Geschichte versöhnt, aber eine einfache intellektuelle Mitteilung davon reicht nicht aus. Gottes Zorn

⁵⁰ R. Seeberg hat mit Recht die These Harnacks von der »absoluten Notwendigkeit der Versöhnung Gottes« kritisiert (*Harnack*, a.a.O. 241 ff.). Seeberg weist auf viele Stellen hin, bei denen Luther ausdrücklich, mit stark nominalistisch anmutenden Worten sagt, daß die Genugtuung ihren Grund allein in Gottes Willen hat (siehe *Seeberg*, a.a.O. 246 und 250).

⁵¹ Siehe *Harnack*, a.a.O. 56—69.

⁵² Freilich setzt die forensische Betrachtungsweise die Anwesenheit Christi bei der Rechtfertigung des Sünder in Form des Verteidigers des Sünder voraus. Aber diese Anwesenheit hat nur formalen Charakter, da der ganze Gerichtsprozeß eigentlich nur ein Scheinprozeß ist, weil er im Grunde schon auf Golgatha abgeschlossen worden ist.

und das Gesetz sind nach wie vor lebendige Realitäten⁵³, die den Sünder tyrannisieren und ihn am Glauben hindern. Diese Tyrannen müssen im persönlichen Leben des Menschen überwunden werden. Christi Werk sich aneignen, meint deshalb nicht nur Übertragung des Verdienstes Christi aus der historischen Entfernung ins Heute, sondern daß der lebendige Christus in seiner göttlichen und menschlichen Natur gegenwärtig ist, um die Feinde des Menschen zu besiegen. Christus mit seiner ganzen unüberwindlichen Gerechtigkeit ist im Wort anwesend. Von diesen Voraussetzungen her versteht man sehr wohl, daß der Wortverkündigung bei Luther ein ganz anderer und mehr dynamischer Charakter zukommen mußte als bei Melanchthon.⁵⁴ Das Wort erweckt beim Menschen den Glauben und teilt ihm Christus mit seiner ganzen Gerechtigkeit zu. Christus wohnt im Glauben.⁵⁵ Sein Verdienst, das dem Sünder zugerechnet wird, schenkt die Sündenvergebung, und seine Göttlichkeit bewirkt die Erneuerung im Glauben. Wort und Sakrament repräsentieren die Menschlichkeit Christi. Die Sündenvergebung und die Erneuerung, die forensische und die effektive Seite der Rechtfertigung, können ebensowenig voneinander geschieden werden wie Christi Person von seinem Werk. Hier ist letztlich die Erklärung dafür zu suchen, daß Luther die Schwierigkeit der melanchthonschen Theologie, nämlich die forensische und die effektive Seite des Rechtfertigungs- geschehens zusammenzuhalten, nicht kennt.

⁵³ Nach der objektiven Satisfaktionstheorie dagegen muß man dem Zorn Gottes (im krassen Gegensatz zur realen Wirklichkeit) ganz einfach jede Realität absprechen. Nach dieser Theorie müßte die Welt im Grunde ein Idyll sein. Vergleiche den Ausspruch des treuen Melanchthonschülers *Mörlin*: »Denn wenn die sünd und schuld hinweck, so hat Gott nichts zu zürne.« *Weber*, a.a.O. 294.

⁵⁴ Es ist das unbestrittene Verdienst H. E. Webers in seinem großen Werk über die Entwicklung des Luthertums, daß er das kraftvolle Wort, das Wort, das ein neues Gottesverhältnis schafft, zum Maßstab macht, an dem er Melanchthon und das ihm nachfolgende Luthertum mißt, inwiefern sie die Intentionen der Reformation zu wahren verstanden. Die Intellektualisierung und Rationalisierung des Wortes fing seiner Meinung nach schon bei Melanchthon an.

⁵⁵ WA 40,1; 225—229; 545 f.; siehe weiter *Weber*, a.a.O. 129 f. und die dort reichlich angeführten Belegstellen.

LENNART PINOMAA*

DIE DIALEKTIK DES GLAUBENS IN DER THEOLOGIE LUTHERS

Vorbemerkung. Der Leser dieser Studie, in der die Theologie Luthers unter einer »dialektisch« genannten Perspektive betrachtet wird, sei darauf hingewiesen, daß der hier verwendete Begriff »dialektisch« keinerlei philosophische Vorentscheidungen enthält. Ebenso wenig ist der Begriff im Sinne der dialektischen Theologie *Karl Barths* zu verstehen. Am ehesten wäre die Bedeutung des hier verwendeten Begriffes Dialektik mit dem deutschen Wort Gegensätzlichkeit wiederzugeben. Ange- sichts der gedanklichen Eigentümlichkeit Luthers, daß die von ihm verwendeten Begriffe in ihrer denkerischen Eigenart zwischen wider- sprüchlichen Extremen pendelartig schwingen, scheint es jedoch sinn- voll, an den Begriff dialektisch festzuhalten.

Wirft man einen ersten Blick auf die Grundstruktur der Theologie Luthers, so gewinnt man den Eindruck, man könne seine ganze Theologie als dialektisch ansprechen, sind doch die allermeisten seiner grundlegenden Termini und Begriffe dialektisch. Als zugrundeliegende Dialektik gilt natürlich die von Gott und Satan, aus der sich dann weitere Ge- gensatzpaare herleiten. Es ist nun nicht die Absicht, auf diesen wenigen Seiten diese Frage in aller Breite zu behandeln.

Es soll vielmehr nur auf einige Fälle hingewiesen werden, in denen diese Dialektik markant hervortritt, um dann daraus einige Schlüsse hinsichtlich des Charakters und der Struktur der Theologie Luthers zu ziehen.

Die hier in Frage kommenden Fälle, in denen die Dialektik erscheint, sind zahlreich. Schon in der Gottesoffenbarung teilt sich das Gottesbild

* Dr. Lennart Pinomaa ist Emeritus-Professor für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist früher in Logik, Mathematik und Philosophie des Transzendenten (Festgabe für Uuno Saarnio, hg.v. A. Hakamies), München & Paderborn & Wien 1977, 147—153, erschienen.

in *deus revelatus* und *deus absconditus*, und sogar der Zorn Gottes teilt sich in *ira misericordiae* und *ira severitatis*. Sodann teilt sich die Heilsbotschaft Gottes in Gesetz und Evangelium und Gottes Obhut und Führung in *opus proprium* und *opus alienum*. In der Anthropologie Luthers stossen wir auf die Termini Fleisch und Geist, alter und neuer Mensch. In der Sozialethik finden wir, daß geistliches und weltliches Regiment gegeneinander stehen. Im Leben des Glaubens spielen die Begriffe Glauben und Werk eine wichtige Rolle, und in dem persönlichsten Glaubenskampf stehen Heilsgewissheit und Anfechtung gegeneinander. Schon diese kleine Übersicht zeigt, daß die Dialektik einen beträchtlichen Teil aller in Frage kommenden Einzelprobleme des Glaubens berührt.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst dem Grundgegensatz Gott — Satan zu. Hier muß man daran erinnern, daß es Luther eigen war, nicht über Gott und göttliche Dinge zu spekulieren. Die Vernunft darf nicht »in die Majestät Gottes hinaufklettern«. Deshalb spricht Luther über diese hohen Dinge *a parte hominis*. Einer der leitenden Gesichtspunkte ist, daß der Mensch Kampfplatz des ständigen Krieges zwischen Gottesreich und Satansreich ist. Die Christenheit muß immer damit rechnen, daß der Widerstand des Teufels viel Unruhe und Leiden verursachen wird. »Gott hat uns ynn die welt geworffen unter des Teufels hirsschafft, Als das wir hie kein Paradis haben, sondern alles unglucks sollen gewarten alle stunde an leib, weib, kind, gut und ehren — —«¹ Schon dieser Hinweis auf den Grundgegensatz zwischen Gott und Satan läßt uns erkennen, daß Luther hier an eine ewige Kampfsituation denkt, die auf breiter Front die ganze Menschheit, ja die ganze Schöpfung umfaßt.

Der Teufel ist bei Luther somit kein Rudiment des Mittelalters. Auch hat der Teufel keinen peripheren Platz in Luthers theologischem Denken. »Vielmehr hat der Teufel bei Luther einen konkreten, klar zu bestimmenden theologischen Ort, der von Luthers gesamtem theologischen Denken gefordert wird und der seinerseits das gesamte theologische Denken Luthers verdeutlicht.«² Besonders konkret erfährt der Christ die Macht des Teufels in seinem innersten Glauben, wo es um die Freu-

¹ WA 10,1,1;403,21 (1522), zit. Hans-Martin Barth, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Luthers, 1967, 23.

² Barth, a.a.O. 208.

de, den Frieden und die Zuversicht zu Gott geht. Um dies zu illustrieren, könnte man Tausende von Lutherzitaten anführen.

Um das Gesagte zu bestätigen, mag hier auf eine Predigt hingewiesen werden, in der Luther den zweiten Korintherbrief des Paulus charakterisiert. Er richtet die Aufmerksamkeit darauf, daß Paulus sich selbst zum Exempel setzt als einen, der mitten im Unglück doch getröstet worden und deshalb freudig und dankbar ist. Das christliche Leben kann nach außen voll Trübsal und Herzeleid sein. Äußerlich gesehen könnte man zu dem Schluß kommen, der Christ sei dem Teufel übergeben. In Wahrheit aber und inwendig ist es Freude vor Gott, als wäre keinerlei Anfechtung vorhanden und kein Teufel. Dies ist für die Natur, d.h. für die Vernunft, so unmöglich zu verstehen, wie das Wachsen der Rosen unter den Dornen.³

Der Teufel strebt danach, dem Christen alle Stützpunkte zu rauben und ihn völlig hoffnungslos zu machen. In der Lage der tiefsten Anfechtung war es Luther entscheidend wichtig zu wissen, ob die Versuchung von Gott oder vom Satan kam. Er hat diese Erfahrung folgendermaßen beschrieben: »Pars victoriae est sensisse inimicum.» (WA 5;387,6f.) War er sich darüber im Klaren, daß es der Satan war, der gegen ihn stand, so war der Sieg relativ leicht zu erreichen. Dem Satan konnte er sich sogar mit Hohn widersetzen.

Aus diesen wenigen Ausführungen durfte schon hervorgehen, daß die Dialektik zwischen Gott und Satan für Luther kein Spiel mit Begriffen war, sondern eine Wirklichkeit, die seinen Glauben täglich betraf und in der sein Christsein immer wieder geprüft wurde.

Nun scheint es angemessen, einen Blick darauf zu werfen, wie sich diese Dialektik in anthropologischen Zusammenhängen zeigt.

Wenn es in Luthers Anthropologie um Fleisch und Geist oder um den alten und neuen Menschen in uns geht, so ist dies direkt von dem oben besprochenen Gesensatz zwischen Gott und Satan herzuleiten. Als

³ »Hanc Epistolam scribit Paulus in omni gaudio, gratia und trost et ponit seipsum exemplum ut illum, qui in medio infortunii tamen consolatus sit. Et in suo exemplo describit, quomodo Christiana vita sit gestalt intus coram deo. Externe ist trubsal, hertzleyt, ut qui inspiciat, putet diabolo datum Christianum. Interne est gaudium coram deo, quasi nihil tentationis adsit, nullus diabolus. Hanc scientiam novit. Et seipsum ponit exemplum. Hoc natura non capit, ut media tribulatione sit gaudium, ut rosa crescit in spinis.» Rörer-Nachschrift. Predigt 15. 7. 1525. WA 17,1;325,13ff.

Mensch geboren ist der Mensch Fleisch und bleibt Fleisch bis zu seinem letzten Atemzug. Dennoch ist aber seine Wiedergeburt möglich. Sie geschieht dadurch, daß der Heilige Geist durch das gepredigte Wort auf das Herz des Menschen wirkt. Diese Wirkung ist nicht im Sinne natürlichen Überzeugens zu verstehen. Die Wiedergeburt ist vielmehr eine göttliche Schöpfungstat, durch die ein neuer Mensch zustande kommt. Sie geht im Innersten des Menschen vor sich, bedeutet aber keine Umwandlung der Seelensubstanz, auch keine neue Qualität der Seele. Ebensowenig wird sie in Taten erkennbar. Die Wiedergeburt fällt vom Menschen her gesehen mit dem Glauben zusammen, aber *in praxi* äußert sie sich als Kampf gegen den alten Menschen, der sich immer wieder gegen den neuen Menschen sträubt. Die Lage des glaubenden Menschen ist somit durch den immerwährenden Kampf gekennzeichnet, obwohl zugleich der Friede Gottes ein Merkmal des neuen Menschen ist.

Die Dialektik zwischen Fleisch und Geist oder zwischen dem alten und neuen Menschen bedeutet somit keine Ruhe, sondern Streit und Kampf. Der lebendige Glaube ist ein ringender Glaube um das neue Sein »in Gott« oder »in Christo«, ein Hinstreben zu der Vollkommenheit, die nicht in diesem Leben möglich sein wird. Der Christ ist somit gekennzeichnet durch Warten und Sehnen: »Das ist, meine Seele ist ein wartendes oder harrendes Ding worden, als spreche er, Aller meiner Seele Wesen und Leben ist nicht anders gewesen, denn ein blosses warten und Gottes harren — —»⁴ Luther kann auch sagen, daß diese Lage mit der Morgendämmerung zu vergleichen ist, die weder Nacht noch Tag ist, näher doch dem Tag, weil sie gegen den Tag sich wendet.⁵ Die Dialektik zwischen Finsternis und Licht, zwischen dem alten, vom Fleisch bestimmten und dem neuen, vom Geist bestimmten Menschen, ist offenbar. Als Naturwesen ist der Mensch Fleisch, als glaubender Christ, so weit er wirklich glaubt und mit Christus verbunden ist, ist er Geist.

Auf denselben Fragenkreis stoßen wir, wenn wir den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium betrachten. Das Fleisch muß unter dem Joch des Gesetzes bleiben, wogegen der neue Mensch in uns in der neuen Kindschaft vor Gott in der Freiheit des Geistes leben darf. Die Verderbenschäfte, der Teufel, das Gesetz und der Tod, dürfen nicht

⁴ WA 18;519,12ff., zit. bei *Bengt Hägglund*, *De homine*, 1959, 300, 289—299.

⁵ WA 2;586,9ff., zit. *ibidem*.

über dem neuen Menschen walten, weil Christus sie besiegt hat. Diese Freiheit gehört dem neuen Menschen nur, sofern er »im Glauben» ist, d.h. sofern er mit Christus vereint ist. Der alte Mensch in uns bleibt unter dem Gesetz. Da nun aber das faktische, konkrete Leben — *vita carnalis* — nie der Forderung des Gesetzes entspricht, darf der Christ nie nach seinen Gelüsten leben. So lebt der Christ als konkreter Mensch zugleich unter dem Gericht des Gesetzes, denn der alte Mensch in uns soll täglich sterben und der neue Mensch an seiner Statt erweckt werden.

Die Schwierigkeit der eben geschilderten Lage besteht darin, daß die beiden Möglichkeiten des Lebens, die Knechtschaft unter dem Gesetz und die Freiheit unter dem Evangelium, scharf gesondert voneinander werden müssen, obwohl das konkrete Leben sie zusammenbindet, da sie in demselben Menschen verwirklicht werden sollen. Die Freiheit des Geistes ist nur durch die Kreuzigung des Fleisches möglich. Die Freude im Glauben ist möglich nur durch das Absterben dessen, was dem natürlichen Menschen nicht nur naturgemäß, sondern auch lieb ist.

Die Freude und die Freiheit des Christen sind somit in dem Gehorsam und der Zucht des Geistes tief verankert. Die Dialektik des Christseins ist offenbar. Der Christ ist »Gerecht und Sünder zugleich». Das Christsein besteht nicht im Sein, sondern im Werden, nicht in Ruhe, sondern in Kampf usw. Weil Glaube und Unglaube, Gehorsam und falsche Freiheit in demselben Menschen vorhanden sind, ist das Christsein immer gefährdet. Aber das Evangelium verkündet dem glaubenden Menschen, seiner inneren Zwietracht zum Trost, Sündenvergebung und Leben. Deshalb ist das Christsein von Hoffnung und Sieg getragen. Die hier in Frage stehende Dialektik ist somit nicht spekulativ, sondern praktisch. Sie beschreibt den innersten Kern des Christseins, die Wirklichkeit und den Inhalt des ringenden christlichen Glaubens.

Es könnte naheliegen, die in vielen Fragen hervortretende Dialektik in Luthers Denken als ein Ergebnis der Systemmacherei anzusehen. Dann muß man sich aber zuerst die Frage stellen, ob Luther ein Systematiker war.

An diesem Punkt sind die Meinungen der Forscher auseinandergegangen. Früher war es üblich, diese Frage zu verneinen. So war z. B. *Johannes von Walter* der Meinung, »daß diejenigen Männer, die wirklich Fortschritte auf dem Gebiet der christlichen Ideengeschichte bringen,

nur selten die schulgerechten Systematiker sind».⁶ Seiner Anschauung nach war Luther kein Systematiker. Anders urteilt der als bahnbrechender Forscher angesehene *Karl Holl*. Er sieht als Konzentrationspunkt im Denken Luthers den Gottesgedanken, wobei Gottes Absolutheit stark betont wird. Bei *Erich Vogelsang* wiederum ist Luthers Christologie der Konzentrationspunkt, bei *Erich Seeberg* Luthers Offenbarungsbegriff.

Um uns klarzumachen, warum Luther oft als schwacher Systematiker gilt, ist darauf hinzuweisen, daß er seine theologischen Begriffe aus vielen Lagern der Tradition geholt hat und sie oft unbewußt in einem vom traditionellen stark abweichenden Sinn gebraucht hat. Bedenkt man, in welchen Streitsituationen er seine neuen Gedanken hat formulieren müssen, so nimmt es nicht wunder, daß die herkömmlichen theologischen Begriffe als Waffen und nicht zum Zweck der Selbstdarstellung gebraucht wurden. Dies erschwert die Identifizierung seines wirklichen Standortes sehr und verleitet zu dem falschen Schluß, er sei ein schwacher Systematiker gewesen.⁷

Definiert man einen Systematiker in der Weise, daß er ein festes, wohl gegliedertes System haben muß, so trifft das für Luther nicht zu. Das bedeutet, daß er nicht ein Systematiker im Sinn des Mittelalters war. Es ging ihm nicht um eine Versöhnung von Theologie und Philosophie. Vergegenwärtigt man sich aber die geschichtliche Rolle Luthers, so dürfte es ohne weiteres einsichtig sein, daß ein Mann, der so viel und in so vielen Richtungen gewirkt hat, nicht ohne Zentrum in seinen Gedanken sein konnte.

Luther war nicht ein Systematiker herkömmlicher Ordnung, sondern ein Systematiker »höherer Ordnung«. Das kann man in allen seinen Schriften beobachten. Er verlor niemals den zentralen Gesichtspunkt aus den Augen. Als Beispiel dafür kann man den »Sendbrief vom Dolmetschen« anführen, in dem seine Zielbewußtheit besonders stark hervortritt. Er wußte, was er wollte, und ließ sich durch nichts davon abbringen.

Betrachtet man Luther in seiner geistesgeschichtlichen Situation auf dem Hintergrund des Mittelalters, so wird deutlich, daß er die Synthese, die *Thomas von Aquin* geschaffen hatte, zerbrach, die Synthese zwischen

⁶ *Johannes von Walter*, Die Theologie Luthers, 1940, 132.

⁷ *Wilhelm Link*, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, 154.

Natur und Gnade, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Heidentum und Christentum. Die Reformation bedeutete eine Krise des damaligen katholischen Christentums. In ihr wurde vieles als unchristlich abgestempelt und verworfen. In den eben genannten Begriffspaaren wurden die Gnade, der Glaube und das Christentum dermaßen akzentuiert, daß z.B. die Rolle der Vernunft in der Theologie ganz neu umrissen werden mußte. Dieser Fragenkreis würde eine viel eingehendere Behandlung erfordern. Es sei hier nur ganz kurz darauf hingewiesen, daß in den Fragen des irdischen Lebens die Vernunft in Kraft bleiben soll, wogegen die Fragen, die mit dem Gottesverhältnis zu tun haben, nicht zum Machtbereich der Vernunft gehören. Ein oft bei Luther wiederkehrender Gedanke besagt, daß die Vernunft weder »in die Majestät Gottes hinaufklettern» kann noch darf. Dies bedeutet, daß sie über die letzten und größten Fragen der Theologie nichts entscheiden kann, obwohl die Theologie andererseits ohne Philosophie nicht ihre Funktion erfüllen kann.⁸

Es sollte ohne weiteres klar sein, daß Luthers Dialektik nicht im Interesse irgendeiner Philosophie entstanden ist. Exegeten dulden in der Regel keine »Systeme«. Und Luther war Exeget — wenn auch die Einteilung der Theologie in Fächer damals nicht dasselbe bedeutete, wie es

⁸ Das Verhältnis Luthers zu Philosophie, bzw. zur Vernunft, ist in der neuen Forschung Gegenstand lebhaften Interesses gewesen, u.a. bei *Wilhelm Link*, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 1940, 2. A. 1955; *Paul Althaus*, Die Theologie Martin Luthers, 1962, 65 f.; *Bengt Hägglund*, Theologie und Philosophie bei Luther, 1955; *Bernhard Lohse*, Ratio und Fides, 1957; *Lauri Haikola*, Studien zu Luther und zum Luthertum, 1958, 24 f.; *Leif Grane*, Contra Gabrielem, Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517, 1962, 263 f.; *O. H. Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, 1967; *Wilfried Joest*, Ontologie der Person bei Luther, 1967; *E.-W. Kohls*, Luther oder Erasmus, 1972, 168 f., hat gezeigt, daß Luther sogar die dienende Rolle der Philosophie für die Theologie abgelehnt hat, denn Gott sprengt alle Gesetze, auch das Kausalgesetz. Da die Vernunft (*ratio*) und der Verstand (*intellectus*) in der Theologie Luthers Gegenpole zum Glauben sind und es zu seinen Grundüberzeugungen gehört, daß der Mensch vor Gott von sich aus nichts zu seinem Heil beitragen kann, ist es einsichtig, daß die meisten Äußerungen Luthers über die Philosophie gänzlich negativ ausfallen. So sagt er z.B. schon 1519, daß schon der Gebrauch philosophischer Begriffe zu einem »Chaos von Irrtümern führen muß«. Dieses vernichtende Urteil über die Philosophie ist in der biblischen Überzeugung begründet, daß Gott nicht an die unserer Vernunft zugänglichen Gesetze in seinem Handeln gebunden ist. Dies besagt jedoch nicht, daß Luther in seiner Theologie nicht logische Gedankenführung und feste Begriffe für notwendig erachtet hätte.

sich dann allmählich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat. Luthers Eifer war derart auf das Suchen der biblischen Wahrheit ausgerichtet, daß es ganz ausgeschlossen ist, er hätte ein »System« nur um des Systems willen bilden wollen.

Die Lage ist viel einfacher: die Dialektik von Gott und Satan usw. ist in der Heiligen Schrift so evident, daß sie ohne weiteres jedem Bibelleser und Theologen selbstverständlich ist. Der Widerwille Luthers gegen jedes Spekulieren schloß ein »System« um des Systems willen vollständig aus. Die oftmals genannten Gegensatzpaare waren ihm ganz offensichtlich keine Rätsel und keine Probleme, sondern gerade Schlüssel für ein besseres und tieferes Bibelverständnis. Ohne sie wäre die gefallene Welt, in der Sünde und Satan ihr Spiel treiben, unerklärlich. Gegen diesen dunklen Hintergrund leuchtete der Sieg Christi um so klarer.

Da diese Dialektik tief in dem Glaubenskampf verankert ist, ist sie durch und durch praktisch, m.a.W. sie ist kein Spiel mit Begriffen und ist nicht aus theoretischem Interesse entstanden. Sie ist ein Stück der harten Wirklichkeit, in der es um Glaube und Vertrauen Gott gegenüber geht. Das Leben im Glauben ist somit von Anfang bis Ende gekennzeichnet durch die Spannung, die in den oben behandelten und ähnlichen Fällen der Dialektik zum Vorschein kommt.

Die hier in Frage stehende Dialektik ist somit nicht ein Gegenstand der Logik oder der Vernunft, sondern ein Stück des praktisch-christlichen Lebens, m.a.W. ein Stück des Glaubenskampfes. Gegeneinander stehen nicht zwei Denkmöglichkeiten, sondern zwei Machtbereiche, das Gottesreich und die Gewalt des Satans. So hat Luther die Lage des menschlichen Lebens verstanden. Hier stoßen wir auf das Kernstück seines »Weltbildes».

TUOMO MANNERMAA*

DAS VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND LIEBE IN DER THEOLOGIE LUTHERS

Als der ehemalige Präsident des Lutherischen Weltbundes, *Mikko Juva*, sein Amt niederlegte, sagte er in seinem Interview, daß die Versuche, das zentrale Problem des Weltluthertums, die Beziehung der vertikalen und der horizontalen Dimension des christlichen Glaubens zu lösen, bis jetzt mißlungen sind. Wie bekannt entspricht der Beziehung der senkrechten und der waagerechten Dimension in der Theologie Luthers die Beziehung zwischen Glaube und Liebe. Der Glaube bestimmt das Verhältnis zu Gott, die Liebe dagegen das Verhältnis zum Nächsten. Wenn das Problem als ein Problem der Beziehung von Glaube und Liebe gesehen wird, ist die Frage keineswegs gelöst, sondern erst gestellt worden. Gerade in der Bestimmung der Beziehung des Glaubens und der Liebe weichen die Hauptauslegungsrichtungen der lutherischen Theologie von einander ab.

1. Die Hauptthese dieser Abhandlung ist folgende:

Die Beziehung zwischen Glaube und Liebe und das Wesen der Liebe selbst in der Theologie Luthers können nur vom Gedanken an dem im Glauben real gegenwärtigen Christus aus verstanden werden. »Das fehlende Glied» zwischen Glaube und Liebe und das sie verbindende Zentrum ist der Gedanke »Im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig» (*in ipsa fide Christus adest*). Dieser Gedanke enthüllt die Auffassung Luthers als eine verständliche Gesamtheit.

* Dr. Tuomo Mannermaa ist Professor für Ökumenik an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist früher in finnischer Sprache in *Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift* 1979, 329—340, erschienen.

2. Grundthese und Stellung des Problems.

Um ein anschauliches Miniaturbild der Gesamtheit der Gedanken-gänge Luthers zu vermitteln, greife ich einen repräsentativen Luther-Text auf. Aufgrund dessen kann dann die Grundfrage genau gestellt werden.

2.1. Haupttext:

»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, die liebe zu knechten, 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 ermissten gleich. Nach dem glauben durffen wyr nichts und haben volle genuege. Nach der liebe dienen wyr yderman. Durch den glauben ampfahen wyr gueter von oben von Gott. Durch die liebe lassen wyr sie aus von unten zum nehissten. Gleich wie Christus nach der Gottheyt nichts bedoerffte, 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 widderumb 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 kindschafft 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 ym 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.» (WA 17,2; 74,20 — 75,11.)

2.2. Problemstellung: Welche ist die Grundlage der analogen Beziehung von Christus und Christ?

Der oben zitierte Text stellt ein Problem: Christus und der Christ werden darin genau mit parallelen Eigenschaften geschildert. Christus

und der Christ scheinen eine analoge Konstitution zu haben. *Erstens*. Christus wird dauernd in Ewigkeit vom Vater ein wahrer Gott geboren. Gleichfalls werden Christen im Glauben »Gottes 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 von Christus und Christ verstanden werden? Worauf gründet sich die in der Analogiebeziehung herrschende Ähnlichkeit?

3. Falsche Auslegungen der Analogiebeziehung von Christus und Christ.

Es gibt einige mangelhafte Auslegungen der analogen Beziehung von Christus und Christ, die hauptsächlich das Verständnis des Luthertums hartnäckig beherrscht haben.

3.1. Die Auslegung anhand einer ethischen Relation (Kantsche Lösung nach Ritschl).

Die erste dieser fehlerhaften Auslegungen ist die Auslegung der analogen Beziehung durch eine ethische Relation. Diese Lösung ist seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, nach der Zeit *Albrecht Ritschls*, eine der Hauptströmungen. Demnach beruht die Beziehung von Christus und Christ nicht auf dem Sein, ist also nicht ontisch, sondern allein ethisch, oder eine sog. persönlich-ethische Relation. Wenn überhaupt von einer Vereinigung von Gott und Mensch gesprochen werden kann, so kann es sich nur um eine Vereinigung der Willen handeln. Diese Auslegung ist fehlerhaft. Der Reformator sagt eindeutig, daß die Christen im Glauben »Götter und teilhaftig göttlicher Natur und Namen» werden.

3.2. Die Auslegung mit Hilfe der Wort-Relation (einige Lösungen, die sich auf die dialektische Theologie stützen).

Die zweite fehlerhafte Auslegung bilden die Richtungen der sog. dialektischen Theologie, in denen »das Wort Gottes« als eine bloße Relation zwischen Gott und Mensch angesehen wird. Der oben zitierte Text kann jedoch nicht nur anhand eines relationellen Denkens verstanden werden.

3.3. Die Auslegung anhand einer einseitigen Betrachtung der forensischen Seite der Rechtfertigungslehre (Luthertum nach der Zeit Melanchthons).

Die dritte fehlerhafte Grundauslegung entspringt einseitig aus der forensischen Sicht der Rechtfertigungslehre. Bei dieser Lösung des Luthertums nach der Zeit *Melanchthons* werden die Rechtfertigung und die Gegenwart Christi in einer Weise von einander getrennt, die den Gedankengängen im oben zitierten Text nicht gerecht wird.

4. Die allgemeinen Voraussetzungen zur Lösung in der Theologie Luthers.

4.1. Die äußerste Grundlage der Lösung: Die Verbundenheit von »Werk« und »Person« Christi.

Die äußerste Grundlage der Problems der Analogiebeziehung von Christus und Christ in der Theologie Luthers ist diese: Luther unterscheidet nicht, wie das spätere Luthertum, zwischen der Person und dem Werk Christi. Christus selbst, sowohl sein Werk als seine Person, ist die Rechtfertigung des Menschen von Gott. Der Glaube bedeutet Rechtfertigung gerade aus dem Grund, weil Christi Person darin gegenwärtig ist: *in ipsa fide Christus adest. »Ergo fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia Christiana propter quam Deus nos reputat iustos et donat vitam aeternam.»* (WA 40,1; 229, 28—30.)

4.2. Christus als Form des Glaubens (Christus forma fidei).

Die Stellung des gegenwärtigen Christus in der Glaubenstheologie Luthers findet seinen theoretischen Ausdruck im Gedanken von Christus

als die Form des Glaubens (*Christus forma fidei*). Christus selbst — nicht die Liebe wie in der Theologie der Scholastiker — ist die göttliche Seinswirklichkeit, *forma*, die den Glauben realisiert. Das rechte Glaubensverhältnis ist keine dynamische Bewegung der Liebe entgegen der Transzendenz. Gott kann nicht mittels Liebe »von oben» gefunden werden. Dagegen ist er »unten» im Glauben, im sündigen Menschen in seinem ganzen Wesen gegenwärtig.

4.3. *Christus — nicht nur »die Gunst« (favor), sondern auch »die Gabe« (donum) Gottes. Glaube als Teilhaftigkeit der »göttlichen Natur» in Christus.*

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

»Das ist 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 Christum sollen von Gott geliebet werden, sein gunst und Gnad als das hoehest, tewrest Heilighthumb haben, sondern jn, den HErrn selbs, ganz in uns wonend haben. Denn es sol (wil er sagen) nicht allein bey der Liebe bleiben, das er seinen zorn von uns nimpt und ein gnedig, Veterlich hertz gegen uns tregt, sondern wir sollen der selben Liebe auch geniessen (sonst were es uns eine vergebne, verlorne Liebe, wie das Sprichwort sagt, Lieben und nicht geniessen etc.) und grossen nutz und schatz davon haben, und sol solcher nachdruck sein, das sich solche Liebe beweise mit der that und grossem geschenk.

Denn das sind die zwey stueck, sc die Ghristen von Gott empfahen (wie sie S. Paulus Roman. u. unterschiedlich nennet) Gnade und Gabe.» (WA 21; 458, 11—24.)

4.4. *Die Eigenschaften von Gottes Wesen sind selbst das Wesen Gottes: »auf hebräische Weise geredet«. Der Glaube als Teilhaftigkeit der Fülle des Wesens von Gott.*

Wenn Luther die Wesensgegenwart Gottes im Gläubigen schildert, weist er oft auf die »hebräische Redeweise« hin. Danach *ist* Gottes

Eigenschaft dasselbe wie das Wesen Gottes. Demnach bedeutet »die Gerechtigkeit Gottes« dasselbe wie »der gerechte Gott«; »die Weisheit Gottes« wiederum ist dasselbe wie »der weise Gott«; »die Macht Gottes« bedeutet, daß es »die Macht Gott« gibt. Solche Eigenschaften Gottes, die gleichzeitig das Wesen Gottes sind, sind z.B. die oben erwähnten Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, aber auch viele andere, die Heiligkeit, Freude, Friede, Licht und Liebe usw. Alle diese existieren in ihrer Fülle im Wesen Christi. Wenn der Gläubige sich an Christus beteiligt, wird er zugleich teilhaftig dieser Eigenschaften von Gottes Wesen, mit anderen Worten »den Namen« Gottes:

»— — und wir so erfüllt werden 'mit allerley Gottes Fülle', das ist auff Ebräische weyse soviel geredt: das wir erfüllt werden auff alle weise, damit er voll macht und voll Botes werden überschuttet mit allen gaben und gnade und erfüllt mit seynem geyst, der uns mutig mache und mit seynem liecht erleucht und seyn leben ynn uns lebe, seyne selickeit uns selig mache, seyne liebe yn uns die liebe erwercke, Kurz umb, das alles, was er ist und vermag, ynn uns völlig sey und krefftig wircke, das wir ganz vergottet werden, nich 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 solchs dings, Es ist aber eytel partecken werck, die ist aber der rechte und nehiste weg hynan zu kommen an gezygt, 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.« (WA 17, 1; 438, 14—28.)

5. Die Formulierung des Lösungsprinzips: Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes; der Glaube reicht die Erfüllung des Gesetzes dar. »Das Wasser (Liebe als Eigenschaft Gottes) füllt den Krug, der Schenk (der Glaube) füllt auch den Krug; das Wasser durch sich selbst, der Schenk durch das Wasser.«

Eine der Eigenschaften in Gottes Wesen, derer 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. Die Liebe wiederum ist die Erfüllung des Gesetzes. Obwohl der Glaube nicht die Erfüllung des Gesetzes ist, bringt er jedoch die Liebe, welche die Erfüllung dieses Gesetzes ist, mit sich. Luther sagt:

»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 beweyset sie doch das, damit die person rechtfertig ist, nemlich den glauben. Und summa, wie hie S. Paulus selbs davon redet: 'Die liebe ist des gesetzes erfullung', als sollt er sagen: Es ist eyn anderer rede, des gesetzs erfuellung seyn und des gesetzs erfuellung machen odder geben. Die liebe erfuellet also das gesetz, das sie selbs die erfuellung ist. Aber der glaub erfuellet also das gesetze, das er darreicht, da mit es erfuellet wird. Denn der glaub liebet und wirckt, wie Gal. 5. sagt: 'Der glaub ist thettig durch die liebe'. Das wasser fuellet den krug, der schenck fuellet auch den krug, das wasser durch sich selbs, der schenck durchs wasser. Das hiessen die Sophisten auff yhre sprach Effective et formaliter implere.» (WA 17,2; 98, 13—24.)

Daraus ergibt sich die genaue Formulierung des Grundverhältnisses zwischen dem Glauben und der Liebe. Der Glaube ist wie ein Krug voll Wasser, i.e. göttlicher Natur, die in ihrem innersten Wesen auch Liebe ist. »Das Wasser (Gottes Wesen, die Liebe) füllt den Krug, der Schenk (der Glaube) füllt auch den Krug; das Wasser durch sich selbst, der Schenk durch das Wasser.»

6. Die Lösung des Problems der Analogiebeziehung von Christus und Christ: die reale Analogie und die »zwei Naturen» des Christen.

6.1. Die »göttliche Natur» des Christen im Glauben.

Die oben aufgeführte Auslegung der Bedeutung 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». Die »göttliche Natur» des Gläubigen ist Christus selbst. Der Christ lebt nicht mehr selbst, sondern Christus lebt in ihm. Luther sagt sogar, daß das Leben, das der Christ lebt, Christus selbst *ist*: »Sed quod Christus sit mea forma, sicut paries informatus albedine. Sic tam proprie et inhesive, ut albedo in pariete, sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, vita qua vivo, est Christus.» (WA 40,1; 283, 7—9.)

Wenn also Christus im Gläubigen lebt, ist das Verhältnis von Christus und Christ ein Urbild-Verhältnis. In Christus, seiner göttlichen Natur, hat der Christ alle Namen, Schätze und Güter der göttlichen Natur. Er ist »reich» und braucht nichts, um gerettet zu werden. Er ist gleich Christus, nämlich »Gott», König und Priester. Real-ontisch ist er Gott ähnlich, *conformis deo*, geworden.

6.2. *Die »menschliche Natur« des Christen in der Liebe.*

In der Liebe jedoch gibt sich der Christ seinem Nächsten und nimmt seine Last, sein Elend, seine Sünden, Armut und Schwächen auf sich, als wären diese seine eigenen. Auch der Christ nimmt also die »menschliche Natur«, d.h. das Elend und die Last des Nächsten auf sich. Luther beendet seine theologische Summe, das Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen, mit dem Gedanken, daß der Christ nicht in sich lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten. Dasselbe kann umgekehrt ausgedrückt werden: Der Christ lebt nicht selbst, sondern Christus und der elendige Nächste leben im Christen das Leben, welches er lebt. Der Christ ist der Christus seines Nächsten geworden: *christianus Christus proximi*.

7. **Der Inhalt des Liebesgebotes: Das Vorbild Christi und das Vorbild im Christen selbst.**

7.1. *Liebend sein, liebend werden und das Liebesgebot.*

Da es im Christen den »äußerlichen« und »alten« Menschen gibt, hat er auch selbst eine »menschliche Natur«. Christus säuert diese menschliche Natur zwar dauernd, aber in diesem Leben wird sie nie ganz und gar gesäuert. Darum ist das Liebesgebot für ihn notwendig. Der Christ *ist* im Glauben liebend, aber er muß immer mehr liebend *werden* und seinem Nächsten das *zeigen*, was er innerlich bereits ist. Den Christen, der im Glauben Gottes Gestalt (*forma*) angenommen hat, betrifft auch das Gebot, in der Liebe die Gestalt seines Nächsten anzunehmen, d.h. seine Seinswirklichkeit.

7.2. *Christi Vorbild: »der fröhliche Wechsel« zwischen dem Christen und seinem Nächsten.*

Im Prinzip begegnet der Gläubige dem Liebesgebot in zwei Formen. Die eine ist das Vorbild Christi, die andere wiederum das Vorbild im Gläubigen selbst, die sog. Goldene Regel.

Der ethische Vorbild-Charakter Christi kann auch mit dem Bild des »fröhlichen Wechsels« ausgedrückt werden. In der Nächstenliebe geht es letztlich auch um diesen frohen Wechsel. *Im Glauben* vollzieht sich der Wechsel zwischen Gott und Mensch. Jede Fülle, die Gott ist und die er bewirkt, wird Eigentum des Christen. Jede Sünde, jede Verdammnis und der Tod des Gläubigen werden andererseits Christi Eigentum. Genauso dasselbe muß zwischen dem Gläubigen und seinem Nächsten geschehen. All die Güter und Schätze, die der Christ in seinem Glauben besitzt, wie Gerechtigkeit, Heiligkeit, Leben, Kraft, Freude, Sieg, Weisheit, Licht usw., müssen Eigentum seines Nächsten werden. Umgekehrt müssen alle Sünden, die Verdammnis, der Tod, die Schwäche und das Gebrochensein des Nächsten Eigentum des Gläubigen werden. Der Christ muß mit den Schwächen, Mängeln und dem Elend des Nächsten umgehen, als wären es seine eigenen Sünden, sein eigenes Elend und seine eigenen Mängel.

Luther spricht oft explizit über den fröhlichen Wechsel zwischen dem Gläubigen und seinem Nächsten:

»Also gehtet unter uns auch derselbige Wechsel, daß einer des anderen Sunde, Schwäche, Unehre, Armut auf sich nimpt, und seine Tugend, Stärk, Ehre, Reichthumb daran setzet. Aber da müssen Leute sein, die sein Geist haben, und zuvor durch den Glauben in Christo sind, den andern ist es umbsonst gepredigt.« (EA 2; 15, 376.)

Auch da, wo der Reformator die Worte »fröhlicher Wechsel« im Bezug auf das Verhältnis des Christen zu seinem Nächsten nicht verwendet, ist der Gedanke des Wechsels immer dabei:

»Ist nu der glawb recht, Bo thutt er widderumb gegen seynem nehisten, wie er glewbt, das gott gegen yhm than habe und thu, und lest es auch eyttell gnade seyn, vorgibt yhm, tregt und duldet yhn, hebt yhn auß seynem elenden wesen, setzt yhn ynn seyn eygen gutt, lesset yhn genießen alles was er hatt, vorsagt yhm gar nichts, leyb, leben, gutt unnd ehre setzt er tzu yhm, aller maß wie gott zu yhm setzt; denn solchs glewbt er, das yhm gott thu auß lautter gnaden, unangesehen seyn grosse unvordienst, und thuts yhm auch gewiß,

wie er glewbt. Drumb wie sich gott ubir yhn außgeust unnd ubirschutt yhn mit seynen guttern, achtet nicht seyner unuordienst, also geust er sich auch widderumb auß ubir seynen nehisten und schuttet ubir yhn, was er hatt, unangesehen, das es seyn feynd sey odder habs nit vordienet. Es ist auch gewiß, das er nit sich gar endtledigen mag; denn yhe mehr er außgeust, yhe mehr gott eynschenkt, und yhe mehr er seyne nehisten mit dem seynen fullet, yhe fuller er wirt von gottis guttern. Sihe, das ist der rechte war glawbe, der den menschen fur gott gerecht macht, das ist die Christliche gerechtigkeytt, die von oben empfehet und von unten außgehet. Wie das bedeutt ist Judic. 1: Da der heylig vatter Caleb seyner tochter Achsa gab eyn land, das war oben und unten flussig, das ist: es hatte oben und unten eyn fliessend wasser, davon es fruchtpar und koestlich war; das ist der glawb, wie gesagt ist, davon man nit kan gnugsam predigen.» (WA 10, 1,1; 292—293, 5.)

7.3. *Das Vorbild im Christen selbst oder die sog. Goldene Regel.*

Das Liebesgebot wird nicht nur am Vorbild Christi sondern auch am Vorbild des eigenen Ich konkretisiert. Jeder Mensch hat die Fähigkeit, sich in die Lage des anderen zu versetzen und somit zu wissen, was er wünschte, was ihm getan werden sollte, wenn er an dessen Stelle wäre. So deutet der Reformator das Gebot: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.» Mit anderen Worten: Liebe deinen Nächsten auf eine Weise, in der du selbst geliebt werden möchtest, wenn du an seiner Stelle wärest. Aufgrund dieser Goldenen Regel sind die Christen sich selbst ein Vorbild. Luther sagt: »Das vierde ist das aller edlest exempl odder furbild. Denn das sind seyne lere und gepott, die auch exempl geben. Nu gibt dis gepott eyn recht lebendig exempl, nemlich dich selbs, das exempl ist ia edler denn aller heyligen exempl. Denn die selben sind vergangen und nu todt. Dis exempl aber lebet on unterlas. Denn es wird yhe yderman muessen bekennen, das er fule, wie er sich liebet. Er fulet ia, wie hefftig er fur seyn leben sorget, wie vleyssig er seynes leybs wartet mit speys, kleyder und allem guet, wie er den tod fleucht und alles unglück meydet. Nu das ist liebe deyns selbs, die sihestu und fulestu. Was leret dich nu dis gepott? eben dasselb gleich zuthuen, das du dir thuest, das du seyn leyb und leben sollt dyr gleich so viel lassen gelten als deyn leyb und leben. Sihe, wie hatte er dyr kund eyn neher, lebendiger und krefftiger exempl geben, das ynn dyr selb so tieff stickt, ia du selber bist, gleich so tieff als auch das gepott ynn deynem hertzen geschrieben steht?» (WA 17,2; 102, 27—39.)

7.4. Der Zusammenhang der Vorbilder von Christus und vom eigenen Ich: sich in die Lage des anderen versetzen. Der Christ — seines Nächsten Christus.

Das Vorbild Christi und das Vorbild des eigenen Herzens des Christen sind inhaltlich einander nah: in beiden geht es darum, sich in den anderen hinein zu versetzen. Als Christus Mensch wurde, befolgte er die Goldene Regel, die auch der Christ befolgt, wenn er die Stelle seines Nächsten einnimmt. Auch an dieser Stelle kristallisiert sich Luthers Einstellung in dem Gedanken: Der Christ ist der Christus seines Nächsten.

8. Zwei Hauptpunkte der christlichen Lehre: Glaube und Liebe. Theologische Konsequenzen.

Glaube und Liebe sind in der Theologie Luthers nicht irgendein Spezialthema, sondern bilden zusammen den gesamten Hauptinhalt des christlichen Glaubens. So wie Christus und analog auch der Christ zwei NATUREN haben, so hat auch die christliche Lehre zwei Hauptpunkte, den Glauben und die Liebe. Es ist Gang und Gebe geworden, zu behaupten, allein der Gedanke des rechtfertigenden Glaubens sei das Zentrum von Luthers Denken. Diese Auffassung bedarf einer Revision. Der rechtfertigende Glaube als solcher ist laut dem Reformator eine *fides abstracta*, ein abstrakter Glaube. Er ist nicht der Inhalt des gesamten christlichen Lebens und der Lehre, der erst im *fides concreta* oder *fides incarnata* seinen Ausdruck findet. Den inkarnierten, konkreten Glauben bildet immer der Glaube *zusammen* mit der Liebe. Erst *fides concreta* ist das Zentrum des christlichen Glaubens. Luther betont daher, daß wir »tagtäglich so viele neue Taten und Lehren erfinden, daß wir zum Schluß nichts mehr wissen vom richtigen, guten Leben; alle christliche Lehre, alles Tun und alles Leben ist ja kurz, deutlich und gar üppig in zwei Punkten enthalten, im Glauben und in der Liebe».

Fides concreta, in dem der Glaube und die Liebe vereint sind aufgrund des gegenwärtigen Christus, geriet in den Hintergrund, als man nach dem Beispiel von Melanchthon die Gegenwart Christi vom rechtfertigenden Glauben trennte und der Glaube nur als der Empfang der VERGEBUNG durch Christi Verdienst angesehen wurde. Während des Auflebens der historischen Lutherforschung im 19. Jahrhundert fand

großenteils eine ähnliche Beschränkung statt. Die Wesensgegenwärtigkeit Gottes wurde als ein »physischer« hellenistischer Gedanke abgelehnt, und der Glaube mit Hilfe des persönlich-ethischen Relationsgedankens ausgelegt. Diese auf der Philosophie *Kants* beruhende Auffassung hat bis in unsere Zeit vielfältigen Einfluß gehabt. Auch durch das rein relationelle Wort-Verständnis der dialektischen Theologie ist es letztendlich unmöglich, Luther zu verstehen. Es ist gut möglich, daß die Auffassung Luthers über das Wesen des Christentums in den lutherischen Kirchen noch unerprobт geblieben ist.

LUTHER UND ARISTOTELES: DIE FRAGE DER ZWEIFACHEN GERECHTIGKEIT IM LICHTE DER TRANSITIVEN VS. INTRANSITIVEN WILLENSTHEORIE

1. Im Winter 1508 hielt Luther als Baccalaureus Vorlesungen über die *Nikomachische Ethik* (NE) von Aristoteles. Knapp zehn Jahre später, im Jahre 1517, schrieb er: »Überhaupt ist die ganze aristotelische Ethik der schwerste Feind der Gnade.«¹ Im Laufe dieser zehn Jahre hat sich die Stellung Luthers zu Aristoteles gestaltet und kristallisiert. Obgleich Luther auch später oft auf Aristoteles hingewiesen hat, haben seine Bemerkungen die Aussagen der Entstehungsphase der reformatorischen Theologie eher ergänzt als etwas neues enthalten.²

In seinem Kommentar zum Vers 17 des ersten Kapitels des Römerbriefes sagt Luther:

»Wiederum darf man hier unter der Gerechtigkeit Gottes nicht die ver-

* Dr. Heikki Kirjavainen ist Dozent für Religionsphilosophie und theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki.

¹ Siehe WA 1; 226: »Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica.« Vgl. auch B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition, Lund 1955, 10. Als eine Zuspritzung des lutherischen Standpunktes könnte die Aussage in der Schrift An den christlichen Adel deutscher Nation (WA 6; 457) betrachtet werden. Da mahnt Luther, die Psychologie, Ethik, Physik und Metaphysik sowie später auch die Logik und Mathematik des Aristoteles zu verworfen. In der Johannes-Disputation (WA 39, 2; 22) sagt er: »Mathematica est inimicissima omnino theologiae — —»

² Von den wichtigsten Aristoteles behandelnden Quellen sind die Folgenden aus der Entstehungsphase der reformatorischen Theologie Luthers zu erwähnen: Randglossen zu den *Lombardus*-Sentenzen und zu den Schriften *Augustins* (1509—10), die Briefe (1510—13), Psalmvorlesungen (1513—15), Römerbriefvorlesung (1515—16), die Notizen der Studenten über die Galaterbriefvorlesung (1516—17) und die Hebräerbriefvorlesung (1517—18). Auch einige andere Schriften sind aus unserer Sicht wichtig, vor allem *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517).

stehen, durch die er selbst gerecht ist in sich selbst, sondern die, durch die wir von ihm gerecht gemacht werden. Das geschieht durch den Glauben an das Evangelium. (Daher sagt der sel. Augustin im 11. Kap. seines Buches *De spiritu et littera*: 'Gerechtigkeit heißt darum Gerechtigkeit Gottes, weil er damit, daß er sie mitteilt, Menschen zu Gerechten macht.' Und das gleiche sagt er im 9. Kap. desselben Buches.) Sie heißt Gottes Gerechtigkeit im Unterschied zu der Menschengerechtigkeit, die aus den Werken kommt. Wie es Aristoteles im ersten Buche seiner Ethik deutlich beschreibt, nach dessen Anschauung die Gerechtigkeit unserem Handeln folgt und daraus entsteht. Aber bei Gott geht sie den Werken voran und die Werke entspringen aus ihr. Gleichwie keiner die Werke eines Bischofs oder Priesters ausrichten kann, wenn er nicht zuvor geweiht und dazu geheiligt ist. Gerechte Werke derer, die noch nicht gerecht sind, sind wie die Werke eines Menschen, der die Dienstleistungen eines Priesters oder Bischofs vollzieht, obgleich er noch kein Priester ist. Mit anderen Worten: solche Werke sind Narrheiten und Spieleien, den Künsten der Marktschreier zu vergleichen.»³

Luther setzt hier zwei Distinktionen voraus: Gerechtigkeit Gottes — Gerechtigkeit des Menschen; Gerechtigkeit der Person — Gerechtigkeit der Werke. Er äußert deutlich, daß die gerechten Taten ohne die Gerechtigkeit der Person im christlichen Sinne unecht sind. Dies bedeutet, wie bekannt, daß die von Aristoteles gelehrt Menschengerechtigkeit und die christliche Gerechtigkeit zwei ganz verschiedene Dinge sind. In seinem Kommentar zum Galaterbrief verschärft Luther sogar seine Meinung:

»— — so ist es klar, daß die christliche Gerechtigkeit und die Menschliche nicht bloß verschieden, sondern auch einander entgegengesetzt sind, weil diese aus den Werken kommt, aber aus jener die Werke kommen.»⁴

Wie wichtig es ist, diese zwei entgegengesetzten Gerechtigkeiten zu unterscheiden, kommt zum Vorschein, wenn Luther fortfährt:

»Darum ist es nicht Wunder, daß die Theologie des Paulus gänzlich dahingefallen ist, auch nicht verstanden werden konnte, nachdem diejenigen anfingen, die Schriften zu lehren, welche erlogen haben, daß die Sittenlehre des Aristoteles ganz und gar übereinstimme mit der Lehre Christi und Pauli, indem sie weder den Aristoteles noch Christus im geringsten verstanden.»⁵

³ Siehe WA 56; 172 (Luthers Epistelauslegung 1, Römerbrief, Göttingen 1962, S. 13).

⁴ WA 2; 493 (Auslegung des Neuen Testaments 2, hg. v. H.G. Walch, St. Louis 1438, 61).

⁵ Ibid. 1438—39, 62.

Wenn wir nun neben die Aussagen Luthers eine der typischen Meinungen Aristoteles' aus der NE stellen, so scheint es, daß die von Luther formulierte Gegenüberstellung wirklich gilt. Folgender Passus von Aristoteles taugt wohl als Beispiel:

»Die Tugenden dagegen erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie dies auch für die sonstigen Fertigkeiten gilt. Denn was durch Lernen zu tun fähig werden sollen, das lernen wir eben, indem wir es tun: durch Bauen werden wir Baumeister und durch Kitharaspiele Kitharisten. Ebenso werden wir gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch Besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln.«⁶

2. Wenn wir nun die angeführten oder manche ähnliche Textabschnitte betrachten, scheint die Gegensätzlichkeit zwischen Luther und Aristoteles einfach mit folgenden zwei Thesen ausgedrückt werden zu können:

- (L) *Ist der Mensch selbst nicht gerecht, so tut er nicht gerechte Werke.*
(A) *Der Mensch wird gerecht, indem er gerechte Werke tut.*

Zur Klärung von Luthers Verhältnis zur Gerechtigkeitskonzeption von Aristoteles mit Hilfe dieser Thesen können wir von drei relevanten Möglichkeiten ausgehen:

	<i>Aristoteles</i>	<i>Luther</i>
(i)		
(L)	—	+
(A)	+	—
(ii)		
(L.)	+	+
(A)	+	—
(iii)		
(L)	+	+
(A)	+	+

Welche von diesen Alternativen (i)–(iii) ist die richtige? Aus einem weiten Gebiet der Lutherforschung ist die Konfrontation zwischen Luther und Aristoteles durch die Feststellung des Bestehens der Alternative (i) gelöst worden.⁷ Aus den zitierten Stellen geht jedoch klar hervor,

⁶ Die Nikomachische Ethik, übersetzt von O. Gigon, Zürich & Stuttgart 1967, 81–82 (II, 1103b).

⁷ Über die Diskussion von Luthers Standpunkt zur Gerechtigkeitsauffassung von Aristoteles siehe U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970, 408–409, 453; G. Ebeling, Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 79–99; Hägglund, a.a.O. 10–11; L. Grane, Protest og konsekvens, Faser i

daß die Lösung nicht so einfach sein kann. In Wirklichkeit scheint die Situation die Folgende zu sein: Luther akzeptiert die These (L) und Aristoteles die These (A). Luthers Verhältnis zu Aristoteles kann man aber nicht mittels der Alternative (i) erschöpfend beschreiben, obgleich Luther selbst die Thesen ganz und gar gegensätzlich zu einander zu verstehen scheint. Daß es um einen Gegensatz, sogar einen Widerspruch von seinem Gesichtspunkt aus geht, zeigt sich darin, daß Luther schon im Jahre 1517 seine Meinung folgenderweise äußert: »Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta.»⁸ Hier verneint also Luther die These (A). Einerseits scheint es sich um einen Widerspruch zu handeln andererseits spricht die Textevidenz dafür, daß die Alternativen (ii) und (iii) in gewissem Sinne auch gelten. Es ist aber leicht einzusehen, daß die Gültigkeit der Alternative (iii) zur Aufhebung der Gegensätzlichkeit zwischen Luther und Aristoteles geführt hätte. Dann könnte ja auch die Alternative (ii) nicht in Betracht kommen. In diesem Fall würden sich aber die Thesen (L) und (A) *an sich und bei Luther selbst* als problematisch erweisen.

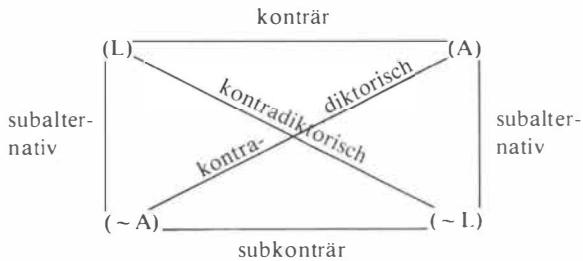
3. Um uns ein klareres Bild von der Situation zu machen, müssen wir die Logik der Situation etwas genauer ansehen. Wir fragen: Was bedeutet es, im formal-logischen Rahmen hier einen Gegensatz zu sehen? Was ist die logische Interpretation des Gegensatzes?

Wir können drei oder auch vier einfache Modelle für die Konfrontation zwischen Luther und Aristoteles aufbauen. (Die Buchstaben 'V' und 'S' stehen für die Prädikate »Gerechtigkeit der Person«, »das Tun der gerechten Werke«.) Die folgenden drei Modelle genügen in diesem Zusammenhang:

Martin Luthers Taenkning indtil 1525, Gyldendal 1968, 22—31; *W. Link*, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München 1940, 6—77; *W. von Loewenich*, Martin Luther, Der Mann und das Werk, München 1982, 47—50, 175; *B. Lohse*, Ratio und fides, Göttingen 1958, 73—76, 95—96; *H. Olsson*, Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie, Uppsala 1971, 511—512; *A. Peters*, Glaube und Werk, Berlin & Hamburg 1967, 208—209; *H. Rückert*, Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation, Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie, Tübingen 1972, 52—60.

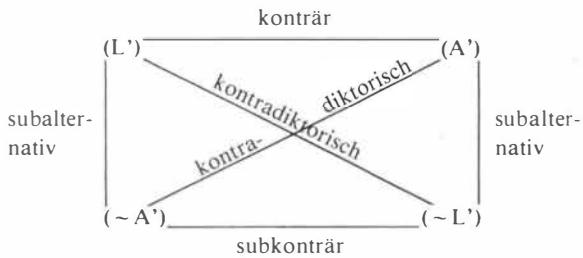
⁸ WA 1; 226; siehe auch WA 40,1; 402: »Oportet enim prius esse arborem, deinde fructus. Poma enim non faciunt arborem, sed arbor poma facit. Sic fides prius personam facit quae postea facit opera.»

(I)



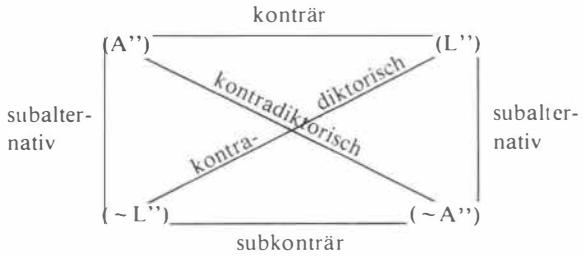
$$\begin{aligned}
 (L) &= (x) (\sim V(x) \supset \sim S(x)) \\
 (\sim L) &= (\text{Ex}) (\sim V(x) \supset S(x)) \\
 (A) &= \sim (\text{Ex}) (\sim V(x) \supset \sim S(x)) \\
 (\sim A) &= (\text{Ex}) (\sim V(x) \supset \sim S(x))
 \end{aligned}$$

(II)



$$\begin{aligned}
 (L') &= (x) (V(x) \supset S(x)) \\
 (\sim L') &= (\text{Ex}) (V(x) \supset \sim S(x)) \\
 (A') &= \sim (\text{Ex}) (V(x) \supset S(x)) \\
 (\sim A') &= (\text{Ex}) (V(x) \supset S(x))
 \end{aligned}$$

(III)



$$\begin{aligned}
 (A'') &= (x) (\sim S(x) \supset \sim V(x)) \\
 (\sim A'') &= (\text{Ex}) (\sim S(x) \supset V(x)) \\
 (L'') &= \sim (\text{Ex}) (\sim S(x) \supset \sim V(x)) \\
 (\sim L'') &= (\text{Ex}) (\sim S(x) \supset \sim V(x))
 \end{aligned}$$

Es ist wichtig zu erkennen, daß in diesen Modellen die Ecken ($\sim L$), ($\sim L'$) und ($\sim A''$) die Möglichkeiten der *Unabhängigkeit* der Werke von der Person widerspiegeln. Die Ecken (A), (A') und (L'') wiederum stellen die *Inkompatibilität* zwischen ihnen und den drei möglichen Ausgangspunkten für die Interpretation der ursprünglichen Thesen dar. Die Ecken (L) und (A'') sagen, daß es um eine *notwendige Bedingung* geht. Die Ecke (L') dagegen sagt, daß es um eine *ausreichende Bedingung* geht. Den Widerspruch zwischen Luther und Aristoteles könnte man nun dadurch konstruieren, daß man denkt, Luther benutze sowohl das Modell (III) als auch (I). Wenn es nämlich im Sinne von Aristoteles gewesen wäre, die Interpretation (A'') zu akzeptieren, dann wäre die Interpretation ($\sim A''$) im Widerspruch zu ihr gewesen. Luther aber akzeptiert ($\sim A''$), weil sie die Unabhängigkeit der beiden Gerechtigkeiten repräsentiert. Genauso steht die Interpretation (L''), die Luther auch akzeptieren will, im Widerspruch zu (A''). Hier scheint Luther das Modell (I) zu bevorzugen, da er der Ansicht ist, zwischen (L) und (A'') herrsche ebenfalls ein Widerspruch.

Hier ergibt sich also eine interessante Frage: Weil die ursprünglichen Thesen (L) und (A) nicht in jedem Modell im Widerspruch zueinander stehen, sondern nur, wenn man den Anspruch der notwendigen Bedingung stellt (und auch wenn man einige andere zusätzliche aber logisch weniger bedeutsame Bedingungen stellt), ist zu vermuten, daß für Luther Ursache dazu bestand, den Widerspruch zwischen den Thesen herauszustellen. Was diese Ursache gewesen ist, soll hier geklärt werden. Wir fragen also: *Welche Grundvoraussetzung macht es für Luther natürlich, die Thesen (L) und (A) als zueinander widersprüchlich zu betrachten?* Wir wollen zeigen, daß der Gegensatz zwischen Luther und Aristoteles letztlich auf den ganz unterschiedlichen logisch-anthropologischen Voraussetzungen beruht, daß also der logische Inkompatibilitäts- und Unabhängigkeitsanspruch durch die Wirkung der zwei verschiedenen Willenstheorien verursacht worden ist.

4. Zuerst ist zu zeigen, daß der Gegensatz zwischen Luther und Aristoteles nicht einfach durch die Alternative (i) ausgedrückt werden kann. Das Problem scheint eine tiefere Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen zu berühren. Dies ist leicht daran zu erkennen, daß Luther auch Aristoteles die Lehre der Personengerechtigkeit vor der Gerechtig-

keit durch Werke zuschreibt. Und hier hat Luther ja auch recht. In seinem Galaterbriefkommentar sagt Luther weiter:

»Nam opus in sacris literis praerequirit etiam bonam voluntatem et rectam rationem, non moralem, sed Theologicam, quae fides est. Hoc modo facile poteris obturare os Sophistis. Nam ipsimet coguntur concedere, quia ita docent ex Aristotele, quod omne opus bonum procedat *ex electione*. *Si hoc verum est in Philosophia*, multo magis in Theologia oportet esse ante opus bonam voluntatem et rectam rationem per fidem.»⁹

Hier behauptet Luther, daß »der gute Wille», der gerade auf die Personengerechtigkeit verweist, den gerechten Werken vorausgeht, und zwar nicht nur »im moralischen», sondern auch im »theologischen» Sinne. Es ist merkwürdig, daß dieses »Vorausgehen» im Zusammenhang mit der »philosophischen» Lehre, nach welcher die Werke des Menschen aus freiem Willen entstehen, parallel betrachtet wird. Wenn wir nun wissen, daß die Lehre von der freien rationalen Wahl (*prohairesis*) bei Aristoteles genau das bedeutet, was dem Menschen sein rationales Wesen verleiht, und wenn wir weiter wissen, daß Luther diese Anschauung Aristoteles' bekanntlich im Sinne der Person interpretiert, ist es leicht, zu dem Schluß zu kommen, daß auch Aristoteles nach lutherscher Auffassung die Personengerechtigkeit als Voraussetzung für gerechte Werke ansieht. Luther also gibt wenigstens zu, daß (A') nicht die Meinung von Aristoteles sein kann.

Ist dies aber der Fall, so kann der Gegensatz zwischen Luther und Aristoteles nicht der Alternative (i) entsprechen. Es stimmt mit der Meinung von Luther selbst nicht überein und ist im übrigen nicht wahr, daß nur Luther die Personengerechtigkeit vor der Gerechtigkeit der Werke gelehrt hat und daß Aristoteles einfach in Übereinstimmung mit der These (A) gelehrt hat. Dieses Resultat ist keineswegs überraschend, weil Luther mit der NE durchaus bekannt war, und weil er sich des impliziten Problems in der aristotelischen Gerechtigkeitsauffassung bewußt war. Bevor wir weitergehen können, müssen wir aber das Problem bei Aristoteles selbst erörtern. Wir fragen: Wie gelingt es Aristoteles, sowohl an der These (A) als auch an der These (L) festzuhalten?

5. Luther hat also geahnt, daß es beim Grundproblem der NE um die Lehre geht, ob nur ein guter Baum gute Früchte tragen kann. Mit dieser Frage ist ja Aristoteles in Schwierigkeiten geraten. Wichtig ist vor

⁹ WA 40,1; 457 20—27 (meine Kursivierung).

allem das folgende Problem: Wie gelingt es Aristoteles, die Interpretationen (L) und (A'') zugleich zu akzeptieren? Es ist ziemlich schwer, seinen eigenen endgültigen Standpunkt zu definieren. Aber wie schon gesagt, behauptet Aristoteles, daß der Mensch durch die gerechten Werke gerecht wird. Er sieht jedoch die Problematik dieser Behauptung ein, weil er folgenderweise fortfährt:

»Mann könnte aber fragen, wie wir dies meinen, daß die, die gerecht handeln, gerecht werden müßten, und die, die besonnen handeln, besonnen. Wenn sie nämlich gerecht und besonnen handeln, dann sind sie ja schon gerecht und besonnen, so wie man schon Grammatiker und Musiker ist, wenn man Grammatik und Musik treibt.«¹⁰

Diese Schwierigkeit versucht Aristoteles dadurch zu lösen, daß er eine Distinktion zwischen den Taten, die eine gerechte Person konstituieren, und den Taten, die von einer gerechten Person ausgehen, aufstellt. Diese Dinstinktion ist sehr wichtig und interessant, wenn man die Auffassung Luthers mit der von Aristoteles vergleicht, weil es bei dieser Distinktion um einen bestehenden Unterschied des *inneren* und *äußeren* Aspekts der Gerechtigkeit geht. Die Schwierigkeit bei Aristoteles verbirgt sich jedoch darin, daß die Werke, die eine gerechte Person konstituieren, äußerlich dieselben sein können wie die Werke, die von der gerechten Person ausgehen. Innerlich sind sie aber nicht notwendigerweise dieselben. Aus den äußeren gerechten Werken kann man nach Aristoteles also nicht ersehen, ob die Person selbst gerecht ist. Um das zu bestimmen, müssen nach Aristoteles drei zusätzliche Bedingungen erfüllt sein. Er sagt:

»Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.«¹¹

Ein Handeln, das diese drei Bedingungen (Bewußtseinsbedingung, Bedingung der freien Wahl und Bedingung der bestehenden Disposition) erfüllt, macht den Menschen *tugendhaft*. Aristoteles' Gedanken-

¹⁰ NE II, 3 (1105a 15—22). Mir scheint dieses Problem letzten Endes auf die Divisions-problematik Platons zurückzugehen.

¹¹ NE II, 3 (1105a 27—33).

gang besagt also, daß die innerliche Gerechtigkeit durch *die* Werke entsteht, die eine tugendhafte Disposition im Menschen hervorrufen.

6. Aristoteles war aus mehreren Gründen mit dieser Lösung nicht zufrieden. Ist die Gerechtigkeit der Person eine Folge der Werke, dann wären die Taten eine notwendige Bedingung dafür. Dann aber könnte die Personengerechtigkeit nicht eine solche notwendige Bedingung sein, weil (L) und (A'') nicht zugleich in derselben Rolle erscheinen können. Dazu kommt das Problem der Verwirklichung der Werke: Ist der Mensch *frei*, die erwähnten drei Bedingungen zu erfüllen? Befindet sich die betreffende Disposition im wesentlichen Sinne innerhalb der Grenzen der eigenen Möglichkeiten des Menschen? Zu diesem Problem äußert sich Aristoteles folgenderweise:

»Die einen meinen nun, man werde tugendhaft durch Natur, die anderen durch Gewöhnung, die dritten durch Belehrung. Was die Natur betrifft, so ist es klar, daß dies nicht bei uns steht, sondern nur aus einer Art von göttlicher Ursache den wahrhaft Glückgesegneten zukommt.«¹²

Hier haben wir es mit einem der zentralsten Probleme der Aristoteles-Forschung zu tun. Das Problem bezieht sich auf Aristoteles' Determinismus. In seiner Metaphysik wollte sich Aristoteles vom Determinismus lösen, aber seine Modaltheorie ist trotzdem implizit deterministisch.¹³ Und das brachte eine fatale Folge für seine Ethik mit sich. Indem er die obengenannte Schwierigkeit in NE zu lösen versucht, sagt er deutlich, daß der Mensch selbst »auf irgendwelche Weise« (*synaitios pos*) dafür verantwortlich ist, was er für ein Mensch ist. Aristoteles scheint also den Gedanken zu akzeptieren, daß sich der Mensch selbst wenigstens »auf irgendwelche Weise« in Tugend üben kann. Wie problematisch für ihn diese Auffassung jedoch ist, kommt im Folgenden zum Ausdruck:

»Denn beiden, dem Tugendhaften wie dem Schlechten, liegt das Ziel von Natur oder wie immer vor Augen und ist da, und das andere wird darauf bezogen, und so handelt man dann irgendwie. Mag nun das Ziel nicht von Natur dem Einzelnen jeweilig erscheinen, sondern auch von ihm selbst ausgehen, oder mag das Ziel von Natur sein, der Tugendhafte aber das Weitere freiwillig tun, so ist die Tugend ein Freiwilliges, und dann wird genau so sehr die Schlechtigkeit freiwillig sein.«¹⁴

¹² NE X, 10 (1179b 20—24).

¹³ Siehe S. Knuutila, Time and Modality in Scholasticism, Reforging the Great Chain of Being, Ed. S. Knuutila (Synthese Historical Library 20), Dordrecht 1981, 163—170.

¹⁴ NE III, 7 (114b 13—14).

Offenbar versucht Aristoteles hier etwa folgendes zu sagen: Die Menschen verrichten unvermeidlich Werke ihres inneren Wesens. Wenn der Mensch gerecht ist, tut er unvermeidlich gerechte Werke. Diese Werke sind jedoch freiwillig in dem Sinne, daß nichts Äußeres darauf drängt.¹⁵ Obgleich das innere Wesen des Menschen von *Natur her* determiniert werden möge (und dadurch das wesenhafte Ziel der Tätigkeit des Menschen würde), zwingt sie nicht äußerlich zu den wesenhaften Werken, sondern diese bleiben freiwillig wählbar.¹⁶ Darum konstituieren alle solche Werke, die vernunftgemäß als Mittel ein gerechtes Ziel zu erreichen und die freiwillig, d.h. ohne äußeren Zwang gewählt werden, die wesenhafte Gerechtigkeit oder Personengerechtigkeit des Menschen.

Diese Auffassung von Aristoteles beseitigt seine Schwierigkeiten nicht, denn verrichten die Menschen die wesenhaften Werke auf Grund ihres inneren Wesens notwendigerweise, so berührt doch ihre Verantwortlichkeit gerade ihr eigenes Wesen. Ist das Wesen ein anderes, so tut auch der Mensch Werke anderer Art. Über sein Wesen kann der Mensch nach Aristoteles nur *in den Anfängen*¹⁷ verfügen. Diese aristotelische, »teilweise» Verantwortlichkeit paßt aber nicht sehr gut mit der Idee der freien Wahl zusammen, weil der Mensch dann freiwillig kein echtes Ziel aussucht. Freiwillig kann der Mensch nach Aristoteles nur Schritt für Schritt rückwärts analysieren, was das gegebene Ziel zu tun fordert (*phronesis*). Daraus ergibt sich, daß der Mensch auf gewisse Weise *determiniert* ist, das zu tun, was das Ziel erfordert. Wenn das Ziel gegeben ist, scheint kein Raum für die eigentlichen freiwilligen Taten zu bleiben. Der Übergang von der Überlegung zum Handeln (*prohairesis*) bietet auch keinen besseren Grund für die Freiheit des Willens im aristotelischen Denken. Auf diese Weise kann Aristoteles sowohl an der These

¹⁵ Das Kriterium der freiwilligen Taten ist nach Aristoteles folgendes: »Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht.« NE III, 1 (1109b 35); vgl. III, 5.

¹⁶ Über die Rolle der *akrasia* in diesem Zusammenhang siehe Metaphysik 1048a 13—15; W.F.R. Hardie, Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1968, 177—179; S. Knuutila, De servo arbitrio, Huomioita Lutherin teoksesta ja sen skolastisesta taustasta, Iustificatio impii, Jumalattoman vanhurskauttaminen (Festgabe für L. Haikola, hg.v.J. Talasniemi), Helsinki 1977, 137—138.

¹⁷ »Denn die Handlungen haben wir vom Ursprung an bis zum Ziel in der Hand — bei den Eigenschaften verfügen wir nur über den Anfang — —» NE III, 7 (1114b 30).

(L) als auch an der These (A'') festhalten. Es hängt aber mit seinem Mißerfolg zusammen, den Gedankengang durchzuführen, nach dem das Tun die notwendige Bedingung der Personengerechtigkeit ist.

Jetzt erkennen wir hoffentlich, wo sich der Gegensatz zwischen Luther und Aristoteles letztlich befindet. Es geht im wesentlichen um folgendes: Ohwohl die innere Seite der Gerechtigkeit auch bei Aristoteles erscheint, und obwohl Luther dies offensichtlich Aristoteles zugutehält, kann Luther jedoch den Zug der aristotelischen Auffassung nicht gutheißen, nach welchem auch die innere Seite der Gerechtigkeit, *die Personengerechtigkeit selbst, letzten Endes des Menschen eigenes Werk ist*. Darin sieht Luther eine große Gefahr für die biblische Gnadenlehre, besonders aufgrund der philosophischen Terminologie, in der die innere Gerechtigkeit als *substanzielle Form* des Menschen beschrieben wurde. Aristoteles scheint ja eine Form dieser Art vorausgesetzt zu haben, wenn er sagt:

»Gerecht und besonnen ist aber nicht derjenige, der solche (gerechte) Handlungen ausführt, sondern der so handelt, wie es der Gerechte und der Besonnene tut. Mit Recht wird also gesagt, daß der Gerechte durch das gerechte Handeln entsteht — —»¹⁸

Dies weist Luther unter Anwendung der scholastischen Terminologie zurück:

»— — scilicet, iustitiam non esse formaliter in nobis, ut Aristoteles disputat, sed extra nos in sola gratia et reputatione divina, Et nihil formae seu iustitiae in nobis esse praeter illam imbecillem fidem seu primitias fidei, quod coepimus apprehendere Christum — —»¹⁹

Luther verwirft gleichfalls die von der Scholastik kultivierte, von Aristoteles stammende Auffassung vom *habitus*. *Habitus* wurde ja als eine durch die Praxis und Übung geschaffene und bestehende Qualität oder Eigenschaft verstanden, die zu einer substantiellen Form verändert werden kann. Luther gebraucht wahrscheinlich bewußt den aristotelischen Terminus *ἕξις* für *habitus*, wenn er sagt:

»Quicunque igitur quaerit per Legem iustitiam, nihil aliud facit, nisi quod multiplicatis actibus comparet sibi ἕξις istius primi actus, qui est, Quod Deus iratus et tremens operibus sit placandus.»²⁰

¹⁸ NE II, 3 (1105b).

¹⁹ WA 40,1; 370. Luther braucht hier den Terminus *formaliter* offensichtlich im aristotelischen Sinne von *essentialiter*.

²⁰ WA 40,1; 615.

Luther verweist nun mit dem Terminus *heksis* darauf, daß die Verrichtung der gerechten Werke zwar eine Beschaffenheit (*habitus*) zu standebringt, aber nur insoweit, daß der Inhalt dieser Beschaffenheit ein unruhiges Gewissen vor Gott bedeutet. Nach Luthers Meinung kann man also mit Werken nicht die innere Gerechtigkeit (*habitus* als eine substantielle Form), sondern sogar das Gegenteil von ihr erreichen.²¹ Wo liegen aber die tiefsten Gründe für diese Behauptung Luthers?

7. Die weitestgehende Voraussetzung der aristotelischen Anthropologie war, daß der Mensch kein anderes als ein für ihn wesentliches Ziel verfolgen kann. Daraus ergibt sich der typische *transitive Charakter* der aristotelischen Konzeption des Wollens:

$$(*) \quad W_{ap} \supset W_a W_{ap}$$

Mit anderen Worten: Wenn der Mensch etwas will, kann er nicht wollen, dass er das nicht wollte. Die Beschaffenheit des inneren Menschen hängt auch bei Luther mit der Struktur des Willens zusammen. Wenn er Röm. 7:15—17 auslegt, geht er davon aus, daß im Menschen ein Widerspruch zwischen den gegensätzlichen Willen herrschen kann. Sowohl Luther als Aristoteles nehmen an, daß alle Menschen notwendigerweise das für etwas Gutes halten, was sie wollen.²² Wie schon ange deutet, sieht Aristoteles hier eine Schwierigkeit, weil aus dieser Konzeption zu folgen scheint, daß es auch unechte »gute« Ziele geben kann. Bekanntlich löst Aristoteles dieses Problem durch die Annahmen, daß der Mensch auch in so einem Fall *eigentlich* das echt Gute will, sich aber wegen der Schwäche (*akrasia*) des Willens irrt. Luther löst das Problem auf eine andere Weise: Die Existenz des Widerspruchs des Willens beruht auf der Postulierung der Dichotomie zwischen der »geistlichen« und der »fleischlichen« Betrachtungsweise. Darum braucht Luther nicht vom Widerspruch innerhalb des *einen* Willen zu sprechen, sondern muß vom Widerspruch zwischen den *zwei* Willen in *einem* Menschen sprechen.

Hier ist die nominalistische Willenstheorie in dem Sinne vorausgesetzt, daß das Kriterium der Willensfreiheit dasselbe wie bei den Nom i-

²¹ Es ist zu beobachten, dass keiner der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Scholastikern die Werkengerechtigkeit im lutherischen Sinne akzeptierte. Siehe Ch. P. Carlson, Jr., *Justification in Earlier Medieval Theology*; The Hague 1975, 127.

²² NE III, 5 (1114a 30).

nalisten ist, nämlich, daß der Wille frei ist, wenn er etwas anderes (einen anderen Sachverhalt) hätte wollen können als was er wirklich gewollt hat.²³ Wäre der Mensch frei, so könnte er etwas anderes wollen als was er wirklich will. Und umgekehrt: Hätte er etwas anderes gewollt als was er wirklich wollte, so wäre er frei. Luther meint, daß laut diesem Kriterium der Mensch in seinem Gottesverhältnis nicht frei ist, sondern nur in Dingen, die »unter« ihm sind. Luther hatte zwei Begründungen für die Versklavung des Willens im Gottesverhältnis: Erstens weist er auf das Vorherwissen Gottes hin.²⁴ Luther meint, es folge aus dem Vorherwissen Gottes, daß der Mensch nichts anderes wollen kann als was er wirklich will. Zweitens weist Luther auf religiöse Erfahrung der Bibel hin: Man weiß aufgrund von Gottes Wort, daß der Mensch *immer* das will, was sein Eigenes ist; der Mensch ist *incurvatus in se*.

Nun aber merkt Luther nicht, daß keine von diesen beiden Begründungen die Willensfreiheit nach dem nominalistischen Kriterium aufhebt. Mit dem nominalistischen Kriterium paßt es nämlich zusammen, daß unter den Sachverhalten, die der Mensch freiwillig (in diesem Sinne) wollen kann, ein solcher ist, nach dem der Mensch wollte, nicht eine solche Person zu sein, die das will, was sie *de facto* will. Diese Situation könnten wir mit der Formel

$$(**) \quad W_a p \ \& \ \sim W_a W_a p$$

ausdrücken. (Das Operatorsymbol 'W' weist auf 'wollen' hin.) Es ist augenfällig, daß diese nominalistische Theorie mit der aristotelischen nicht übereinstimmt. Für Luther hätte dies bedeutet, daß der Mensch, auch wenn er *immer* nach seinem Eigenen trachtet, jedoch wollen könnte, nicht eine solche Person zu sein, die immer nach seinem Eigenen trachtet. Er könnte also ein solcher Mensch sein, der das, was er will, nicht wollte. Dazu besteht nach nominalistischem Kriterium die Möglichkeit.

Obgleich Luther das nominalistische Kriterium bei der Willensfreiheit akzeptierte, konnte er nicht die Auffassung gutheissen, nach der der

²³ Die nominalistische Theorie beruht auf der Auffassung des *Duns Skotus*, der als erster von mehreren möglichen Sachverhalten sprach. Siehe De primo principio IV, 4: »Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.» Vgl. *Knuutila*, a.a.O. 146—149.

²⁴ WA 18; 721.

Mensch Einfluß auf sein Heil haben kann.²⁵ Und zu dieser Einstellung hatte Luther ja gute biblisch-theologischen Gründe. Aber warum nahm er an, die theologisch begründete Knechtschaft des Handelns und die nominalistische Theorie der Willensfreiheit stünden im gegenseitigen Widerspruch? Die Antwort lautet natürlich: *Weil Luther von der aristotelischen transitiven Willensstruktur nicht völlig loskam.* Dies bedeutet, daß Luther zusammen mit dem nominalistischen Kriterium für Willensfreiheit auch die Transitivität der aristotelischen Willenstheorie, d.h.

$$(*) \quad W_a p \supset W_a W_a p$$

voraussetzt.

8. Am deutlichsten ist dieses beim typischen lutherschen Totalaspekt sichtbar. Wenn der Mensch etwas will, will er das total, d.h. es kann im Menschen keinen anderen Willen, der nicht so wollte, geben. Darum muß Luther, um die im Menschen vorkommenden und miteinander widersprüchlichen Willen zu erklären, *zwei* logische Subjekte: den »geistlichen« und den »fleischlichen« Menschen, postulieren.²⁶ In formal-logischer Sprache heißt das, daß Luther zwei verschiedene logische Variablen annimmt. Wenn man das Transitivitätsprinzip nicht verwerfen will, muß man beim Willenswiderspruch die Formel (**) folgenderweise modifizieren:

$$(***) \quad W_a p \& \sim W_b W_a p.$$

Bei Luther kann also das eigentliche Ich des Menschen keine an sich widersprüchliche Willensstruktur haben. Darum muß der andere Wille aus einem anderen Ich herauskommen. Daher gilt auch bei Luther als das zentralste anthropologische Problem dieses: In welchem Willen, im geistlichen oder fleischlichen, liegt die eigentliche Identität des Menschen? Es ist typisch, obwohl paradox, daß Luther, während er in einem Kontext gegen Aristoteles vorgeht, gerade die Grundlage der aristotelischen Willenstheorie (obwohl in augustinischer Form) anwendet. Er sagt näm-

²⁵ WA 18; 617, 634, 638, 665—666.

²⁶ WA 2; 489: »In primis itaque sciendum, quod homo dupliciter iustificatur et omnino contrariis modis. Primo ad extra, ab operibus, ex propriis viribus. Quales sunt humanae iusticiae, usu (ut dicitur) et consuetudine comparatae. Qualem describit Aristoteles aliquae philosophi. Qualem leges civiles et ecclesiasticae in ceremoniis, qualem dictamen rationis et prudentia parit.»

lich: »Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi.»²⁷ Offensichtlich möchte Luther sagen, daß der Mensch, dessen Wille gänzlich im Dienst eines Gott widerstrebenden Zielen ist, nicht einmal wollen kann, ein anderes Ziel zu erreichen. Kann er aber nicht wollen, daß er das, was er wirklich will, nicht wollte, dann ist er kein unabhängiger Herr seiner Taten, sondern ein Sklave.

Der Gegensatz zwischen der aristotelischen, transitiven Willenstheorie und der nominalistischen, intransitiven Willenstheorie wird von Luther durch die kategoriale Unterscheidung zwischen verschiedenen logischen Subjekten, wie auch zwischen anderen bekannten Distinktionen: »äußerlich-innerlich», »weltlich-geistlich», »Gesetz-Evangelium», gelöst. Es ist klar, daß Luthers Auffassung hier die paulinische Anthropologie widerspiegelt:

»Dann aber bin ich es ja nicht selbst, der handelt, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Wiß ich doch, daß in mir, richtiger in meinem Fleische, nicht das Gute wohnt. Das Wollen steht zwar bei mir, aber nicht das Vollbringen, des Guten. Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern ich vollbringe das Schlechte, das ich nicht will. Wenn ich nun nicht das tue, was ich will, so bin ich es nicht mehr, der handelt, sondern die in mir wohnende Sünde.» (Röm. 7:17—20.)

Nach Luther ist es also ganz natürlich davon auszugehen, daß der Glaube und nicht die Werke im ontologisch-metaphysischen Sinne die Person oder die Identität des Menschen konstituieren. *Der Mensch ist, was er glaubt*, könnte man sloganartig diese Idee wiedergeben. Dieser Glaube ist kein eigenes Werk des Menschen, sondern in augustinischem Sinne ein Stellvertreter der *gratia infusa*, wodurch Luther die nominalistische Beichtestheologie reformiert. Durch den Glauben transzendierte die Identität des Menschen in Christum: »In ipsa fide Christus adest.»²⁸

9. Die Idee der lutherschen Kritik am Aristoteles kulminierte also in der Behauptung, der Mensch sei weder am Anfang noch während seines späteren Lebens Herr seines Willen und seiner Taten, um freiwillig aus der Sklaverei des Fleisches zur Freiheit des Geistes gelangen zu können. Dies ist ja eine Art Determinismus, aber es ist interessant, daß in diesem Determinismus ein spätes Echo des auf der statistischen Modaltheorie

²⁷ WA 1, 226; siehe auch WA 39, 1; 69: »Persona est prior opere.»

²⁸ WA 40; 229—230.

beruhenden aristotelischen Determinismus erklingt.²⁹ Es ist auch interessant, daß Luther aus rein nominalistischem Grund diesen Determinismus nicht hätte annehmen müssen.

Die Betrachtung der Alternative (ii) hat also die logisch-anthropologischen Voraussetzungen in Luthers Denken hervorgebracht. Weil der Glaube die Identität des Menschen konstituiert, während die Werke dies nicht tun, kann Luther zugleich die These (A) akzeptieren und ablehnen. Dies wird durch die kategorialen Distinktion der zwei »Ich« und der zwei verschiedenen Willen möglich. Die Distinktionen aber beruhen auf der Dynamik der aristotelischen transitiven Willenstheorie und der nominalistischen intransitiven Willenstheorie, sowie der des nominalistischen Kriteriums der Willensfreiheit. Die Äußerungen Luthers zu dieser Dynamik heben die Alternative (iii) hervor. Unter der Bedingung, daß die Gerechtigkeit der Werke nur eine Äußere ist, kann dann auch die Alternative (iii) gültig sein. Aus dem Blickwinkel unserer Modelle betrachtet geschieht dies, indem Luther vom Modell (III) auf Modell (I) überwechselt, da er in den notwendigen Bedingungen der beiden Gerechtigkeiten einen Widerspruch sieht, d.h. da er vom Doppelaspekt der Interpretation (L) und (A'') zugleich ausgeht.

Es ist ziemlich leicht auch die anderen kategorialen Distinktionen Luthers vor diesem Hintergrund zu verstehen. Z.B. die ganze Regimenlehre ist genau so eine konzeptionelle Konstruktion, der man automatisch ausgesetzt ist, wenn man der Gegensätzlichkeit zwischen den Thesen (A) und (L) ausweichen will, vorausgesetzt, daß der Wille transitiv strukturiert ist. Als Resultat ergibt sich, daß Luther durch die kategorialen Distinktionen ins abendländische Menschenbild die intransitiven Strukturen der nominalistischen Willenstheorie hineinbringt, während er selbst zu der transitiven Theorie zu stehen scheint. In dieser Mittlerstellung scheint Luther sein ganzes Leben lang geblieben zu sein.

²⁹ Siehe *A. Kenny*, The God of the Philosophers, Oxford 1979, 73; *Carlson*, a.a.O. S. 133.

APPENDIX

It has been pointed out in a letter by Mr. *Graham White* that my view of Luther's argument concerning the freedom of the will is »oversimplified». In a sense this criticism is justified because I do not handle the various restrictions and reservations Luther makes here (except the distinction between things that are »under» and »above» the realm of human freedom). Nevertheless, I still think that there is a connection between Luther's difficulties in *De servo arbitrio* and the so-called statistical modal theory. Probably there are other ingredients e.g. the Augustinian theory of the will involved, too. I will try to make my point in the above article a little bit more transparent than it was before.

Luther's position might be described as follows:

- (1) Luther accepts *Duns Scotus'* criterion concerning the freedom of the will, namely, that in order to possess a free will a man should be able to do otherwise (or choose otherwise) than he actually does.
- (2) According to Duns Scotus this criterion is compatible with God's foreknowledge, namely, that when a man does something he could have done otherwise. Luther's standpoint is here problematic.
- (3) Instead, Luther clearly accepts the view that it is not compatible with God's foreknowledge that somebody does otherwise than God knows that he will be doing. This is a *necessitas consequentiae* case.
- (4) Finally Luther also accepts the view that if God knows that p_{11} then necessarily p_{11} . This is a *necessitas consequentis* case.

Now, (3) is *de dicto* necessity, (4) *de re* necessity. It is to be noted that *de re* necessity case does not follow from *de dicto* case because p_{11} will be actual in the world μ which God knows to become actual, not in the world μ' of which God knows that it will not become actual. Precisely this shows that it is not valid to say that necessarily p_{11} because if God had chosen μ' instead of μ to become actual then it had been true e.g. that $\sim p_{11}$ which means that it could have been possible that $\sim p_{11}$ which contradicts the case 'necessarily p_{11} '. (This elucidation is based on *Knuutila* a.a.O.)

The question I wanted to face in my article was: Why did Luther accept (4)? This is to ask: On what presupposition is it natural to state (4)?

To begin with, one could allege that Luther was unable to see the difference between the *de dicto* and *de re* cases. If this is true then it is quite understandable why Luther's standpoint in (2) is problematic. It is because he draws a wrong conclusion from the Scotistic criterion. But why is this so? Well, if we look at the *de re* case model theoretically one could perhaps answer as follows:

Let us take 'p' entailing ' $W_a q$ '. Consider now the case 'necessarily p'. This means that $W_a q$ is an element in every alternative μ_i to μ (or by S5 in every alternative of the model). This is to say that it is not possible that $\neg W_a q$ could be an element of some alternative of the model. It is very easy to slip and take this *de re* necessity as an analogous argument for the transitivity of willing of vice versa because, if we take willing transitively then $W_a q \supset W_a W_a q$ which means that there are no *w*-alternatives in the model such that $\neg W_a q$ would be an element in them. But, on the contrary, we could not use this kind of an analogous argument for the case of the intransitivity of willing. This is obvious. Therefore, the transitivity of willing is in Luther's view suited for the transitivity of the *de re* necessity, but it is not so with the intransitivity of willing.

Luther's view is erroneous because it is certainly *compossible* with God's foreknowledge to think of various alternatives μ_i of the model, alternatives where a person might will otherwise than he actually does. For this reason I do not see why a man could not will anyone of these possible alternatives, or if he cannot, could at least will that he were such a man who would will so.

According to my opinion, Luther's view implies that the intransitive alternatives of the model are not genuine alternatives at all. This is due to the link between the transitivity of necessity and willing. If this is so, then Luther would be in trouble while describing cases where people are trying e.g. to become holy by willing to become holy. This is, in fact, the case e.g. WA 3;18 where Luther is forced to describe a hypocrite as a man who want it to be the case that God wills whatever this man wills, but not the other way round. This means that either Luther accepted the intransitivity of willing in some contexts and thus, consequently, was abandoning the argument in *De servo arbitrio*, or he accepted totally the transitivity of willing and, consequently, the apparent contradictions elsewhere.

If we can construct Luther's views model theoretically and say that the alternatives of the model are not, according to Luther, genuine at all, then his views are intrinsically tied with the difficulties of the statistical modal theory. This, of course, is not to say that Luther would have had a model theoretical explication for his views.

AN DER UNSTERBLICHKEIT TEILHAFTIG — DAS ÖKUMENISCHE GRUNDPROBLEM IN DER TODESTHEOLOGIE LUTHERS

Die Theologie des Todes ist noch weit in unser Jahrhundert hinein von einer ökumenischen Gegensätzlichkeit bestimmt worden. Zugespitzt formuliert ist es darum gegangen, daß die der römisch-katholischen Theologie eigene Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele und die evangelische Anschauung von der Auferstehung des Leibes als sich gegenseitig ausschließende Alternativen angesehen worden sind.

Als führender Vertreter dieser ökumenischen Kontroverse in diesem Jahrhundert gilt im allgemeinen der auch in Finnland als Lutherforscher bekannte Deutsche *Carl Stange* (1870—1959). Die römisch-katholische und die lutherische Theologie des Todes sind nach Stange unangleichbar.¹ Er behauptet entschieden: »Im Christentum findet der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele keinen Platz, sondern an seine Stelle tritt der Glaube an die Auferstehung von den Toten«.² Indem die römisch-katholische Kirche die erstgenannte Auffassung vertritt, stellt sie sich diesbezüglich außerhalb der christlichen Lehre.

Nach Stange hat die römisch-katholische Kirche von der antiken Philosophie die platonistische Anschauung vom Dualismus der Seele und des Leibes übernommen. Der minderwertige Leib ist wie ein Gefängnis, in das die Seele des Menschen, »der innerste Kern unseres Wesens«, eingesperrt worden ist. Daraus folgt, daß der Tod als Befreiung der Seele von den Fesseln des Leibes gesehen wird. Beim Tod handele

* Dr. Eero Huovinen ist Assistenzprofessor für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki.

¹ Stange hat seine Thesen in vielen verschiedenen Zusammenhängen vorgetragen, zum erstenmal im Jahre 1919 in seinem Buch *Luther und das sittliche Ideal*. Hier wird auf das Werk *Stange, Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925, Bezug genommen.

² *Stange* 1925, 140.

es sich nur um »eine örtliche Veränderung« der an sich unsterblichen Seele. »Die Seele wird in ihrem Wesen durch den Tod nicht berührt.« Nur das »Gewand« der Seele wird ausgetauscht, und so ist der Tod nur scheinbar der Untergang des Menschen. Auf diese Weise wird nach Stange die eigentliche Bedeutung des Todes abgeschwächt.³

Nach der Auslegung Stanges vertritt Luther eine grundlegend verschiedene Auffassung. Einerseits kann die Überwindung des Todes — wie bei der römisch-katholischen Lösung — nicht auf der im Menschen vorhandenen Unsterblichkeit der Seele beruhen. »Die Unsterblichkeit der Seele ist schon deshalb unmöglich, weil die Seele des Menschen, wenn sie auch durch den leiblichen Tod nicht zerstört wird, dennoch gar nicht die Möglichkeit hat, an der Welt des ewigen Lebens teilzunehmen; denn das ewige Leben Gottes ist von wesentlich anderer Art als das menschliche Leben.«⁴

Andererseits besteht der einzige Weg und die einzige Möglichkeit des Menschen, den Tod zu besiegen, in einer Beziehung des Willens zu Gott. Der Anknüpfungspunkt des ewigen Lebens Gottes im Menschen ist nicht eine ontologisch ausdrückbare Seele, sondern ein ethisch ansprechbares »Gewissen« oder der »Wille« des Menschen. Stange drückt diese seine Luther-Auslegung so aus: »Die Voraussetzung des ewigen Lebens ist, daß wir im Gericht unseres Gewissens den Zusammenhang mit Gott gewonnen haben. Darin allein haben wir die Bürgschaft dafür, daß wir zum ewigen Leben berufen sind: das ewige Leben ist nichts anderes als Gemeinschaft mit Gott. Wenn unser Gewissen erwacht, dann merken wir, daß unserm Willen ein anderer Wille, unserm Ich ein Du gegenübersteht, dem wir uns nicht entziehen können, dem wir vielmehr verantwortlich sind. Unser Gewissen bezeugt uns, daß von unsren Verhältnis zu diesem anderen Willen unser endgültiges Schicksal abhängt.«⁵

Stanges Auslegung der Kontroverse der Todestheologien von Luther

³ Stange 1925, 77—87, 135—139. Stanges Auslegung der römisch-katholischen Tradition ist historisch betrachtet nicht sonderlich exakt, sondern er sieht sie kariert platonistisch und trennt sie somit von der für die Scholastik typischen aristotelischen Philosophie. Vgl. *Thomas von Aquin*: »Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.» J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, 2. Auflage, München 1979, 45—46.

⁴ Stange 1925, 139.

⁵ Stange 1925, 141.

und der römisch-katholischen Kirche beruht auf der für den Neukantianismus typischen Gegensätzlichkeit des Ontischen und des Ethischen. Es ist interessant festzustellen, daß Stange, indem er das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein Verhältnis des Willens definiert, der Ansicht ist, daß Luther dieselbe Anschauung »entdeckt« hat, zu der *Immanuel Kant* später in seiner Ethik gelangte.⁶

Die katholische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vertritt nach Stanges Meinung eine solche Auslegung des Christentums, in der die Überwindung des Todes auf einer Wesensähnlichkeit von Mensch und Gott beruht. In der Theologie Luthers findet Stange diesen Gedanken der Wesensähnlichkeit nicht. Der Mensch habe keine Möglichkeit, »an der Welt des ewigen Lebens teilzunehmen«. Das Leben Gottes und das Leben des Menschen gehörten ihrem Wesen nach in zwei verschiedene Welten; sie sind »von wesentlich anderer Art«.

Die Theorie Stanges hat die Todestheologie in diesem Jahrhundert in großem Maße beeinflußt. Viele sogar recht verschiedene Theologen haben dieselbe Grundlösung befolgt.⁷ Es ist jedoch offensichtlich, daß die Frage der Unsterblichkeit der Seele aus der Sicht der lutherischen Tradition keineswegs so klar und einfach ist, wie oft angenommen wird. Auch Stange gibt zu, daß man vor allem in den späteren Werken Luthers »eine ganze Reihe von Stellen« finden kann, in denen er »einfach die populären Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele beibehalten und sich zu eigen gemacht« hat. Diese Gedanken Luthers sind jedoch nur »gelegentlich« und »beiläufig« vorgetragene Äußerungen und spiegeln nicht die »eigentlichen Grundgedanken« Luthers wider, die, wie gesagt, nach Stanges Auffassung die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele schroff zurückweisen.⁸

Der schwedische Lutherforscher *Herbert Olsson* hat begründet darauf hingewiesen, daß die Luther-Auslegung Stanges durch »eine vage allgemeine Auffassung der Anthropologie Luthers« erschwert worden ist. Statt nach einem »sicheren und wohlgegrundeten Gesamt-

⁶ Stange 1925, 136.

⁷ Z. B. *Oscar Cullmann* sagt, daß die Unsterblichkeit der Seele »eines der größten Mißverständnissen des Christentums« sei. *Cullmann*, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, Theologische Zeitschrift 1956, 128.

⁸ Stange 1925, 134—135.

bild von Luthers Anthropologie» zu suchen, widmeten sich Stange (und *Althaus*) »der Exegese einzelner Lutherzitate».⁹

In meinem Buch »Kuolemattomuudesta osallinen» (An der Unsterblichkeit teilhaftig, Helsinki 1982, 114 S.), von dem dieser Artikel einen kurzen Auszug bildet, habe ich die in der Urstandslehre Luthers beinhaltete Auffassung von der ursprünglichen Unsterblichkeit des Menschen behandelt. Ich habe also nicht die ganze Frage der Unsterblichkeit der Seele beantworten, sondern sie von nur einer, allerdings wichtigen Seite beleuchten wollen. Als Hauptquelle meiner Untersuchung diente der Genesis-Kommentar Luthers (WA 42), der einerseits für die Todestheologie wesentlich und andererseits eine zentrale Quelle für die Auslegung der Theologie des alten Luthers ist. Die Thesen *Peter Meinholds* und *Erich Seebergs* über die melanchthonischen Tendenzen des Kommentars halte ich für historisch nicht nachgewiesen.¹⁰ Ich schließe mich hinsichtlich der Zuverlässlichkeit des Kommentars den Ansichten von *Regin Prenter*, *Lauri Haikola*, *Jaroslav Pelikan*, *David Löfgren* und *Herbert Olsson* an.¹¹ Als Anhang zu diesem Artikel füge ich das Inhaltsverzeichnis meines Buches bei, die ein Gesamtbild der Untersuchung bietet; hier kann ich nur einige grundlegende Ansätze darstellen. In der Auslegung von Luthers Anthropologie schließe ich mich in erster Linie den Untersuchungen von Olsson und Haikola an, die zu den historisch-systematisch Vertrauenswürdigsten Luther-Untersuchungen gehören.

Der zentrale und zusammenfassende Begriff in der Urstandslehre, Anthropologie und Todestheologie Luthers ist der Mensch als Gottes Ebenbild (*imago Dei*). In der Auslegung dieses Begriffes kulminiert sich auch die oben genannte ökumenische Grundproblematik der Theologie

⁹ *Olsson*, Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 10), Uppsala 1971, 499.

¹⁰ *Seeberg*, Studien zu Luthers Genesisvorlesung, Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther, Gütersloh 1932, 105. *Meinhold*, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 8), Stuttgart 1936, 392—399.

¹¹ *Prenter*, *Spiritus Creator*, Studien zu Luthers Theologie (Forschungen zu Geschichte und Lehre des Protestantismus 10,6), München 1954, 16—17. *Haikola*, Studien zu Luther und Luthertum (Uppsala universitets årskrift 1958:2), Uppsala & Wiesbaden 1958. *Pelikan*, Introduction to Volume 1, Luther's Works 1, Lectures on Genesis, Chapters 1—5, St. Louis 1958, XI—XII. *Löfgren*, Die Theologie der Schöpfung bei Luther (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 10), Göttingen 1960, 12—14. *Olsson* 1971, 212—213.

des Todes. Die entscheidende Frage in der Imago-Lehre ist, auf welche Art das Ebenbild Gottes im Menschen anwesend ist. Welcher ist der »Sitz« oder das »Organ« des Imago im Menschen? Die Grunddefinition Luthers vom Ebenbild Gottes bricht das Auslegungsmodell Stanges:

»Ergo imaginem Dei sic intelligo: Quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est, quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum, contentus gratia Dei. Sicut in Heua apparet, quae cum serpente sine omni metu loquitur sicut nos cum agno aut cane. Ideo etiam istam poenam proponit Deus, si transgrediantur praeceptum: 'Quaecunque die comederis ex ligno hoc, morte morieris', quasi dicat: Adam et Heua, vos nunc vivitis securi, mortem non sentitis nec videtis. Haec est imago mea, qua vivitis, sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis hanc imaginem et moriemini.»¹²

In diesem sowohl für die Imago-Lehre als auch für die damit unmittelbar verbundene Todeslehre zentralen Zitat kommt der Grundcharakter der Anthropologie Luthers deutlich zum Vorschein. Der Mensch als Gottes Ebenbild nimmt auf eine real-ontische Weise am Leben Gottes teil. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ist keine reine Relation und wird nicht allein vom Erkennen und nicht einmal vom Glauben als bloßen Akt bestimmt. Eher lebt der Mensch als Gottes Ebenbild und im Glauben an Gott »ein ganz göttliches Leben« (*vitam vixerit plane divinam*). Der Mensch ist »zufrieden mit Gottes Gnade« (*contentus gratia Dei*), d.h. sie beinhaltet alles, was er braucht. Als Gottes Schöpfung lebt der Mensch »wie Gott« (*sicut Deus vivit*). Somit bedeutet Imago nach Luther, daß der Mensch real-ontisch am Leben Gottes selbst teilhat.

Vorläufig drückt diese Definition Luthers auch den grundlegenden Ausgangspunkt seiner Todestheologie aus. Der Tod ist gleichbedeutend mit dem Verlust des Ebenbildes Gottes. Da das Leben seinem eigentlichen Wesen nach Teilhabe am göttlichen Leben ist, ist der Tod also der Verlust dieses im Menschen ontisch existierenden göttlichen Lebens. »Nam haec demum vera vita est, qua coram Deo vivitur. Antequam ad eam venimus, sumus in media morte.»¹³

¹² WA 42; 47, 8—17.

¹³ WA 42; 146, 28—30.

Im Verhältnis zwischen Mensch und Gott gibt es somit zwei eng miteinander verbundene Aspekte. Einerseits ist der Mensch teilhaftig am eigenen Leben Gottes, d.h. »lebt ein ganz göttliches Leben«. Andererseits ist das Leben Gottes realontisch im Menschen präsent. Das Leben von Adam und Eva ist das Bild, »mit dem« (*qua*) sie »wie Gott« (*sicut Deus*) leben. Dieser Gedanke der real-ontischen Gegenwart ist sogar so stark, daß der Mensch »voll Gottes« (*plenus Deo*) ist. Das Ebenbild Gottes und das Leben Gottes hat der Mensch »in seiner eigenen Substanz« (*in sua substantia*) und »in sich« (*in se*).¹⁴

Luthers Gedanken von der Teilhaftigkeit des Menschen am Leben Gottes und vom Menschen als substantielles Ebenbild Gottes sind im Genesis-Kommentar kein beiläufiges Thema. Man kann eher sagen, daß die Anthropologie Luthers und die damit verbundene Todeslehre gerade in diesen Gedanken ihren eigentlichen spezifisch lutherschen Charakter erhalten. Es dürfte sich nicht um eine zufällige melanchthonsche redaktionelle Einlage handeln, derart oft und betont tritt dieser Gedanke auf. Die real-ontische Verbindung von Mensch und Gott bildet auch in anderen, für die Todesauffassung Luthers bedeutenden Quellen den zentralen Ausgangspunkt. Dieselbe theologische Grundstruktur gliedert auch die Rechtfertigungslehre Luthers.¹⁵

Luther selbst verbindet in seinem Genesis-Kommentar seine Urstandslehre mit der Rechtfertigungslehre auf eine Art, durch welche die Teilhaftigkeit des Menschen am Leben Gottes genau zum Ausdruck kommt:

»Hoc autem nunc per Euangelium agitur, ut imago illa reparetur. Manserunt quidem intellectus et voluntas, sed valde viciata utraque. Euangelium igitur hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam vel potius in spem vitae aeternae renascimur per fidem, ut vivamus in Deo et cum Deo, et unum cum ipso sumus, sicut Christus dicit.»¹⁶

Luther gebraucht auch explizit den altkirchlichen Gedanken von Partizipation oder Teilnahme, wenn er von der Beziehung des Menschen

¹⁴ WA 14; 111, 5—6. WA 24; 51, 10—16. WA 42; 49,41—50, 4.

¹⁵ T. Mannermaa, In ipsa fide Christus adest, Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsiyksien leikkauspiste (Der Schnittpunkt der lutherischen und der orthodoxen Christentumsauffassung, Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik 30), Helsinki 1979.

¹⁶ WA 42; 48, 12—16.

zu Gott spricht. Gerade aus diesem Gedanken einer real-ontischen Partizipation entsteht auch die Todestheologie Luthers:

»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.»¹⁷

Indem er den Menschen schafft, wird Gott selbst die *forma*, die Seinswirklichkeit des Menschen. Den Menschen macht zum Menschen und ihn unterscheidet vom Tier, daß Gott »selbst» ihn »formt» und ihn seiner selbst teilhaftig macht. Dieser Teilhaftigkeit entspringt auch nach Luther die im Urstand herrschende »Unsterblichkeit der Seele«. Die Teilhaftigkeit des Menschen an Gott (*particeps Dei*) und die Teilhaftigkeit an der Unsterblichkeit (*particeps immortalitatis*) sind für Luther parallele und inhaltlich analoge Begriffe. Diese Analogie drückt Luther so aus:

»Sicut autem supra de conditione hominis admonuimus deliberato consilio Adam esse conditum, Ita hic quoque videmus certo consilio condi Heuam, ut hic denuo ostendat Moses hominem esse singularem creaturam et pertinere ad participationem divinitatis et immortalitatis. Est enim homo prestantior creatura quam coelum, quam terra et omnia, quae in eis sunt.»¹⁸

Dasselbe drückt Luther auch in einer anderen, inhaltlich aber gänzlich analogen Art so aus: »De verbo 'Faciamus' admonui ideo singulari consilio Heuam condi, ut appareat, eam esse sociam immortalis et melioris vitae, quam reliquorum animantium est, qui tantum animalem vitam vivunt, sine spe aeternae vitae.»¹⁹

Luthers Grundgedanke von der Teilhaftigkeit des Menschen am Leben Gottes macht es ihm möglich, vom Menschen mit recht göttlichen

¹⁷ WA 42; 63, 25—33.

¹⁸ WA 42; 87, 14—19.

¹⁹ WA 42; 88, 30—32.

Bestimmungen und Attributen zu reden. Der Mensch ist »gleichförmig» mit Gott und »Gottes Natur» ähnlich geschaffen. In der Genesis-Predigt des Jahres 1527 sagt Luther: »Was da 'nach Gottes bilde geschaffen' heist, haben wir ym ersten Capitel gesagt, nemlich das da Gott gleichförmig sey und was man Gottes natur guts zuschreibt, das der mensch auch darnach und yhm gleich gemacht sey.»²⁰

In einer Predigt desselben Jahres sagt Luther: »Wenn Adam nicht gefallen wäre — — hett er auch solche kinder gezeuget ynn wilchen kein böse lust gewesen were, sondern weren yederman freundlich und dienstlich gewesen, wie denn Gott ist, Also weren wir alle Gott ehnlich gewesen, Das hette man denn geheissen ein erbgerechtigkeit.»²¹

Luthers Auffassung über die real-ontische Verbindung von Mensch und Gott kommt im Genesis-Kommentar durch viele Bilder zum Ausdruck. Zu den intensivsten in diesem Zusammenhang gehören die Bilder vom »Verschmelzen«, »Versinken« und »Ersauen«. Luther sagt:

»Etsi igitur imago ista pene tota sit amissa, tamen maxima est differentia hominis et coeterorum animalium. Tum autem ante peccatum longe maior et illustrior fuit differentia, eum 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.»²²

Im Urstand waren die Menschen »gänzlich absorbiert« von der Gerechtigkeit und Güte Gottes oder mit ihnen »verschmelzt« (*absorpti essent toti*). Das Bild vom »Versinken« drückt dasselbe Hauptthema noch stärker aus. »Also were es gangen, wenn wir weren reyn blieben, das wir so tieff versenckt weren im guten, durch wilchs wir Gott enhlich und sein bilde sind.»²³ »So ists nu hie soviel gesagt, das der mensch am anfang geschaffen ist ein bilde, das Gott enhlich war, vol weisheit, tugend und liebe. Und kurtzumb ym guten ersoffen und on alle böse lust gleich wie Gott, also das er vol Gottes war.»²⁴ In den aus den Jahren 1523—1524 stammenden Genesis-Predigten gebraucht Luther dieselben

²⁰ WA 24; 152, 34—153, 13.

²¹ WA 24; 51, 19—22.

²² WA 42; 50, 16—20.

²³ WA 24; 52, 19—21.

²⁴ WA 24; 51, 13—16.

Ausdrücke. Bild Gottes bedeutet, daß der Mensch »plenus fuit sapientia, charitate absque mala concupiscentia, quia plenus Deo.»²⁵

Zu den oben angeführten Bildern gehört noch Luthers Gedanke von einem »trunkenen» Menschen. In einer Genesis-Predigt sagt Luther, daß Adam im Urstand einem gläubigen Menschen gleich war: Adam war »gleich wie noch ytzund, wo yrgend ein mensch, der vol glaubens und geists ist, scheinet es, als er truncken were, das yhm seine werck abgehen, ehe ers bedenkt, als yhn sein natur truge zu guten wercken.»²⁶ Derselbe Gedanke von einem »Trunkenen» erscheint auch in einer einige Jahre jüngeren Predigt. Gemäß den Aufzeichnungen *Rörers* sagt Luther: »Si Adam mansisset, tum nativitas fuissest sine omni concupiscentia. Sicut homo repletus spiritu sancto invadit tanquam ebrius, also tieff ist es gesenckt in gratiam.»²⁷

Auch im großen Genesis-Kommentar (1535) erscheint der Gedanke von Adam als einem »Trunkenen». »Cum itaque sic esset conditus Adam, ut quasi ebrius esset leticia erga Deum et gauderet quoque in omnibus aliis creaturis.»²⁸

An den Gedanken Luthers ist interessant, wie er ein »Versinken in der Gnade» und die »Trunkenheit» des Menschen miteinander verbindet. Diese Verbindung zeigt, daß die ethischen Werke des Menschen, die seinen Willen voraussetzen, immer Werke eines »Trunkenen» sind und einem »in der Gnade versunkenen», d.h. am Leben Gottes teilhaftigen Menschen entsteigen. Die guten Werke, nämlich Freude, Dienstlichkeit und Freundlichkeit — oder in moderner Terminologie ausgedrückt die ethisch verantwortlichen Taten und Entscheidungen — entsteigen dem Menschen spontan gerade deshalb, weil er »in der Gnade versunken» ist. In der Anthropologie Luthers bilden das Ontische und das Ethische keinen Gegensatz. Im Gegenteil: Es ist so, daß die guten Werke dem Menschen »abgehen, ehe ers bedenkt, als yhn sein natur truge zu guten wercken».

Der unwissentlich Gutes wollende und tuende Mensch handelt deshalb, weil er »in Gnade versunken» ist. Dem Menschen entfließen die guten Werke ohne daß er es selbst merkt. Dies geschieht nur deshalb,

²⁵ WA 14; 111, 5—6.

²⁶ WA 24; 51, 33—52, 11.

²⁷ WA 14; 111, 10—13.

²⁸ WA 42; 71, 31—32.

weil das Leben Gottes real-ontisch in ihm präsent ist. Gerade weil der Mensch »in der Gnade versunken« und »voll Gottes« ist, kann er die spontanen und passiven Werke eines »Trunkenen« tun.

Aus dem »Verschmelzen«, »Versinken« und »Ersauen« in der Güte Gottes folgt, daß der Mensch im Urstand so handelt wie Gott. Der Mensch war »freundlich« und »dienstlich« wie Gott, er war »voll Weisheit, Tugend und Liebe«. Gerade der göttliche Charakter der Werke des Menschen beweist seine real-ontische Teilhaftigkeit an Gott. Da der Mensch »voll Gottes« ist, tut er auch göttliche Werke, indem er »freundlich« und »dienstlich« ist. »Also verstehe, was Gottes bilde ist: nicht ein tod gemahlet ding, sondern das lebendig und rechtschaffen sey, wie Gott ist, der es rechtschaffen macht, das so vernunfftig und vol weisheit ist, das es regiren kan fisch, vögel und alle thier auff erden, wie Gott regieret, mit rechter fromikeit.«²⁹

Dieselbe intensive Verbindung zwischen Gott und Mensch bewirkt auch, daß auf den Menschen dieselben Eigenschaften zutreffen wie auf Gott. Da der Mensch in Gott »versunken« ist und »voll Gottes« ist, besitzt er dieselben göttlichen Eigenschaften wie Gott selbst, zum Beispiel Weisheit und Liebe.

Aus diesem Kontext erklärt sich zunächst auch Luthers Anschauung von der ursprünglichen Unsterblichkeit des Menschen. Da der Mensch im Urstand »voll Gottes« war, war es auch möglich, daß er die gleiche Eigenschaft der Unsterblichkeit besaß wie Gott selbst. Die real-ontische Verbindung von Mensch und Gott kann man auch damit ausdrücken, daß Gott dem Menschen seine eigenen Eigenschaften schenkt. »Haec omnia arguunt, restare vitam post hanc vitam, et hominem esse conditum non ad corporalem tantum vitam sicut reliquas bestias, sed ad aeternam vitam, sicut Deus, qui haec mandat et instituit, aeternus est.«³⁰

Es ist wichtig zu betonen, daß der Mensch am göttlichen Leben nur durch das Wort und die äußereren Zeichen (die Bäume des Paradieses) teilhaftig werden kann. Somit ist die Partizipation des Menschen am Leben Gottes weder eigene »Möglichkeit« (*potentia*) noch Verdienst des Menschen. Luther lehnt deutlich die in der scholastischen Tradition

²⁹ WA 24; 52, 23—26.

³⁰ WA 42; 61, 3—32.

enthaltene Auffassung ab, die im Menschen präsente göttliche Wirklichkeit sei eine eigene Potentia des Menschen. Eine derartige Alternative würde bedeuten, daß auch der Satan ein Bild Gottes sein könnte, denn er hat sogar »validere« natürliche Eigenschaften (Erinnerungsvermögen, Intellekt, Wille) als der Mensch. Dagegen setzt Luther voraus, daß der Mensch ein »besonderes Werk Gottes« (*opus Dei singulare*) ist, das Gott durch sein Wort geschaffen hat.³¹

Einerseits besitzt der Mensch die Urgerechtigkeit oder Teilhaftigkeit am Leben Gottes nur durch das Wort und die Gnade. Die Gerechtigkeit war nicht des Menschen eigenes Werk, Verdienst oder Möglichkeit, sondern eine Gabe (*donum*) Gottes, die dieser gab und gibt durch die äusseren Zeichen, d.h. Christus, Wort und Sakamente. Andererseits besaß Adam diese Gabe und Teilhaftigkeit am Leben Gottes in seiner eigenen Substanz (*in sua substantia*).

Mit dem Wort ist auch der Glaube verbunden. Nach Luther ist der Glaube überall dort gegenwärtig, wo das Wort Gottes ist. »Ubi enim verbum est, ibi necessario etiam est fides.«³² Der Glaube seinerseits bedeutet eine Teilhaftigkeit am göttlichen Leben. Das Wort, der Glaube und die reale Präsenz Gottes sind also in der Theologie Luthers eng, sogar »notwendigerweise« (*necessario*) miteinander verbunden.

Auch die Problematik des Todes und der Unsterblichkeit eröffnet sich vom Wortverständnis Luthers aus. Die Präsenz des Wortes bedeutet die Präsenz des Glaubens, Gottes und der Unsterblichkeit. Umgekehrt wiederum bedeutet die Abwesenheit des Wortes, des Glaubens und Gottes die Präsenz des Todes. »Ubi verbum non est, vita deest. Ita vides hic, quod Adam et Eva eriguntur e morte in vitam per verbum dei, et tamen non prius, nisi mortem prius senserint.«³³ »Denn wo das wort nicht ist, da ist auch das leben nicht, Da das leben hyn war, fülethen sie die frucht des todts, das sie böse lust gewunnen hatten. Nu aber sihestu widderumb ynn diesem stück, das sie Gott widder auffrichtet vom tod ynns leben durch das wort.«³⁴

Der Glaube also vergegenwärtigt und sogar »besitzt« die Unsterblichkeit. Das *imago Dei* wie auch der Glaube und die Unsterblichkeit

³¹ WA 42; 45, 5, 18—19 & 46, 7—15.

³² WA 42; 115, 42.

³³ WA 14; 136, 2—4.

³⁴ WA 24; 93, 31—34.

sind in der »eigenen Substanz« (*in sua substantia*) des Menschen gewäßtig. Der Glaube ist also nicht nur ein reiner Akt des Wissens oder Willens, der sich auf eine ihm gegenüberstehende oder von ihm verschiedene Wirklichkeit richtet, sondern der Glaube und sein Objekt sind im Menschen und in seiner Natur »substantiell« vorhandene Wirklichkeit. Der Glaube ist also nicht nur eine reine Relation, sondern der Glaube und sein Gegenstand sind »in der Natur selbst« gegenwärtig.

Luther erklärt, wie Eva im Urstand das Wort Gottes hörte und erkannte: »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.»³⁵ Im Urstand hörte Eva also doch das Wort, das von außerhalb, nämlich von Adam, kam. In diesem Sinne wird dem Menschen das Wort von außerhalb, *extra nos*, gegeben. Dieses von außen kommende Wort verstand und fühlte Eva aber zugleich auch »in sich« (*per se*), da sie »voll« Glauben und Gott war. Die Verbindung zwischen dem rezeptions-, von außen kommenden Wort und dem Wort, das der Mensch »in sich« und spontan erkennt, erklärt sich nur dadurch, daß Gott im Menschen real-ontisch und substantiell präsent ist.

Obwohl also der Glaube einerseits eine Gabe ist, ist er andererseits so intim in der Natur des Menschen präsent, daß der Mensch Gott »in sich« und »ohne Aufforderung«, d.h. spontan erkennen kann. Dies veranschaulicht Luther, indem er die Schöpfung Evas schildert: »Sicut illustre eius rei exemplum est: Cum Adam profundissimum somnum dormiret, et Deus ex costa eius conderet Heuam, statim, ut evigilat Adam, agnoscit opus Dei dicens: 'Hoc est os ex ossibus meis.' Hic an non excellens intellectus est, statim primo obtuitu intelligere et agnoscere opus Dei?»³⁶

Einerseits wird also der Glaube dem Menschen von außen (*ab extra*) durch die Vermittlung des Wortes und »der Bäume des Paradieses« geschenkt, andererseits wird der Glaube dem Menschen so nah eigen (*in nobis*), daß er sofort »nach dem Erwachen« und »auf erste Sicht«, d.h. spontan, die Werke Gottes erkennt. Einerseits ist also der Glaube an das äußere Wort und an die historischen Zeichen gebunden, aber andererseits wird der Glaube eine Seinswirklichkeit des Menschen, so daß er »in

³⁵ WA 42; 50, 9—11.

³⁶ WA 42; 86, 6—10.

sich», »ohne Aufforderung» und »gleich nach dem Erwachen» Gott erkennt.

Die Unsterblichkeit war einerseits eine Gabe des Wortes, die andererseits der Glaube besaß. Somit war die Unsterblichkeit keine eigene Möglichkeit des Menschen, sondern eine durch das Wort geschenkte und im Glauben angenommene Eigenschaft des göttlichen Lebens. Einerseits war die Unsterblichkeit »fremd» (*alienum*) und geschenkt, andererseits wurde sie dem Menschen eigen, da er »voll Gottes» war. Einerseits wurde die Unsterblichkeit dem Menschen *ab extra* gegeben, andererseits war sie in der eigenen Substanz des Menschen (*in se, in sua substantia*) präsent.

Die Urstandslehre Luthers und die darin enthaltene Anthropologie widerlegen deutlich die im Anfang geschilderte ökumenische Alternative. Luther gebraucht sogar gerade solche »metaphysische«, »Eigenschaften« ausdrückende oder naturhafte Begriffe, die oft als nur für die römisch-katholische Theologie bezeichnend und dem evangelischen Denken fremd angesehen worden sind. Das Bild Gottes ist »in der eigenen Substanz« des Menschen (*in sua substantia*) präsent. Die Gottesähnlichkeit besitzt der Mensch »in sich« (*in se*).³⁷ In seiner Disputation *De iustificatione* nennt Luther das im Menschen befindliche Bild Gottes »substantiell« (*substantialis imago*).³⁸ Die von Gott in der Schöpfung geschenkte Vollkommenheit ist im »natürlichen Menschen« (*in homine naturalis*) gegenwärtig.³⁹ Es ist offensichtlich, daß der Unterschied zwischen der Anthropologie — und mittelbar auch der Todeslehre — Luthers und der Scholastik nicht so problemlos dort zu finden ist, wohin er in der evangelischen Theologie dieses Jahrhunderts oft in oben vorgebrachter Weise plaziert wurde.

³⁷ WA 42; 49, 41—50, 4.

³⁸ WA 39; 1; 108, 12.

³⁹ WA 14; 111, 28—29.

ANHANG

An der Unsterblichkeit teilhaftig — Das ökumenische Grundproblem in der Todestheologie Luthers

Inhaltsverzeichnis

1. DIE THEOLOGIE DES TODES ALS ÖKUMENISCHES PROBLEM
 - 1.1. Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes? Die ökumenische Grundalternative der Todestheologie
 - 1.1.1. Die Auslegung Carl Stanges über die Gegensätzlichkeit der römisch-katholischen und der lutherschen Auffassung
 - 1.1.2. Die Auslegung Anders Nygrens über die Gegensätzlichkeit der platonistischen und neutestamentlichen Todesauffassung
 - 1.1.3. Die Auffassung Karl Barths von der Unvereinbarkeit von Gott und Mensch
 - 1.1.4. Die Auslegung Leif Granes über den Unterschied zwischen »metaphysischer« und relationalistischer Anthropologie
 - 1.2. Das Problem des Todes in der Theologie Luthers
 - 1.2.1. Die ökumenische Grundalternative als Problem der Lutherforschung
 - 1.2.2. Die Urstandslehre als Schlüssel zur Todestheologie Luthers
 - 1.2.3. Der Genesis-Kommentar als »Testament« der Theologie Luthers
 - 1.2.4. Die Unsterblichkeit des Menschen als Grundthema des Genesis-Kommentars
 - 1.2.5. Die Stellung der Urstandslehre und der Todeslehre in der heils geschichtlichen Theologie Luthers
2. DIE UNSTERBLICHKEIT ALS TEILHAFTIGKEIT AM LEBEN GOTTES
 - 2.1. Der Mensch als ein substanzielles Bild Gottes
 - 2.1.1. Das ökumenische Grundproblem der *Imago-Lehre*
 - 2.1.2. Der Mensch lebt ein »ganz göttliches Leben«
 - 2.1.3. Der Mensch ist teilhaftig an Gott und an der Unsterblichkeit
 - 2.1.4. Der Mensch ist »ganz in Gottes Güte aufgegangen«
 - 2.1.5. Luthers Auffassung von der Willensbeziehung von Gott und Mensch
 - 2.1.6. Der Mensch ist »trunken« (*ebrius*) vor Freude an Gott
 - 2.2. Das zweifache Leben des Menschen (*duplex vita*)
 - 2.2.1. Das animalische Leben des Menschen (*vita animalis*)
 - 2.2.2. Das spirituelle Leben (*vita spiritualis*) als Sondermerkmal des Menschen

- 2.2.3. Geist — Seele — Leib, Die das zweifache Leben des Menschen bezeichnenden Grundbegriffe
 - 2.2.4. Die Harmonie des zweifachen Lebens
 - 2.2.5. Die zweifache Unsterblichkeit des Menschen
 - 2.3. Gottes Wort, Glaube des Menschen und die Kirche als Vermittler des unsterblichen Lebens
 - 2.3.1. Das Leben des Menschen im Urstand war von äußeren Zeichen abhängig
 - 2.3.2. Das Wort Gottes als Schenker der Unsterblichkeit
 - 2.3.3. Der Glaube des Menschen als Eigner der Unsterblichkeit
 - 2.3.4. Die Kirche als Ort des unsterblichen Lebens
 - 2.4. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit und die Unsterblichkeit als reale Teilhaftigkeit
 - 2.4.1. Der Mensch wurde für die Unsterblichkeit geschaffen
 - 2.4.2. Die Möglichkeit des Todes im Urstand
 - 2.4.3. Die Unsterblichkeit als eine reale aber verborgene Teilhaftigkeit
 - 2.4.4. Die sichere Hoffnung auf ewige Unsterblichkeit
 - 2.5. Die ewige Unsterblichkeit
 - 2.5.1. Das Verhältnis zwischen dem Urstand und der ewigen Vollkommenheit
 - 2.5.2. Das ewige Leben ist ein Leben allein von Gott (*ex solo Deo*)
 - 2.5.3. Die »konfirmierte« Unsterblichkeit
3. DIE ANIMALISCHE UNSTERBLICHKEIT DES MENSCHEN IM URSTAND
- 3.1. Die Unverletzbarkeit und Unsterblichkeit des animalischen Lebens
 - 3.1.1. Das animalische Leben war ein Teil der Urgerechtigkeit
 - 3.1.2. Die Unsterblichkeit als qualitativer und temporaler Begriff
 - 3.1.3. Die Bäume des Paradieses haben das animalische Leben unverletzt bewahrt
 - 3.1.4. Der Baum des Lebens behielt die bleibende Jugend
 - 3.1.5. Die Beziehung zwischen animalischer und spiritueller Unsterblichkeit
 - 3.2. Das harmonische Ende des animalischen Lebens
 - 3.2.1. »Der herrliche Übergang« zur ewigen Unsterblichkeit
 - 3.2.2. Der Schlaf als ein Bild des »herrlichen Übergangs«
 - 3.2.3. Der »Schoß« Gottes als »Ort« nach dem Tode
4. DIE ÖKUMENISCHE STELLUNG DER UNSTERBLICHKEITSLEHRE LUTHERS
5. QUELLENVERZEICHNIS UND LITERATUR

LUTHER UND DIE ÖKUMENE

Luther kannte den Begriff Ökumene nicht und konnte ihn auch nicht gebrauchen. Trotzdem ist es nicht gekünstelt, sondern sogar recht aktuell, ihn vom ökumenischen Standpunkt aus zu betrachten. Darin sind enthalten zwei zeitlich begrenzte Blickpunkte. Erstens können wir fragen, wie hat Luther selbst die Einheit der Kirche verstanden und erlebt? Zweitens ist es angebracht zu untersuchen, wie Luther aus der Sicht der Einheitsbestrebungen der Kirchen in der heutigen ökumenischen Situation gesehen wird.

I.

Als Luther seinen Kampf begann, wollte er sich der Papstkirche nicht widersetzen, noch weniger eine neue Kirche gründen. Er wollte, daß einige grobe Mißstände, die vor allem das Sakrament der Beichte betrafen, abgeschafft würden. Er wollte über diese Fragen auf der Grundlage von Gottes Wort diskutieren, aber man hörte ihm nicht zu und beseitigte die Mißstände nicht. Im Gegenteil wurde ihm unter Bezugnahme auf die kirchliche Autorität befohlen zu schweigen. Damit war Luther nicht einverstanden. Daraufhin schickte man ihm die Bulle des Papstes mit der Bannesdrohung, in der auch einige seiner Aussagen teils als häretisch, teils als weniger beleidigend verurteilt wurden. Luther antwortete, indem er die päpstliche Bulle und das kanonische Gesetzbuch verbrannte, ja seinerseits den Bann gegen den Papst aussprach und ihn als Antichristus bezeichnete. In dieser Phase nahm seine Kritik an der katholischen Kirche an Heftigkeit zu und erweiterte sich auch inhaltlich. Luthers Widerstand hatte den endgültigen Bannfluch des Papstes

* Dr. Kauko Pirinen ist Emeritus-Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist früher in finnischer Sprache in *Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift* 1984, 69—81, erschienen.

zur Folge. Darin wurden keine neuen Begründungen aufgeführt, sondern nur auf seine andauernde Widerspenstigkeit hingewiesen.

Wenn also Luther durch den Bannfluch von der katholischen Kirche exkommuniziert wurde, so machte er auch seinerseits die Trennung deutlich. Die heftige Polemik Luthers, die bis zu seinem Lebensende anhielt, vertiefte den Konflikt. Die Gründung einer neuen Kirche war jedoch noch lange nicht seine Absicht. Nach dem Bauernkrieg in Deutschland war er geradezu gezwungen, die Verhältnisse in den Gemeinden zu regeln, aber noch im Augsburgischen Bekenntnis spricht man von »unseren Gemeinden«, nicht von einer Kirche. Die Spaltung der westlichen Christenheit sah man damals noch nicht als endgültig an.

Luther selbst lehnte es ab, daß seine Anhänger und seine Kirche lutherisch genannt wurden. Darüber sprach er schon 1522 so: »Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heyssen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreutzigt.»¹

Die Trennung wurde dadurch noch vertieft, daß sich Luther und seine Anhänger in vielen Punkten ihrer Lehre in eine andere Richtung entwickelten als die traditionelle Lehre der katholischen Kirche. Nach Luthers eigenen Worten war dabei die Einsicht entscheidend, daß Rechtfertigung eine Gabe Gottes an den Gläubigen ist und nichts, was dieser selbst erfüllen und vollbringen müsse. In den zu den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche gehörenden Schmalkaldischen Artikeln erklärt Luther, dies sei ein Hauptartikel, auf den nicht verzichtet werden kann, »denn auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt Lehren und leben«.² Demnach folgt aus der Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben auch das, was Luther über die Kirche lehrt. Die zweite Schlüssellehre ist das Schriftprinzip. Was dem Wort Gottes widerspricht, wird verbannt und abgelehnt, unbeachtet dessen, welche Art von Tradition oder kirchliche Autorität sich dahinter verbirgt. Diese Bestrebung wurde dadurch gestärkt, daß damit nach Luthers Ansicht die ursprüngliche Ordnung der Kirche wiederhergestellt werden konnte.

Luther war nicht der Meinung, mit dieser Tätigkeit gegen die Kirche zu kämpfen. Im Jahre 1520, in dem er seine großen Reformschriften veröffentlichte, in denen er recht radikale Änderungen für die Ordnung

¹ WA 8; 685, 6—7 (Eine treue Vermahnung zu allen Christen).

² AS II 1:5 (BSLK, 416).

und Praxis der Kirche vorschlug, schrieb er in seiner Rede Von den guten Werken bei der Erklärung des Vierten Gebots so: »Das ander werck disses gebottis ist Ehren unnd gehorsam sein der geistlichenn Mutter, der heyligen Christlichen kirchen, der geistlichen gewalt, was sie gebeut, vorpeut, setzt, ordent, bannet, loszet, das wir uns darnach richten, unnd wie wir leypliche eltern ehren, furchten unnd liebenn, szo auch geistliche ubirkeit, lassen sie recht habenn in allen dingen, die nit wider die ersten drey gebot sein.»³

Die Grenze wird also von der apostolischen Regel gesetzt: »Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen.» (Apg 5: 29.) Dies gab Luther die Berechtigung und die Kraft, Widerstand zu leisten, wenn er der Ansicht war, daß von Christen etwas verlangt wurde, was im Widerspruch zur Heiligen Schrift stand oder daß den Christen neue Bürden auferlegt wurden, die nicht auf Gottes Geboten beruhten.

Schon in der Anfangsphase des Ablaßstreites kam Luther mit der juridisch-hierarchischen Kirchenauffassung der katholischen Kirche in Konflikt, die darin gipfelte, daß gegenüber dem Papst als Haupt der Kirche unbedingter Gehorsam gefordert und jeder, der seine Autorität und Entscheidungen ablehnte, als Häretiker gebranntmarkt wurde. Einer der ersten Gegner Luthers, *Sylvester Prierias*, definierte diese Kirchenauffassung so: »Die universelle Kirche ist wesentlich (essentialiter) die Versammlung aller Christgläubigen zum göttlichen Kultus; die universelle Kirche aber ist in der Tat (virtualiter) die römische Kirche, das Haupt aller Kirchen, und der Papst. Der römischen Kirche ist repräsentativ das Kardinalskolleg; in der Tat aber der Papst, der das Haupt der Kirche ist, in anderer Weise als Christus.»⁴

Die Fülle der Macht der Kirche konzentrierte sich also auf den Papst. Auch diese Kirchenauffassung beruhte jedoch auf dem Gedanken, die Kirche sei ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft der Christen. Hier hakte Luther ein. Er sprach von der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen (*communio sanctorum*), indem er die Worte des Glaubensbekenntnisses so auslegte, daß sie gerade eine Gemeinschaft von Menschen bedeuteten, und als Objekt des Glaubens; er stellte sie sogar mit dem Reich Gottes gleich. Von diesen Ausgangspunkten aus

³ WA 6; 255, 18—23.

⁴ Zitat: *Carl Axel Aurelius*, *Verborgene Kirche* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, NF 4), Hannover 1983, 22.

konnte er schon in seiner Disputation mit Kardinal *Cajetanus* in Augsburg erklären, daß er »die neue römische Monarchie unserer Zeit« weder leugnen noch sich ihr widersetzen wolle, dagegen den Gedanken, die Kirche Christi sei an eine bestimmte Zeit und an einen Ort gebunden, und damit die Forderung, keiner könne ein Christ sein, ohne sich dem römischen Papst und seinen Dekreten unterzuordnen, als schriftwidrig und unsinnig ablehne.⁵ Bei der Leipziger Disputation im darauffolgenden Jahr bestritt er die Forderung nach einer örtlichen Gebundenheit, indem er sagte, die römische Kirche habe ihren Ursprung in der Kirche von Jerusalem, welche in der Tat die Mutter aller Kirchen sei.⁶ Dies bedeute nicht die Entdeckung einer neuen örtlichen Gebundenheit, sondern wolle darauf hinaus, daß die Kirche nicht aufgrund der göttlichen Autorität an einen Sitz oder dessen Inhaber gebunden sei. Die Anschauung, der Papst sei ein Vertreter Christi, widerlegt Luther, indem er erklärt, der lebendige Christus sei weiterhin Herr der Kirche und benötige keinen Vertreter.⁷

Im Jahre 1520 bestreitet Luther in seinem bedeutenden Werk *Von dem Papsttum zu Rom* die Behauptung seines Gegners *Alveld*, nach der die Kirche, wie jede andere Gemeinschaft auch, einen monarchistischen Leiter haben sollte. Nach Luthers Auffassung ist die Kirche kein sichtbares Reich wie die anderen Reiche.⁸

Luther muß in diesem Zusammenhang von »zwo Kirchen« reden, von denen die eine körperlich und sichtbar, die andere geistlich und unsichtbar ist. In Wirklichkeit meint er jedoch die zwei verschiedenen Seiten derselben Kirche und will nur betonen, daß die Grenzen der geistlichen und der weltlichen Kirche nicht zusammenfallen.⁹ Die von ihm gebrauchte Terminologie war nicht die bestmögliche, wenn es um die Frage ging, wer oder was die oberste Führungsgewalt und Autorität in der Kirche innehalt. Bald wurde ihm auch vorgeworfen, er träume von einem platonischen Staat, einer bloß eingebildeten Idee. Luther erwiderte, die Kirche könne zwar ohne Ort und Körper nicht existieren, aber, daß der Körper, d.h. die konkrete Kirchengemeinschaft und der Ort,

⁵ WA 2; 19, 37—20, 6.

⁶ WA 2; 258, 27—31.

⁷ WA 2; 257, 9—10.

⁸ WA 6; 300, 37—301, 2.

⁹ *Aurelius* 1983, 36—42.

nicht die Kirche und ihr eigentliches Wesen sei. Die Kirche könne zwar nicht ohne Menschen existieren, sie sei aber nicht an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Person gebunden, sondern es herrsche in dieser Beziehung Freiheit. *Melanchthon* mußte noch in der Verteidigung des Augsburgischen Bekenntnisses die Behauptung widerlegen, die Lutheraner sähen die Kirche nur als eine platonische Größe an.¹⁰

Auch Luther selbst hielt es für nötig, seine Kirchenauffassung genauer zu definieren, und zählte die Erkennungsmerkmale auf, an denen die Kirche in dieser Welt erkannt werden kann. Sie werden schon im Werk *Von dem Papsttum zu Rom vorgetragen*: »Die zeichenn, da bey man eusserlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist, sein die tauff, sacrament und das Evangelium, unnd nit Rom, disz odder der ort. Dan wo die tauff und Evangelium ist, da sol niemant zweyffeln, es sein heyligen da, und soltens gleich eytel kind in der wigen sein.»¹¹ Das Wort und die Sakramente bleiben also laut Luther nicht ohne Wirkung, denn es gibt in der Gemeinde immer zumindest einige wahre Christen. Dies macht die Kirche bereits heilig. Diese Aussage enthält den bereits im Augsburgischen Bekenntnis zum Ausdruck gebrachten Kern der lutherischen Kirchenlehre.

Luthers Auffassung über die Merkmale der Kirche war nicht an eine feste Formel gebunden. In seinen späteren Werken erwähnt er mehrere dieser Merkmale. In seinem wichtigen Werk über Konzile und Kirchen (1539) nennt er davon ganze sieben, von denen »Nöte und Verfolgungen« die letzten sind. Mit der reinen Verkündigung von Gottes Wort beginnend wird bei jedem Merkmal erwähnt, daß dort, wo dieses auftritt, die *Ecclesia sancta catholica*, das heilige christliche Volk, sei, unabhängig davon, wie wenig Mitglieder es habe. Im Bezug auf die kirchliche Ordnung muß erwähnt werden, daß nach dem Wort und den Sakramenten als fünftes Merkmal vom Volk Gottes angegeben wird, daß es Diener für die kirchlichen Ämter einweih und einberuft.

Als eine geistliche Größe ist die Kirche laut Luther heilig, gemeinsam und unteilbar. Diese Überzeugung äußert er 1528 in seinem persönlichen Bekenntnis, das eine der Hauptquellen des Augsburgischen Bekenntnisses ist, wie folgt: »Dem nach gleube ich, das eine heilige Christliche

¹⁰ WA 7; 720, 7—12 (Ad librum Ambrosii Catharini 1521); Apol. 7, 20 (BSLK, 238); *Aurelius* 1983, 43—47.

¹¹ WA 6; 301, 3—6.

kirche sey auff erden, das ist die gemeyne und zal odder versamlunge aller Christen ynn aller Welt, die einige braud Christi und sein geistlicher leib, des er auch das einige heubt ist und die Bisschove odder pfarrer nicht heubter noch herrn noch breudgame der selbigen sind, sondern diener, freunde — — Und die selbige Christenheit ist nicht allein unter der Römischen kirchen odder Papst, sondern ynn aller welt — — also unter Papst, Türcken, Persen, Tattern und allenthalben die Christenheit zurstrawet ist leiblich, aber versamlet geistlich ynn einem Euangeliu und glauben unter ein heubt, das Jesus Christus ist.»¹²

Im Großen Katechismus sagt Luther, diese heilige Schar lebe einträchtig in Liebe ohne Rotten und Spaltung.¹³

Luther bekennt sich also zu einer weltweiten, die ganze Christenheit umfassenden geistlichen Einheit, deren Oberhaupt Christus ist und die durch das Evangelium und den Glauben vereinigt ist. Sie ist nicht einförmig, sondern die Gaben sind vielfältig. Sie ist auch nicht äußerlich eine Einheit, sondern ein Volk von Christen, die sich an verschiedenen Orten treffen. Als solche ist sie zwar nicht unsichtbar, aber insofern verborgen, daß ihre Grenzen nicht genau bestimmt werden können. Luther hat gesagt: »Abscondita est Ecclesia, latent sancti.»¹⁴ Dies steht im Widerspruch zu der herrschenden katholischen Kirchenlehre, nach der die Kirche eine genau abgegrenzte juridische Größe war.

Nachdem Luther mit der Autorität des Papstes in Konflikt geraten war, stellte er bald fest, daß bis dahin nicht die ganze Christenheit die Primatforderung des Papstes anerkannt hatte und dies auch zu seiner Zeit nicht tat. Schon in den Resolutionen (1518) über den Ablaßstreit berief sich Luther darauf, daß der Herrschaftsbereich des römischen Papstes zur Zeit *Gregorius' des Großen* noch nicht alle Kirchen umfaßte, zumindest nicht die Kirche in Griechenland.¹⁵ Nach Luther kann es Christen auch außerhalb der Grenzen der organisierten Christenheit geben. Dies beweisen einige Bemerkungen in seinem Psalmkommentar (*Operationes in Psalinos*) 1519—1921. Er sagt, die Päpster würden den Christen verbieten, sich außerhalb des Machtbereiches des römischen Papstes aufzuhalten, obwohl sie sich noch nicht einmal ganz Europa

¹² WA 26; 506, 30—40.

¹³ GK 3, 51 (BSLK, 657).

¹⁴ WA 18; 652, 23 (De servo arbitrio 1525).

¹⁵ WA 1; 571, 16—18.

unterworfen hätten.¹⁶ Sie seien somit neue Donatisten, weil sie leugnen, es gäbe auch in Indien, Persien und Asien Christen.¹⁷ Mit dieser Behauptung will Luther die römische Kirche zu einer Sekte machen, da diese die weltweite Gemeinschaft der Christenheit nicht anerkennt.

Zugleich wird das Prinzip gebrochen, nach dem die Führungsposition in der Christenheit an einen besonders autoritären Bischofssitz gebunden sei. Anläßlich der Leipziger Disputation sagte Luther, daß, wenn alle Christen der Welt beschließen würden, den Bischof von Rom, Paris, Magdeburg oder eines anderen Ortes zum allerhöchsten der Bischöfe zu erklären, dieser von allen Christen als ihr höchster Monarch geehrt werden sollte. Deutlicher konnte wohl die Ansicht nicht zum Ausdruck gebracht werden, die Führungsposition des Papstes beruhe gänzlich auf menschlichem Recht. Sie sei nicht vom Pramat Petri abgeleitet und deshalb sei der Hauptort auch nicht notwendigerweise Rom. Etwas später sagte Luther, daß der Papst als Inhaber des Sitzes des Heiligen Petrus und als sein Nachfolger nicht der Träger der Schlüssel des Himmelreichs sei, sondern das von Christus an Petrus gemachte Versprechen (Mt. 16:18) »betreffte keine Person, weder den Papst noch die römische Kirche, sondern allein die Kirche, die im Geiste auf den Christus-Felsen gebaut worden ist«.¹⁸

Trotz den heftigen Vorwürfen, die Luther dem Papst machte, lehnte er jedoch den Gedanken nicht gänzlich ab, dieser könne aufgrund des menschlichen Rechts die Führungsposition innehaben. Noch spät, im Jahre 1531, in seinem großen Kommentar zum Galaterbrief versichert Luther, er sei bereit, den Papst auf Händen zu tragen, sogar seine Füße zu küssen, wenn dieser nur seine Auslegung der Rechtfertigungslehre anerkennt.¹⁹ In den Schmalkaldener Artikeln erwägt Luther die Notwendigkeit eines gemeinsamen Oberhauptes der Christenheit zur Vorbeugung gegen Gruppenbildung und Häresie. Diese Person sollte frei wählbar und abwählbar sein, und es sei auch nicht selbstverständlich, daß sie ihren Sitz in Rom hätte. Luther glaubt jedoch nicht, daß sich der Papst mit der Stellung eines solchen gewählten Oberhauptes

¹⁶ WA 5; 62, 27—31. Hängt zusammen mit Psalm 2:8: »So will ich dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum.»

¹⁷ WA 5; 547, 27—28. Hängt zusammen mit Psalm 19:5.

¹⁸ WA 2; 258, 38—259, 2. WA 7; 709, 25—28.

¹⁹ WA 40,1; 181, 11—13.

begnügen würde, und zuletzt nicht einmal, daß eine gemeinsame Hauptfigur dieser Art den erwarteten Nutzen bringen würde. Die sichtbare Form der Einheit der Christenheit, die für ihn empfehlenswert erscheint, ist ein synodaler Episkopatismus, die Eintracht der Kirchenleiter unter Christus, ihrem Oberhaupt.²⁰

Die Frage der Kirchenleitung blieb bei Luther eigentlich auch im Bezug auf die Ortskirche offen. In Deutschland kam es wegen der staatlichen Zersplitterung nicht zu einer Nationalkirche, sondern zu mehreren verwaltungsmäßig völlig getrennten Landeskirchen, die von den Fürsten und den Räten der Reichsstädte abhängig waren. Wie wir wissen, wurde die Nationalkirche in den nordischen Königreichen verwirklicht. Luther selbst hat ein Modell für eine Kirche dieser Art in seinem Werk *De institutionis ministris*, 1523, für die Böhmer Utraquisten, eine kleine Husitenkirche, entworfen. Er schlägt vor, mehrere Gemeinden sollten sich Bischöfe wählen, die unter sich einen zum Führer und Oberhaupt der Kirche ganzen Böhmens bestimmten.²¹ Luthers Plan zeigt, daß für ihn das Amt unbedingt zur kirchlichen Ordnung gehört und er hoffte, die traditionelle Hierarchie bis auf die Bischofs- und Erzbischofsstufen beibehalten zu können. Dies gelang nur örtlich, beständig und in vollem Umfang nur in Schweden-Finnland.

In der Disputation über die Führungsposition des Papstes wird auch die Ostkirche erwähnt, die zu jener Zeit ein isoliertes Dasein führte und nicht aktiv zu der Reformationskrise beitrug. Bei der Leipziger Disputation setzte Luther der Primatforderung die schon früher von ihm gemachte Beobachtung entgegen, die Führungsposition des römischen Sitzes betreffe, auch historisch, nur die Westkirche, während die griechische Kirche diese nie anerkannt habe und die Kirchen des Ostens nie eine Bestätigung ihrer Bischöfe durch Rom beantragt hätten; trotzdem würden diese Kirchen nicht als häretisch angesehen. Dazu erwiderte sein Gegner, *Johann Eck*, die Griechen seien wegen der Aufgabe Roms sowohl Rebellen und Schismatiker (Sektierer) als auch Häretiker. Sie seien früher sehr gelehrte und gute Christen gewesen, hätten aber durch ihren Stolz und ihre Abwendung von Rom sowohl den Glauben als auch das Reich verloren. Diese Behauptung lehnte Luther als infame Ungerechtigkeit und Beleidigung der Märtyrer und Heiligen der

²⁰ AS II 4:7–8 (BSLK, 429–430).

²¹ WA 12; 194, 14–20.

Ostkirche ab. Er erklärte sogar, daß die Ostkirche die bessere Hälfte der allgemeinen Kirche (»meliorem partem universalis ecclesiae») sei.²²

Luther brachte bei dieser Disputation auch das Argument hervor, daß es auch unter den Türken, Persern, Indern und Skythern Christen gäbe, die noch nie im Herrschaftsbereich des Papstes gewesen seien.²³ Er hatte ebenso eine Vorstellung davon, daß es auch außerhalb der Grenzen der organisierten Christenheit christliche Gruppen gab.

Dieselbe Argumentation wiederholt sich in der Schrift *Von dem Papsttum zu Rom*. Luther fragt darin, ob man eine Auffassung als christlich und richtig ansehen könne, nach der die Christen in der ganzen Welt, die die Führungsposition von Rom nicht anerkennen, als Häretiker und Abtrünnige anzusehen seien, obwohl sie mit uns dieselbe Taufe, daselbe Sakrament, Evangelium und all die anderen Glaubensartikel teilen. Als solche Christen benennt er Moskauer, Weißrussen, Griechen, Böhmen und Einwohner vieler anderer großer Länder.²⁴ Die Erwähnung der gegen die Führung der westlichen Kirche rebellierenden Böhmen neben den orthodoxen Ländern zeigt, daß die Ablehnung des päpstlichen Primats in diesem Zusammenhang der gemeinsame Faktor war, der ihm diese Christen näher brachte.

Dieser Punkt war für Luther so wichtig, daß er dauernd darauf zurückkam. Noch in den Schmalkaldischen Artikeln wird gesagt, daß die heilige Kirche mindestens 500 Jahre ohne Papst existiert habe und die griechische Kirche und viele anderssprachige Kirchen bis dahin dem Papstsitz nicht unterordnet gewesen seien und dies auch in diesem Moment nicht seien.²⁵ Damit wird also die Stellung der Ostkirche in einer der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche namentlich erwähnt.

Luthers Bezugnahme auf die Griechen ging nicht ausschließlich von diesem einen Gesichtspunkt aus. In einem Brief hat er u.a. zum Ausdruck gebracht, daß diese seit Jahrhunderten das Abendmahl in beider Gestalt empfangen hätten und dies weiterhin täten.²⁶ Er weist auch auf die Differenzen in den Fegefeuerlehren der Griechen und der

²² WA 2; 259, 2—4 & 265, 39—266, 7 & 273, 25—28 & 280, 4—8 & 285, 16—21 & 286, 6—7.

²³ WABR 1; 353, 36—39, 43—45 (an Spalatin 24. 2. 1519).

²⁴ WA 6; 322, 30—36.

²⁵ AS II 4:4 (BSLK, 428).

²⁶ WABR 5; 590, 26—28 (an Lazarus Spengler 28. 8. 1530).

lateinischen Kirche hin und lobt den Verstand der Griechen, der sich vor allem darin zeige, daß diese das Zölibat der Geistlichen nicht anerkannt hatten.²⁷

Luther hatte jedoch keinen direkten Kontakt zur Ostkirche, sondern seine Kenntnisse darüber stammten hauptsächlich aus Büchern. Auch von den Kirchenvätern kannte er die Lateinischen weitaus besser als die Griechischen. Von den letzteren schätzte er vor allem *Athanasius*.

Von den Kirchen der östlichen Christenheit war die unter türkischer Herrschaft lebende griechische Kirche für Luther am besten einsehbar. Er schätzte diese und betonte, der Untergang des Kaiserreiches bedeute keineswegs den Untergang der Kirche. Einmal äußerte er jedoch den Verdacht, die griechische Kirche sei unter mohammedanische Herrschaft geraten, weil trotz ihrer vielen Gelehrten und ihres frommen Kirchenvolkes die Predigt von Christus verstummt sei.²⁸

Über die russische Kirche hatte Luther keine unmittelbaren Kenntnisse. In seiner Schrift *Von dem Papsttum zu Rom* (1529) erzählt er jedoch eine Geschichte, nach der die Russen die Herrschaft des Papstes deshalb abgelehnt hätten, weil dieser von ihnen hohe Steuern verlangte.²⁹ Dies ist offensichtlich eine Variante der Geschichten, die über die Bekehrung der Russen zum Christentum erzählt werden.

Luther hielt an der Lehre der alten Kirche fest, vor allem an ihrer Dreieinigkeitslehre und Christologie, weil er der Ansicht war, diese gäbe die neutestamentliche Tradition richtig wieder. Sein bereits erwähntes persönliches Bekenntnis aus dem Jahre 1528 und auf dessen Grundlage das spätere Augsburgische Bekenntnis beginnen mit der Annahme gerade dieser altkirchlichen Lehren. Die Bekenntnisse der Kirche kannte und anerkannte Luther im Sinne der Tradition der Westkirche, und als solche wurden sie später auch in die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche übernommen.³⁰

Luther legte darüberhinaus Wert auf die Konzile der alten Kirche gerade aus dem Grund, weil sie die neutestamentliche Lehre über die

²⁷ WABR 1; 554, 37—40 (an Spalatin 7. 11. 1519). WABR 11; 133, 49—50 (an Georg Fürst von Anhalt 10. 6. 1545). WABR 12; 23, 4—5 (eine Vorrede 1520).

²⁸ WA 41; 196, 17—21 (Auslegung des 110. Psalms 1539).

²⁹ WA 6; 322, 30—36.

³⁰ Georg Kretschmar, Luther und das altkirchliche Dogma, Una Sancta 1982, 293—303.

heilige Dreieinigkeit und die NATUREN Christi bewahrt und zur Sprache gebracht hatten. Gerade darin lag seiner Meinung nach die Aufgabe der Konzile: Die Bekanntgabe und die Verteidigung der biblischen Lehre gegen aufgetretene Häresien, nicht dagegen die Erfindung von neuen Lehren, was er den Konzilen der römischen Kirche vorwarf. Aus diesem Grund kam den vier ersten Konzilen eine besondere Bedeutung zu.

Dies erklärte Luther wie folgt: Das erste, das sog. Nicaenum, hatte die Gottheit Christi gegen *Arius*, das zweite, das Konzil zu Konstantinopel, die Gottheit des Heiligen Geistes gegen *Macedonius*, das dritte, das Konzil zu Ephesus, die eine Person Christi gegen *Nestorius* und das vierte, das Chalcedoner Konzil, die zwei NATUREN Christi gegen *Eutyches* verteidigt. Luther wollte sich der in diesen Hauptkonzilen verteidigten Lehre der Bibel und der alten Kirche anschließen. Dagegen hielt er die anderen, kanonischen Entscheidungen der Konzile nicht für dauerhaft bindend.³¹

Bereits in den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhunderts mußte sich Luther auch Gegnern aus den eigenen Reihen der Reformation erwehren, teils solchen, die seine Schüler oder Kollegen gewesen waren, teils solchen, die, von seinem Beispiel angefeuert, ihre eigensinnigen Auslegungen über den Inhalt des Glaubens hervorbrachten mit dem Hinweis auf das Recht zur Bibelauslegung, die Luther einem jeden Christen zusprach. Da sich Luther manchmal diesen Auslegungen und ihren Anwendungen streng widersetzte, sah man hierin von katholischer Seite eine Krise von Luthers Bibelprinzip: Luther war nicht bereit, anderen dasselbe Recht auf die Bibelauslegung zuzusprechen, das er sich selbst genommen hatte. Luther sah die Situation anders. Von seinem Prinzip der Klarheit der Bibel ausgehend, konnte er den Gedanken nicht akzeptieren, daß verschiedene Auslegungen der zentralen Glaubensfragen gleichermaßen gerechtfertigt waren. Er stempelte seine Gegner als »Enthusiasten« ab. Er wollte damit sagen, daß ihre Bibelauslegung nicht diszipliniert, sondern von eigenen Einfällen geleitet war. Die Erfahrungen mit den Enthusiasten hatten Einfluß darauf, daß Luther bei der Abwägung der Bedeutung von Geist und Buchstaben bei der Bibelauslegung mehr denn je Wert auf eine buchstäbliche Auslegung

³¹ WA 50; 605, 15—20. Georges Tavard, Welche Elementen bestimmen die Ökumenität eines Konzils, Concilium 1983, 513—514.

legte. Die Unruhen, die durch Enthusiasten hervorgerufen wurden, brachten ihn dazu, die Bedeutung des Gesetzes im Leben eines Christen sowie die Autorität des Geistlichen in der Gemeinde deutlicher zu betonen, stärker als es die Lehre über das allgemeine Priestertum aller Christen vorausgesetzt hätte.

Die strenge Ablehnung der Täuferbewegung, die sogar im Augsburgischen Bekenntnis erwähnt wird (CA 16,3), beruht teilweise darauf, daß sich einige Zweige dieser Bewegung als gesellschaftlich gefährlich erwiesen hatten.

Die Distanzierung Luthers von *Zwingli* und der Schweizer Reformation war insofern anders geartet, als Zwingli nicht zum Enthusiast abgestempelt werden kann, obwohl seine Bibelauslegung aus Luthers Sicht zu frei war. Im Grunde geht es bei diesem Streit um verschiedene Christologien, die zu verschiedenen Sakramentenlehren führten. Dies zeigt, wie ernst es Luther mit der altkirchlichen Christologie meinte.

Luthers eigene Meinung über seine Gegner war, daß sich diese sowohl rechts als links im Grunde ähnlich waren. Weder die Enthusiasten noch die Päpstler gaben sich damit zufrieden, daß der Mensch sündig ist und allein durch Gnade gerechtfertigt wird, sondern beide trugen ihre eigenen guten Taten zur Schau. Der Gegner war somit der alte Adam. Diese Ansicht wird in den Schmalkaldischen Artikeln kundgetan, in denen der Enthusiasmus zum Ursprung und Triebkraft aller Häresie, auch des Papismus und des Mohammedanismus, erklärt wird.³²

Den kategorischen Aussagen können jedoch andere gegenübergestellt werden, in denen Luther das gemeinsame Erbe der Christenheit, das ihm gerade die Papstkirche vermittelt hatte, anerkennt. Dies scheint Luther nach dem Auftritt der Enthusiasten klargeworden zu sein. Er führt im Jahre 1528 als durch das Papsttum überliefertes christliches Gut die rechte Heilige Schrift, die rechte Taufe, das rechte Altarsakrament, die rechten Schlüssel zur Sündenvergebung, das rechte Predigtamt und den rechten Katechismus, zu dem u.a. das Vaterunser, die zehn Gebote und die Glaubensartikel gehören, auf.³³ Dies erkennt Luther auch später der Mutterkirche an, u.a. noch 1542 in seinem streng antipäpstlichen Werk *Wider Hans Worst*.³⁴

³² AS III 8:3—6 (BSLK, 453—454).

³³ WA 26; 147, 13—20 (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn).

³⁴ WA 51; 501, 20—25 & 518, 23—26.

Diese Anerkennung bedeutete jedoch nicht, daß Luther die Rückkehr in die Papstkirche für möglich gehalten hätte. Schon in der Zeit, in der die Schmalkaldischen Artikel geschrieben wurden, erachtete er die Trennung als endgültig. Beim Messeartikel drückte er dies deutlich aus: »Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widereinander.«³⁵ Dieses Urteil können die Lutheraner unserer Zeit kaum noch als bindend ansehen, denn gerade in der Abendmahlfrage ist zwischen den Kirchen eine weitreichende Einstimmigkeit erreicht.

Luther kann, um einen zeitgemäßen Ausdruck zu gebrauchen, insofern als ökumenisch gesinnt beschrieben werden, als er die Einheit der christlichen Kirche als eine geistliche Größe anerkennt. Darauf folgt auch die Anerkennung der Kontinuität der Kirche. Er will keineswegs die Kirche von Grund auf neu gestalten, sondern auf der Grundlage der kirchlichen Tradition weiterentwickeln, obgleich er dabei vieles zurückweist, was seiner Meinung nach verdreht worden war, und die Rückkehr zum ursprünglichen, apostolischen Erbe der Kirche anstrebt. Die praktische Folge seiner Kirchenauffassung ist die Anerkennung dessen, daß es in jeder Kirche lebendige Christen gibt. Voraussetzung ist nicht, daß das Wort Gottes immer unverfälscht verkündet wird, sondern auch dort, wo es nur mangelhaft oder verdunkelt dargeboten wird, die Saat des Wortes und die Teilhaftigkeit an den Sakramenten genügen, wahre Christen zu schaffen.

II.

Die von Luther eingeleitete Reformationsbewegung führte zur Zersplitterung der westlichen Kirche, die sich nicht nur auf den Austritt von Luthers Anhängern aus der katholischen Kirche begrenzte, sondern zur Entstehung verschiedener Kirchenformationen innerhalb der Reformation führte. Innerhalb des Luthertums wurde Luther schon in der spätreformatorischen Zeit und später während der Orthodoxie als mit besonderen Gaben beschenkter Glaubensheld angesehen, als eine Art lutherischer Kirchenvater, dessen Autorität sogar das Hauptbekenntnis des Luthertums als dessen vertrauenswürdigster Interpret überstieg.¹ Auch wenn sich die Bewertung seitdem geändert hat, kann man sich das

³⁵ AS II 2:10 (BSLK, 419).

¹ FC, Vorwort und SD 3:34 (BSLK, 742, 835, 983).

Luthertum ohne Luther nicht vorstellen, und Luthers Einfluß ist auch in den anderen reformatorischen Kirchen, mal deutlicher, mal weniger deutlich spürbar. Man hat gesagt, daß ihn einige — hiermit ist in erster Linie die reformierte Kirche gemeint — 90-prozentig, einige radikale Bewegungen nur 10-prozentig annähmen.² In jedem Fall ist Luther im heutigen ökumenischen Dialog ein lebendiger Partner insofern, daß das, was über ihn gesagt wird, die Gesamtsituation beeinflußt und dadurch alle berührt, auch die, die ein entferntes Verhältnis zu Luther und Luthertum haben. Allein wegen des historischen Erbes ist jedoch die katholische Kirche die Gegenpartei, deren Stellungnahmen eine andere Bedeutung haben. Daher beginne ich mit ihr meine Übersicht über die heutige Situation.

Da Luther den Papst als Antichristum bezeichnete, der sich über Christus stellt und sich ihm widersetzt, wie in den Schmalkaldischen Artikeln gesagt wird,³ ist es nicht verwunderlich, daß Luther seinerseits für die katholische Kirche traditionell der Erzhäretiker war. Das sich von der Reformationszeit vermittelnde und von der katholischen Polemik geprägte Lutherbild blieb bis Anfang dieses Jahrhunderts bestehen. Die Wende trat jedoch bereits in den letzten Kriegsjahren ein, bevor sich die ökumenische Aufgeschlossenheit innerhalb der katholischen Kirche durchsetzte. Dies kann nicht allein dadurch erklärt werden, daß der Kirchenkampf in Deutschland die Kirchen einander näher brachte, denn die Wurzeln sind schon früher erkennbar.

Die ökumenische Ära in der Lutherforschung wurde von dem deutschen Kirchenhistoriker *Joseph Lortz* mit seinem 1939—40 erschienenen Werk »Die Reformation in Deutschland« begonnen. Allein bezüglich des Hintergrunds weicht das von Lortz gezeichnete Bild vom Traditionellen dadurch ab, daß er die Schwächen der spätmittelalterlichen katholischen Kirche zugibt, welche die von Luther geübte Kritik teilweise berechtigen und ihre ungeheure Durchschlagskraft erklären. Lortz hielt die Unsicherheit in religiösen Fragen als den eigentlichen Fehler der Kirche, die sich vor allem im geringen Respekt vor dem päpstlichen Primat sowie darin zeigt, daß die theologische Richtung — der Occamismus — in der Luther seine theologische Ausbildung erhalten hatte,

² Per Lönning, Die ökumenische Erschließung Luthers, Ökumenische Rundschau 1982, 291—292.

³ AS II 4:10 (BSLK, 430).

hauptsächlich in ihrem Verständnis von Gott von der katholischen Lehre abwich und zum Individualismus neigte. Am gewichtigsten ist jedoch die Bewertung der Persönlichkeit Luthers. In seiner Kritik der Person Luthers wiederholt Lortz zum großen Teil, was in früherer katholischer Forschung gesagt worden ist, und erklärt anhand dessen die Schwächen, die er in der Theologie Luthers sieht. Zu diesen gehört die Gefühlsmäßigkeit, die Luthers Theologie erlebnishaft machte, eine überquellende Masslosigkeit, die sich oft in Paradoxen ausdrückte, und vor allem die Subjektivität, die Luthers größte Schwäche war.

Lortz ist der Meinung, daß Luther nicht einmal der Bibel richtig zuzuhören vermochte; er war nicht »Vollhörer der Bibel«, sondern wählte nach Belieben aus. Diese Kritik wird durch die Anerkennung ausgewogen, daß Luther eine religiöse Persönlichkeit, *homo religiosus*, ein großer Beter und ein ernster Kämpfer im Glauben gewesen sei.

Theologisch gesehen ist das Bemerkenswerteste im neuen Lutherbild Lortz', daß dieser die Ansicht vertritt, die Glaubensrechtfertigungslehre Luthers sei aus katholischer Sicht akzeptabel. Lortz ist der Meinung, daß Luther in sich selbst einen Katholizismus niederrang, der nicht katholisch war, und dessen Rechtfertigungslehre falsch war, da sie die Möglichkeiten des Menschen zu stark hervorhob. Im Glaubensrechtfertigungsprinzip fand Luther unversehens das alte katholische Prinzip, das er z.B. bei *Thomas von Aquin* in der Auslegung desselben Bibelverses (Röm 1:17) hätte finden können, an dem er selbst seine reformatorische Entdeckung machte. In seiner Subjektivität und Einseitigkeit verfiel Luther zwar der Häresie, aber ungeachtet dessen beinhaltete seine Theologie vieles vom katholischen Erben.⁴

Das neue Lutherbild, das Lortz vortrug, war bis in die 50er Jahre für die katholische Kirche schwer annehmbar. Einer der führenden evangelischen Lutherforscher, *Heinrich Bornkamm*, seinerseits war der

⁴ Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland 1, 3. Aufl, Freiburg i. Br. 1948, 381—437. Lortz' vorkonziliale Einschätzung Luthers ist auch aus seinem Werk Die Reformation als religiöses Anliegen heute ersichtlich, Trier 1948, 110—156. Schon Walther von Loewenich stellt in seinem Artikel Evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart, Lutherjahrbuch 1967, 67, fest, daß Lortz oft beim Tadeln Lob ausspricht und umgekehrt. Im Nachwort (Lortz, Luther und der Papst) zur neuesten, 6. Auflage des Buches von Lortz (Freiburg i.Br. 1982) erzählt Peter Manns von der Entstehung des Werkes und betrachtet es von der heutigen Situation der Forschung und Ökumene aus.

Ansicht, daß Lortz' Auslegung eine ernstere Herausforderung als die frühere Kritik bedeutete, da sie sich mit dem Kern von Luthers Theologie befaßte.⁵ Gerade Lortz hat jedoch einen zentralen Einfluß auf die neue Anerkennung Luthers gehabt, die in der katholischen Kirche mit der ökumenischen Welle des zweiten vatikanischen Konzils aufflammte. Andererseits trug diese Welle auch Lortz weiter. In seinen späteren Schriften hat er seine Kritik an Luther als Bibelzuhörer teilweise entschärft und gesagt, daß Luther viel katholischer gewesen sei als er geglaubt habe.⁶ Bezeichnend für das Lutherbild von Lortz ist, daß er das von Luther bewahrte katholische Erbe entdeckt und nachgewiesen hat.

Lortz formulierte seine Ansicht darüber, indem er meinte, nur dann, wenn Luther und die evangelische Lehre Katholisches und die katholische Evangelisches enthalten, könne Lutherisches in der katholischen Lehre und in der Kirche seinen legalen Platz einnehmen.⁷ Diese Suche nach dem katholischen Erbe hat man später als das beschränkende Element in der Methode von Lortz angesehen. Sie wurde damit charakterisiert, daß bei Luther für die katholische Kirche die für ihre Tradition geeigneten Elemente ausgesucht und somit ein »katholischer Luther« integriert wird, während die übrige Botschaft Luthers als Häresie abgestempelt wird.⁸

Das zweite vatikanische Konzil bedeutete eine entscheidende Wende in der Einstellung der katholischen Kirche anderen Kirchen gegenüber. Auch die Protestanten wurden nicht mehr als Häretiker, sondern als getrennte Brüder und ihre Kirchen als kirchliche Gemeinschaften — jedoch nicht als Kirchen — angesehen. Indem das Konzil die Kirche als das Volk Gottes ansah, gab es die einseitig institutionale Kirchenauffas-

⁵ Werner Beyna, Das moderne katholische Lutherbild (Koinonia 7), Essen 1968, 97.

⁶ Joseph Lortz, Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur, Reformata reformanda (Festgabe für Hubert Jedin, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 1:1), Münster 1965, 211; Joseph Lortz, Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 27/28), Münster 1968, 12.

⁷ Lortz 1965, 31.

⁸ Von Loewenich 1967, 85—88; Otto Hermann Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben (Quaestiones disputatae 97), Freiburg i.Br. 1982, 45—46, 109—110 (weiteres Zitat Pesch 1982 a).

sung auf. Auch die katholische Kirche ist nicht mehr der Ansicht, die Grenzen der Kirche verliefen dort, wo die Grenzen ihrer Institutionen sind, sondern gibt zu, daß der Heilige Geist auch außerhalb dieser tätig ist. Im Konzil wurde nicht namentlich zu Luther Stellung genommen, inhaltlich jedoch fand seine Theologie sogar häufige Erwähnung. Wenn die Kirche zugibt, als eine menschliche Gemeinschaft ständig reformbedürftig zu sein, kann auch die von Luther seinerzeit hervorgebrachte Reformforderung anders als früher gehört werden.⁹ Es ist sogar gesagt worden, Luther sei ein unsichtbarer Gast des Konzils gewesen. Viele im Bezug auf das Gottesdienstleben verwirklichte Reformen gehen u.a. in die von Luther gezeigte Richtung.

Der katholische Forscher *Albert Brandenburg* hat das Verhältnis der Bestrebungen Luthers zu den vom Konzil verwirklichten Erneuerungen damit ausgedrückt, daß Luther hier sein Konzil bekommen habe. Dies kann im engeren Sinne so verstanden werden, als sollten die Lutheraner jetzt nicht mehr gegen die katholische Kirche einzuwenden haben, doch das umfaßt die Feststellung nur zum Teil. Brandenburg sagt positiv, daß Luther auch für die nachkonzilische katholische Kirche insbesondere in drei Punkten ein »Rufer zum Evangelium» sei. Diese sind: Die Erstrangigkeit der Verkündigung, die Kreuzestheologie und die Lehre über den verborgenen Gott. Die Behauptung, Luther habe der Botschaft des Evangeliums nicht voll zugehört, weist Brandenburg so zurück: »Die Wucht der Worte des Evangeliums ist uns zweifellos gewichtiger als die Leugnung der einen oder anderen Teillehre oder auch die Unvollständigkeit einer Ekklesiologie. Bei der Verkündigung in Macht geht es unmittelbar um den Auftrag Christi, beim 'Auslassen' muß die Frage theologischer Diskutabilität in jedem Fall gestellt werden.»¹⁰

In der katholischen Kirche entstand nach dem zweiten Konzil Uneinigkeit darüber, wieweit man auf dem eingeschlagenen Weg der Reformen gehen sollte. Mutige Reformen schienen eine Autoritätskrise zur Folge zu haben, und so wurde deren Geschwindigkeit vermindert. Man hat sogar von einer nachkonzilischen Restaurationsphase gespro-

⁹ *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 151—153, 217—221 (weiteres Zitat Pesch 1982 b); *Heinrich Fries*, Luther und die Ökumene heute, Ökumenische Rundschau 1983, 420—432.

¹⁰ *Albert Brandenburg*, Die Zukunft des Martin Luther, Kassel 1977, 43—45, 65—66.

chen.¹¹ In dieser Zeit war es nicht ohne Bedeutung, auf welche Weise Luthers Aufruf zur Erneuerung gehört wurde. Hier wurden zwei Modelle der ökumenischen Annäherung vorgeschlagen. Das eine war, das katholische Erbe Luthers nach dem Muster von Lortz herauszufiltern und »einen katholischen Luther» in die alte Mutterkirche zu integrieren. Das zweite war mutiger: Man mußte dem gesamten Luther zuhören, auch dem, was in seiner Botschaft schmerzlich war.

Damit ist ein wissenschaftlicher Streit verbunden, der zwischen zwei katholischen Forschergruppen seit bald 20 Jahren geführt wird und dessen Ende noch nicht abzusehen ist. Er begann in Finnland, allerdings ohne unser Zutun. Zu der in Järvenpää 1966 gehaltenen internationalen Versammlung der Lutherforscher hatte der Lutherische Weltbund erstmals auch katholische Forscher eingeladen. Gemäß der Erzählung eines Teilnehmers wußten diese damals noch so wenig voneinander, daß sie sich erst hier kennenlernen und zum erstenmal einen Streit kosteten. Die zwei Schulen waren die katholischen Kirchenhistoriker, die aus dem von Lortz geleiteten Mainzer Institut für Geschichte kamen, und die Systematiker aus der Schule des Münchener *Heinrich Fries*. Der zur Münchener Gruppe gehörende *Otto Hermann Pesch* veröffentlichte nach der Versammlung einige Rapporte über die katholische Lutherforschung, über die sich ein Schüler von Lortz, *Peter Manns*, als Vertreter seiner Richtung so ärgerte, daß er sie mit einem ganzen Buch beantwortete. Als Beleidigung seines Meisters sah Manns die Ansicht von Pesch an, die katholische Lutherforschung sei nun von kirchengeschichtlich-biographischen Fragestellungen zu Sachfragen, d.h. zur Theologie Luthers, übergegangen. Es ging jedoch um mehr.

Pesch hatte erklärt, es sollte angestrebt werden, hinter den einzelnen Aussagen Luthers nach den Grundstrukturen seines theologischen Denkens mit der Bereitschaft zu suchen, auch vom »häretischen« Luther zu lernen. Die Methode war insofern »mehrgleisig«, da man nicht nur eine historische Klärung vom Verhältnis Luthers zur katholischen Lehre seiner Zeit anstrebe, sondern zugleich ein Dialog mit der modernen evangelischen Lutherforschung führen wollte. Diese Methode hielt Manns für wissenschaftlich fragwürdig, und nicht ganz ohne Grund, denn ihr bisheriges Musterbeispiel, die Dissertation Branden-

¹¹ Pesch 1982 a, 25—28.

burgs, hing so deutlich am Gängelband der hermeneutischen Worttheologie *Gerhard Ebelings*, daß man mit Recht fragen konnte, wen von beiden Brandenburg eigentlich gefunden hatte, Luther oder Ebeling. Die tiefsten Zweifel Manns waren theologischer Natur. Er war der Meinung, daß die von den Systematikern angewandte ökumenische Methode zur Beiseitelegung der Wahrheitsfrage und zuletzt zum vollen Relativismus führen werde. Diese Behauptung beinhaltete eine Verteidigung der katholischen Lehre in der Art, daß Manns der Gedanke von Pesch befremdend vorkam, nach dem jetzt etwas katholisch sein konnte, das zu der Zeit Luthers und des Tridentinums nicht katholisch war. Das bedeutete auch eine Verteidigung des geschichtlichen Luthers insofern, daß Manns bezweifelte, ob Brandenburgs *Lutherus praesentissimus* ein systematisch durchdachter, moderner Luther, derselbe sein konnte wie der geschichtliche Luther.¹²

Damals wurde man noch von der Welle des Ökumenismus getragen, das Interesse an Luther war auch in der katholischen Kirche groß. Die positivste offizielle Stellungnahme war die Rede, die Kardinal *Jan Willebrands* bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970 hielt. Darin gab er zu, daß Luther eine tief religiöse Persönlichkeit gewesen sei, die ehrlich und aufopfernd die Botschaft des Evangeliums erforschte, und daß er, obwohl er gegen die römisch-katholische Kirche und den apostolischen Sitz kämpfte, in bedeutendem Maße das Erbe des alten katholischen Glaubens beibehalten habe. Vatikanum II. hatte viele von Luthers Forderungen verwirklicht und so einen besseren Ausdruck für viele Seiten des christlichen Glaubens und Lebens gefunden. Der von Luther betonte Glaube sei in der Sprache der katholischen Theologie dasselbe wie Liebe. So sei Luther »unser gemeinsamer Lehrer«, sagte Willebrands.¹³

Diese Stellungnahme hält sich im Rahmen von Lortz' Auffassung.

¹² *Otto Hermann Pesch*, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, Lutherische Rundschau 1966, 392—406; *Pesch* 1982 a, 95—140; *Peter Manns*, Lutherforschung heute (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 46), Wiesbaden 1967; *Peter Manns*, Katholische Lutherforschung in der Krise, Zur Lage der Lutherforschung heute (hg. v. *Peter Manns*) Wiesbaden 1982, 90—110.

¹³ Veröffentlicht: Lutherische Rundschau 1970, 447—460. Über die Aktion zur Aufhebung der Bulle: *Otto Hermann Pesch*, Der gegenwärtige Stand der Verständigung, Concilium 1976, 536—537; *Manns* 1982, 108—109.

Darin wird »der katholische Luther« integriert. Weiter ist die katholische Kirche nicht gewillt zu gehen. Dies wurde deutlich, als 1971, beim 400-Jahresjubiläum von Luthers Kirchenbann, beim Papst dessen Aufhebung beantragt wurde. *Erwin Iserloh*, der bedeutendste Kirchenhistoriker unter den Schülern von Lortz, bekam den Auftrag, zu erklären, warum dies nicht möglich ist. Die formelle Begründung war, daß die Aufhebung des Banns einer verstorbenen Person nicht mehr möglich sei. Der sachliche Grund war aber der, daß einige von Luthers Aussagen verurteilt worden waren und die Aufhebung dieses Urteils in den Gläubigen Unsicherheit darüber erwecken würde, was nun eigentlich die katholische Lehre sei. Auf das Gegenargument hin, die verurteilten Aussagen würden nicht mehr als häretisch angesehen, erklärte Iserloh, Luther habe in der Zeit zwischen dem Verbannungultimatum und der eigentlichen Verbannung seine Kritik an der katholischen Kirche verschärft und deutlich häretische Aussagen gemacht, die in der endgültigen Exkommunikation nicht einzeln aufgeführt, sondern in der Aussage betreffs des anhaltenden Ungehorsams Luthers beinhaltet waren. Iserloh hat auch in diesem Zusammenhang erklärt, in welchen Punkten Luther weiterhin als Häretiker anzusehen sei. Da er dies noch im letzten Jahr wiederholt hat, kann es als seine feststehende Meinung angesehen werden. Anhand der Behandlung der Bannaufhebungsfrage kann man sehen, daß sie der jetzigen offiziellen Meinung der katholischen Kirche entspricht. Die Differenzen betreffen die Kirche, das Amt und die Sakramente. Auch Luthers Lehre über die Heilssicherheit hält Iserloh für irreführend. Eine Person, die sich ihres Gerechtfertigseins so sicher ist, braucht keine Kirche, und die Kirche kann ihr nicht helfen, da sie in ihr Gottesverhältnis nichts hineinzureden hat. Eine Person dagegen, die ihrer selbst nicht sicher ist, sucht in der Hoffnung Hilfe bei der Kirche, sagt Iserloh.¹⁴

¹⁴ *Erwin Iserloh*, Aufhebung des Lutherbannes? (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 32), Münster 1972, 70—71; *Erwin Iserloh*, Luther und die Kirchenspaltung. Weder Ketzer noch Heiliger (hg. v. Hans Friedrich Geisser etc.), Regensburg 1982, 78—91. Iserlohs schroffe Haltung Luthers Glaubenssicherheit gegenüber beruht auf der in *Paul Hackers* Werk *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966) vorgetragenen Auffassung über den »reflektiven Glauben« Luthers. Dazu *Otto Hermann Pesch*, »Ketzerfürst oder Vater im Glauben«, Weder Ketzer noch Heiliger, Regensburg 1982, 137—139 (weiteres Zitat *Pesch* 1982 c).

Seine Auffassung, es handele sich um die Definierung der Linie, äußert Lortz noch im Jahre 1973, indem er vor der beiderseitigen Anerkennung der Ämter warnt. Er stellt das großartige theologische Ringen Luthers dem heutigen, innerhalb der katholischen wie auch der evangelischen Kirche auftretenden Adogmatismus — der Aufgabe der Dogmen — entgegen. Laut Lortz wäre von Luther nicht nur eine radikale Demut gegenüber dem Wort Gottes zu lernen, sondern auch gegenüber der Kraft des Wortes, welche die Form des Katechismus angenommen habe.¹⁵

Der Konflikt wurde deutlich, als von katholischer Seite frühzeitig vor der lutherischen 400-Jahresfeier der Confessio Augustana 1980 der Gedanke geäußert wurde, die katholische Kirche könne das Augsburgische Bekenntnis, vor allem seinen dogmatischen ersten Teil, als einen richtigen Ausdruck des katholischen Glaubens anerkennen. Dieser Plan wurde aufgegeben. An seiner Stelle wurde ein von katholischen und lutherischen Theologen gemeinsam verfaßter Kommentar zu dieser Bekenntnisschrift veröffentlicht. Peter Manns, der Schüler von Lortz, widersetzte sich heftig einer Vereinigung aufgrund des Augsburgischen Bekenntnisses. Im Anschluß an seinen Lehrmeister stempelte Manns das Augsburgische Bekenntnis als ein typisches Resultat der Beratungsökumene ab, in welcher Aussagen geschliffen und Gegensätze ausgewogen werden, um eine Konkordie, eine Einstimmigkeit in dogmatischen Fragen, zu erreichen. Manns konnte nicht gutheissen, daß man mit Hilfe *Melanchthons*, des Verfassers des Augsburgischen Bekenntnisses, eine Verständigung über Luthers Kopf hinweg anzielte. Er akzeptierte lieber Luther mit all seinen Kanten als eine abgeschliffenen Einträchtigkeit.¹⁶

Manns ist der Ansicht, daß die katholische Augustana-Aktion von der Voraussetzung ausging, nur ein auf die Aussagen des Augsburg-

¹⁵ Heinrich Lutz, Zum Wandel der katholischen Lutherinterpretation, Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (hg. v. Reinhold Koselleck etc., Theorie der Geschichte 1), München 1977, 196.

¹⁶ Peter Manns, Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana, Ökumene auf Kosten Martin Luthers?, Lutherische Rundschau 1977, 426—450; Peter Manns, Welche Probleme stehen einer »katholischen Anerkennung« der Confessio Augustana entgegen und wie lassen sie sich überwinden?, Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?, Regensburg 1979, 79—144; Peter Manns, Luther auf der Coburg, Luther und die Bekenntnisschriften (Veröffentlichungen der Lutherakademie Ratzeburg 2), Erlangen 1981, 121—130.

gischen Bekenntnisses reduzierter Luther sei für die Katholiken ein ökumenisch fruchtbare Gesprächspartner. Seiner Meinung nach war es nicht richtig, die gewaltige Urkraft des Reformators durch eine kirchliche Anerkennung zu zähmen.¹⁷ Es fällt ihm schwer zu verstehen, wie die Lutheraner bereit sein könnten, das reformatorische Erbe auf diese Weise gegen die Erbsensuppe der Anerkennung der katholischen Kirche auszutauschen. Gerade Luther selbst bleibt seiner Ansicht nach »ein für die römische Kirche sehr schwieriger aber trotzdem unersättlicher Gesprächspartner bei der Ausarbeitung der Erneuerung, die er selbst nicht zustandebrachte, die aber niemand bis heute ohne ihn und gegen ihn verwirklichen konnte«.¹⁸

Peter Manns ist ein Luther-Enthusiast, der von Luther dessen Paradoxalität und etwas von dessen Heftigkeit gelernt hat. Gerade der reformatorische Luther ist seiner Meinung nach der katholische Luther, der auch für die katholische Kirche immer noch etwas zu sagen hat. Luther mußte die Wahrheit so verschärfen, daß ein Teil davon verlorenging. Somit ist er auch ein Häretiker, Zugleich ist er jedoch ein »Vater im Glauben«. Manns bezieht sich auf das Wort Pauli in 1. Kor 4:15, nach dem es zehntausend Zuchtmeister in Christo gäbe, diese sind Kirchenväter, Konzilväter und Bekenntnisväter. Dagegen gäbe es nur wenige Väter im Glauben. Solche seien Abraham, Paulus, *Augustinus* und Luther.¹⁹

Pesch ist der bedeutendste Vertreter der ökumenisch gesinnten katholischen Theologen. In seiner umfangreichen Dissertation »Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin« (Mainz 1967) vergleicht er die Rechtfertigungslehrn von Thomas von Aquin und Luther und kommt zu dem Ergebnis, daß sie trotz traditionsbedingter Differenzen der Gedankengänge und Systeme im Grunde denselben Standpunkt vertreten und daß auch in der Lehre Luthers die katholische Wahrheit ihren Ausdruck findet. Zum Luther-Jubiläum veröffentlichte Pesch eine Zusammenfassung der Theologie Luthers

¹⁷ Manns 1982, 93—102.

¹⁸ Peter Manns & Helmuth Nils Loose, Martin Luther, Basel & Wien 1982, 158 (Text v. Manns).

¹⁹ Peter Manns, Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe, Ökumenische Rundschau 1981, 304; Manns 1982, 104—105; Manns & Loose, Was macht Martin Luther zum »Vater im Glauben« für die eine Christenheit?, Freiheit und Frömmigkeit (Herrenalber Texte 49), 1983, 24—50.

(Hinführung zu Luther, Mainz 1982), die bis jetzt katholischerseits die positivste Stellungnahme zur Lehre des Reformators ist. Pesch geht davon aus, daß das Evangelium zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen auf neue ausgelegt werden muß, damit die Leute es verstehen und empfangen können. Unter den neuen Verständnisvoraussetzungen waren die Gedanken und die Art Luthers, das Gesamtbild des Evangeliums zu vermitteln, vorbildlich. Wenn seine Aussagen, ohne auf die späteren Auslegungen und Definitionen katholischer und lutherischer Theologen Rücksicht zu nehmen, betrachtet werden, öffnen sich der Kirche neue, bessere Möglichkeiten. Dabei soll man nicht nur nach dem katholischen Luther suchen, sondern auch den Teil von Luthers Botschaft hören, der einem Katholiken weh tut.²⁰

Pesch beteiligte sich nicht an der Diskussion über die Anerkennung der Augustana, er schloß sich jedoch später der Meinung an, nach der sich darin die rechten Flügel des Katholizismus und des Luthertums trafen. Auch er will den Radikalismus des jungen Luthers nicht verlieren, auch wenn er betont, die unvoreingenommene Lektüre Luthers sei für einen Katholiken weniger anstößig als angenommen. Nach seiner Meinung gibt es zwischen den Kirchen keine unüberbrückbaren theologischen Kontroversen. Dies bedeutet für die Katholiken die Relativierung und neue Auslegung einiger der Beschlüsse des Tridentinums.²¹ Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied u.a. zu Iserloh, der nach dem Tod *Hubert Jedin* als Hüter der »Erzmauer« von Trient auftritt.

Die Kirchenlehre von Pesch spitzt sich in der Aussage zu, man könne zwar Christ nur in der Kirche sein, sogar nur durch die Kirche Christ werden, aber nicht unter den Bedingungen der Kirche. Der Glaube kann nämlich nicht an die Kirche delegiert werden, sondern ein jeder kann nur persönlich aufgrund von Gottes Werk glauben. Gerade die Anerkennung dieser Tatsache macht die Kirche zur Kirche. Deswegen und nur in diesem Sinne ist das Dogma über die Rechtfertigung ein *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, der Punkt, mit dem die Kirche steht oder fällt.²²

Johannes Brosseder, der auch zur Schule von Fries gehört, hat auf

²⁰ Pesch 1982 b, 27—30, 44—46.

²¹ Pesch 1982 a, 28—32; Pesch 1982 c, 132—134, 146—148.

²² Pesch 1982 a, 143.

die von der lortzer Schule der katholischen Kirchenhistoriker hervorgebrachte Kritik geantwortet. Nach seiner Meinung dringen diese in das Fachgebiet der systematischen Theologie ein, wenn sie definieren wollen, in welchen Punkten Luther weiterhin als Häretiker gelten kann und seine Lehre als kirchentrennend angesehen werden können. Als Systematiker sind sie altmodisch, wenn sie sich vorstellen, die Rechtfertigung, die Kirche, das Amt, die Sakramente und vielleicht sogar die Heiligenanbetung als einzelne, getrennte Dogmen betrachten zu können. Wenn die Rechtfertigungslehre Luthers als grundkatholisch angenommen werden soll, beeinflußt sie sowohl die Kirchenauffassung als auch alles andere. Daraus hat die katholische Kirche keine Konsequenzen gezogen, auch die evangelische nicht immer. In dieser Stellungnahme, die Pesch sehr naheliegt, wird z.B. auf *Karl Rahner* Bezug genommen.²³

Gottfried Maron hat in seiner Darstellung der heutigen katholischen Lutherforschung die Anschauung von Pesch »die katholische Möglichkeit« genannt, die von Brandenburg »die katholische Notwendigkeit« und die von Manns »die katholische Wirklichkeit«.²⁴ Diese Einstufung, nach der Manns derjenige katholische Forscher ist, der Luther gegenüber die positivste Einstellung hat, dürfte nach dem Erscheinen des neuesten Werkes von Pesch kaum noch zutreffen. Seine »Möglichkeit« reicht weit über die »Wirklichkeit« von Manns hinaus. Eine andere Sache ist, daß die Anerkennung von Pesch bei den Katholiken dadurch geschwächt wird, daß er geheiratet hat, was die Aufgabe des Pfarramtes zur Folge hatte. Heute unterrichtet er in der evangelischen Fakultät Hamburg. Die Dissertation von Pesch hatte gebührenden Einfluß. In Anlehnung an deren Gedankengänge beteuert Peschs Lehrvater Heinrich Fries, die ontologische (sapiential-essentielle) Theologie von Thomas von Aquin und die relationale (personal-existentielle) Theologie Luthers seien beide ganz legitime anthropologische Prinzipien, Verstehensformen und Betrachtungsweisen für die Auslegung des Inhalts des Christentums.²⁵

²³ *Johannes Brosseder*, Das heutige katholische Lutherbild, Una Sancta 1982, 284—288.

²⁴ *Gottfried Maron*, Das katholische Lutherbild der Gegenwart (Bensheimer Hefte 58), Göttingen 1982, 21—26.

²⁵ *Fries* 1983, 438—439.

Aus diesem Artikel kann man den Eindruck gewinnen, die katholische Lutherforschung sei heute besonders rege. Das ist nicht der Fall, vielmehr handelt es sich um recht kleine Gruppen. Katholische Theologen wie Heinrich Fries und Karl Rahner, welche die Spitze der ökumenisch gesinnten bilden, zeigen Verständnis dafür, aber es ist auch eine deutliche ablehnende Reaktion darauf entstanden. Die Einstellung vieler katholischer Reformationsforscher scheint sich ständig verschärft zu haben, was sich in dem neu erwachten Interesse für Luthers Gegner zeigt. Neben Erwin Iserloh ist vor allem *Remigius Bäumer* unter den Vertretern dieser Einstellung zu erwähnen.²⁶ Man spricht von ökumenischen Stillstand, und Rahner hat in diesem Zusammenhang sogar das Wort »Winter» benutzt. Manns und Pesch beklagen sich beide, daß die Katholiken immer noch an einer Luther-Angst leiden, einer Lutherophobie, und daß die Evangelischen eher dazu neigen, Luther zu vergessen.²⁷

Wie aus dem Luther betreffenden Überblick schon hervorging, gibt es zwischen dem Luthertum und der östlichen Orthodoxie keinen alten Konflikt. Einerseits haben diese Kirchen deutlich voneinander getrennt gelebt, und die Berührungs punkte zwischen ihnen sind bis zu den letzten Jahren selten geblieben. Die orthodoxen Theologen haben natürlich in ihren Darstellungen zur Symbolik auch zum Luthertum Stellung genommen, aber eigentliche Forschungsarbeiten über Luther und seine Theologie sind nicht verfaßt worden. Der russische Religionsphilosoph *Léon Chestov* hat allerdings kurz vor dem ersten Weltkrieg in der Schweiz eine Arbeit über Luther geschrieben, die erst im Jahre 1957 in französischer Sprache erschien.²⁸ Der Verfasser zeigt sich positiv gegenüber Luthers reformatorischer Entdeckung, die er in erster Linie als ein mystisches Erlebnis ansieht, eine vollkommene Selbstingabe an Gott. Dazu gehört nach seiner Meinung auch der Verzicht auf das sichere Wissen und auf die Forderung der dogmatischen Konsequenz, da Gott nicht in irgendwelche Formeln eingefangen werden kann. Melanchthon und

²⁶ Manns 1982, 110—112; Pesch 1982 c, 139—141; *Remigius Bäumer*, *Urn* Luthers Theologie, Münchener Theologische Zeitschrift 1983, 155—156.

²⁷ Pesch 1982 a, 12, 29, 128; Pesch 1982 c, 139—141; Manns 1981, 292—293. Die Evangelischen in Deutschland machen sich selbst den Vorwurf, Luther vergessen zu haben. *Bernd Moeller*, Probleme der Reformationsgeschichtsforschung, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1965, 146—247.

²⁸ *Léon Chestov*, *Sola fide, Luther et l'Église*, Paris 1957.

später auch Luther selbst machten jedoch von diesem persönlichen Erlebnis eine alle verpflichtende Lehre und kehrten hiermit auf den Weg der Forderungen zurück. In seinem Katechismus kehrte Luther auch zur Werkgerechtigkeit zurück, indem er von den zehn Geboten ausgeht, deren Einhaltung unter Strafandrohung gefordert wird. Der Verfasser vertritt meiner Ansicht nach keine rechtgläubige orthodoxe Theologie, dagegen aber eine Linie des russischen religiösen Denkens, in der die religiösen Überlegungen freier Laienphilosophen einen bedeutenden Platz einnehmen.

Mir sind zwei aktuelle Artikel orthodoxer Theologie namentlich über Luther zu Gesicht gekommen, die beide vom griechischen Ökumeniker *Johannes Panagopoulos*²⁹ im Abstand von einem halben Jahrzehnt veröffentlicht wurden. Er selbst unterstreicht die private Natur seiner Auffassung.

Panagopoulos stellt dankbar fest, daß Luther die Unabhängigkeit der orthodoxen Kirche und Theologie gegen die Geringschätzung der römischen Kirche verteidigte. Die Ablehnung des römischen Primats ist von alters her dem Luthertum und den Orthodoxen gemeinsam, und dies offenbart sich immer noch, obwohl jetzt die Beziehungen zwischen den Kirchen anders sind. Luthers Aufstand war nach der Meinung von Panagopoulos berechtigt und seine Wurzeln liegen darin, daß die Beziehungen zwischen der Ost- und der Westkirche gebrochen waren. So konnten solche Abarten entstehen, daß sich eine Ortskirche als Vertreter der gesamten Kirche Christi ausgab und daß die Gnade kommerzialisiert wurde. Das Reformprogramm Luthers brachte jedoch an die Stelle des römisch-katholischen Prinzips ein neues reformatorisches Prinzip, das die Orthodoxen als Vertreter der alten unteilbaren Kirche nicht anerkennen können. Als solche Elemente in der Theologie Luthers, die in Konflikt mit der althergebrachten Lehre und der Theologie der alten Kirche stehen, erwähnt Panagopoulos das absolute Bibelprinzip (*norma normans*), das Verständnis der Rechtfertigungslehre als Kanon innerhalb des Kanons, was zu Veränderungen im Neuen Testament führte, ein unverhältnismäßiger Christomonismus und die Übertragung aller

²⁹ *Johannes Panagopoulos*, Luther außerhalb des Luthertums, Orthodoxe Sicht, *Concilium* 1976, 497—501; *Johannes Panagopoulos*, Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther, *Weder Ketzer noch Heiliger*, Regensburg 1982, 175—182.

Autorität auf das innere Zeugnis (*testimonium internum*) eines einzelnen Christen. Der letztgenannte Vorwurf ist übrigens gerade der, den Luther selbst den Enthusiasten gegenüber machte, und den er im Bezug auf sich selbst nicht anerkannt hätte. Im Grunde kann man sagen, daß Luther aus orthodoxer Sicht darin fehlging, daß er den Versuch machte, über die Geschichte der alten Kirche hinweg direkt in die Zeit des Neuen Testaments zu springen.

Panagopoulos hält jedoch den Ausgangspunkt für einen zwischenkirchlichen Dialog für fruchtbar. Luther soll von seinem berechtigten reformatorischen Bestreben und nicht von später entwickelten protestantischen Prinzipien her beurteilt werden. Die richtige Reformierung der Kirche ist eine immer aktuelle Frage, und dies hat Luther radikaler und mutiger gesehen als irgendein anderer westlicher Theologe. Das theologische Denken Luthers, von dem Panagopoulos zugibt, daß es unter den Orthodoxen bedauerlich wenig bekannt ist, ist dialektisch und situationsbedingt und nicht steif dogmatisch. Es lohnt sich, aus diesem komplexen Denken die Kernfrage des Glaubens herauszufiltern, die ein Bestandteil von Luthers Denken war. Es ist die Frage nach der historischen, ungebrochenen Kontinuität und Identität der Kirche. Dies bildet einen natürlichen und gemeinsamen Ausgangspunkt für den Dialog zwischen den Orthodoxen und den Lutheranern und betrifft genauso alle anderen Kirchen.

Meiner Meinung nach will Panagopoulos nicht sagen, daß die Orthodoxie in diesem Dialog nur die gebende Partei sein würde, vielmehr gibt er zu, daß sie von Luther auch etwas lernen könnte. Insofern ist seine Stellungnahme ökumenisch offen. In ihren positiven und reservierten Elementen ähnelt sie der Stellungnahme von Kardinal Willebrands. Vielleicht ist sie etwas reservierter. Wenn der Kardinal sagt, daß Luther ein gemeinsamer Lehrer sei, so scheint der Orthodoxe sagen zu wollen, daß Luther ein bemerkenswerter Lehrer der Westkirche ist.³⁰

Das protestantische Christentum ist derart vielförmig, daß die Stellung Luthers darin nicht mit einigen Worten charakterisiert werden kann. Es kann jedoch gesagt werden, daß Luther für den gesamten kontinentalen Protestantismus auch außerhalb der Grenzen der lutherischen Kirche bedeutsam ist, wogegen er den angelsächsischen Pro-

³⁰ Pesch 1976, 537 meint, die Orthodoxie sei von Luther weiter entfernt als der Katholizismus.

testantismus weniger beeinflußt hat. Von alters her wurde Luther in der angelsächsischen Welt in erster Linie als großer Vorkämpfer der Gewissensfreiheit geschätzt, was eine recht einseitige liberalistische Auslegung Luthers darstellt. Eine Ausnahme bildet der Methodismus, dessen geschichtlicher Ausgangspunkt insofern mit Luther verbunden ist, daß *Wesley* sowohl direkt als auch durch die Herrnhuter Eindrücke von Luther bekam.

Auch in den angelsächsischen Ländern gibt es bedeutende Lutherforscher, von denen der Quäker *Ronald H. Bainton* auch bei uns als Verfasser einer hervorragenden Luther-Biographie bekannt ist.³¹ Unter den aus England stammenden kann der Methodist *Gordon Rupp* erwähnt werden.³² In letzter Zeit hat das auflebende Luthertum Amerikas das Wissen über Luther und seine Theologie auf dem neuen Kontinent und anderswo in der englischsprachigen Welt verbreitet.

Die o.e. Behauptung, Luther sei in den evangelischen Kirchen vergessen worden, tritt in erster Linie auf Deutschland zu. Sie ist zumindest zum Teil begründet.³³ Die Luther-Renaissance begann nach dem ersten Weltkrieg und hielt bis Mitte der 60er Jahre in teilweise veränderter Form an. Daneben stieg *Karl Barth*, der selbst nicht lutherisch, sondern ein reformierter Schweizer war, zum führenden Lutherinterpreten auf. Er war nicht einmal ein eigentlicher Lutherforscher, obwohl er sich in vielen seinen Schriften auf Luther berief. Z.B. der Katholik *Albert Brandenburg* sagt, er habe Luther gerade durch Barth kennengelernt.³⁴ Der Konflikt zwischen der lutherischen und der katholischen Rechtfertigungslehre wurde als beseitigt erachtet, nachdem *Hans Küng* erklärt hatte, die Rechtfertigungslehre Karl Barths stünde nicht in Konflikt mit dem Beschuß des Konzils von Trient.³⁵ Barth hat großenteils die Lutherinterpretation und auch die Lutherforschung in Deutschland geprägt. Barths Anhänger kritisierten in

³¹ *Roland Bainton, Here I stand, A Life of Martin Luther*, New York 1950.

³² *Gordon Rupp, Luther außerhalb des Luthertums, Freikirchliche Sicht*, Concilium 1976, 508—511. In derselben Zeitschrift zum selben Thema: *Robert Wright, Anglicanische Sicht*, 501—504, und *David Steinmetz, Reformierte Sicht*, 505—508.

³³ *Gerhard Müller, Der fremde Luther, Weder Ketzer noch Heiliger*, Regensburg 1982, 109—111.

³⁴ *Brandenburg* 1977, 43.

³⁵ *Pesch* 1982 b, 203.

erster Linie die Ethik Luthers, vor allem die Zwei-Regimenten-Lehre, und erklärten, diese habe zur Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Staates geführt, und bezeichneten darüberhinaus die lutherische Ethik als konservativ. Es wurde zwar erklärt, dies beruhe wenigstens zum Teil auf einer Fehlinterpretation von Luthers Gedanken, die Lutheraner mußten sich aber dennoch zur Wehr setzen. Als sich das theologische Interesse in der Mitte der 60er Jahre der Sozialethik zuwandte, nahm das Interesse an Luther ab.

In Deutschland kann man heute, besonders seit der Leuenberger Konkordie, die Lutheraner kaum von den Reformierten unterscheiden, beide gehören sie zu denselben Evangelischen. Dies allein beinhaltet zumindest eine Relativierung der Abendmahllehre Luthers und hat zum Teil dazu beigetragen, daß Luther zu *einem* unter vielen Theologen geworden ist. Die von der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Jubiläumsjahr Luthers abgegebene Erklärung ist in einigen Punkten reserviert und gänzlich ohne Triumphalismus. Dies ist auch angebracht, wenn man bedenkt, wie oft bei den Jubiläen Luthers und der Reformation der Zeitgeist als Luthers Geist gelobt wurde. In der DDR ist das Bedürfnis Luther zu feiern, auch innerhalb der Kirche schon deshalb größer, weil der Staat Luther als Propagandamittel einsetzt.

Das Luthertum der nordischen Länder trägt nicht dieselbe Last der politischen Vergangenheit wie die evangelischen Kirchen in Deutschland. Auch hier nahm der Forschungseifer Luther gegenüber nach den 60er Jahren ab, nicht in erster Linie wegen sozialethischer Interessen, sondern weil ökumenische Themen in den Vordergrund getreten waren. Man kann kaum behaupten, die nordischen Kirchen hätten Luther vergessen. Der Kleine Katechismus hat immer noch eine bedeutende Stellung im kircheninternen Unterricht, auch wenn er in den Schulen nicht mehr verwendet wird. Eine Aktualisierung Luthers wäre vielleicht dennoch vonnöten, was keineswegs eine Zuspitzung konfessioneller Gegensätzlichkeiten bedeuten würde.

AHTI HAKAMIES*

DAS »NATÜRLICHE« UND DAS »CHRISTLICHE« IN DER ETHIK

Unter »natürlicher« Ethik — wobei Ethik als eine wissenschaftliche Bemühung aufzufassen ist — versteht man alle diejenigen Formen der Ethik, die das sittliche Dasein des Menschen auf der »natürlichen« Grundlage (sowohl der rationalen Natur als der vorhandenen Tatsachen) bestimmen wollen. Zu jeder »natürlichen« Ethik gehört die feste Überzeugung, daß der Mensch aufgrund seiner angeborenen »natürlichen« Anlage in Übereinstimmung mit der ihn umgebenden Natur leben soll. Deswegen wird das sittliche Sollen direkt aus dem faktischen Sein hergeleitet. Die »natürliche« Ethik hat ihre Wurzeln schon im antiken griechischen Denken, das, mit den Naturspekulationen der Vorsokratiker beginnend, in der klassischen Periode der griechischen Philosophie in der Naturrechtstheorie von Aristoteles seinen Gipelpunkt findet. Nach der bekannten Auffassung von *Aristoteles* kann die anthropologisch-ethische Gesamtsituation des Menschen mit dem Begriff *animal rationale et sociale*¹ gekennzeichnet werden.

Die äußereren Erscheinungsformen der »natürlichen« Ethik und ihre jeweiligen theoretischen Begründungen haben im Laufe der Geschichte ständig gewechselt. Vor allem hat die Naturrechtstheorie in ihrer aristotelischen Form den Geist des mittelalterlichen Katholizismus durch *Thomas von Aquin* geformt, und ihre Wirkung ist auch im modernen Katholizismus deutlich zu erkennen. Für den Katholizismus stellt aber

* Dr. Ahti Hakamies ist Dozent für theologische Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Die Grundlage zur vorliegenden Untersuchung bildet der Vortrag, der am 17. Januar 1978 in Wuppertal gehalten wurde. In verkürzter Form ist die Arbeit in finnischer Sprache in Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift 1979, 418—427, erschienen.

¹ Der ursprüngliche Begriff bei Aristoteles ist: *physei politikon zōon*. S. auch *A.-Fr. Utz*, Sozialethik mit internationaler Bibliographie 1, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre (Sammlung Politeia 70), Heidelberg & Löwen 1958, 118 ff.

die »natürliche« aristotelische Ethik nur den unteren Bau dar, der unbedingt durch die über die Natur erhobene supranaturale Zielsetzung ergänzt und geregelt werden muß. Somit ist die Ethik des Katholizismus eine »christliche« Ethik auf der niedrigeren »natürlichen« Grundlage.

Im Laufe der neuzeitlichen Geistesgeschichte — vor allem seit der Aufklärung — hat die Ethik in ihrer jeweiligen Form immer mehr den kirchlichen Boden verlassen. Zur »natürlichen« Ethik ist die allgemein humanistische Ethik überhaupt, einschließlich ihrer säkularisierten Form, zu zählen, die namentlich in der ethischen Theorie *Kants* ihre zugesetzte rationale Begründung findet und später in vielen Erscheinungsweisen immer neu auftritt. Auch Kant hat ursprünglich danach gefragt, inwieweit das moralische Sollen für den »natürlichen« Menschen Gültigkeit hat. Als Folge seines Denkens hat er aber im Gegensatz zum herkömmlichen Naturrechtsdenken das moralische Sollen von dem dinglichen materiellen Sein getrennt, so daß sie ganz verschiedene Formen der Ordnung repräsentieren. Nach Kant wird die moralische Forderung nur mit Hilfe der »praktischen« Vernunft und des aus ihr abgeleiteten »kategorischen« Imperativs begründet.² Im Gegensatz zum Kantischen und überhaupt idealistischen Denken versucht wiederum die heute weit verbreitete marxistische Theorie das moralische Sollen aus dem Wesen des materiell aufgefaßten Seins herzuleiten.

Während der letzten Jahrhunderte sind die moralischen Phänomene in zunehmendem Maße Objekt einer kritisch-wissenschaftlichen Untersuchung geworden. Nach der Entstehung der sog. soziologischen Moralttheorie (vor allem *August Comte*, *Lucien Levy-Bruhl*, *Emil Durkheim* und *Edvard Westermarck*) herrschte seit Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein die Auffassung, daß die moralischen Vorstellungen und Verhaltensformen an Zeit und Ort, an Blut und Rasse und namentlich an die sozialen Verhältnisse gebunden seien, weswegen sie zwischen »primitiveren« und »entwickelteren« Völkern stark variieren.

Nach dieser Auffassung ist die »natürlich« vorhandene Moral etwas zeitbedingtes, veränderliches und relatives. Entgegen dieser soziologisch

² S. u.a. *Hans Welzel*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. Aufl., Göttingen 1962, 167 f.; *Lauri Haikola*, Luther und das Naturrecht, Vierhundertfünfzig Jahre Lutherische Reformation (Festschrift Frans Lau zum 60. Geburtstag), Berlin 1969, 126 f. Über Kants Einfluß auf die Existenzphilosophie vgl. *Helmut Fahrenbach*, Existenzphilosophie und Ethik (Philosophische Abhandlungen 30), Frankfurt am Main 1970.

bedingten Auffassung, die noch heute viele Anhänger findet, ist zu betonen, daß die moralischen Grundtatsachen an sich — trotz gewisser Veränderungen — ziemliche Allgemeingültigkeit besitzen, weil sie weitgehend auf derselben »natürlichen« Grundlage beruhen. Ebenso gut bringen »Die zehn Gebote des neuen sozialistischen Menschen« der heutigen DDR³ und »Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« der Vereinten Nationen⁴ nur die alten Grundregeln des Naturrechts — allerdings in säkularisierter Form — zum Ausdruck. Die Entstehung des moralischen Bewußtseins kann man in verschiedene Stadien unterteilen⁵, und die moralischen Phänomene können innerhalb bestimmter Grenzen wechseln, aber dessen ungeachtet sind diese allgemein gültig und verpflichtend. Der Mensch kann zwar durch den Gebrauch der logischen Negation seine moralische Natur verneinen, zugleich muß er aber — um folgerichtig zu sein — seine ganze biologisch, rational, sozial u.ä. bedingte Natur verneinen.

Die »natürliche« Ethik ist demzufolge — ungeachtet dessen, in welchen Erscheinungsformen sie jeweils auftritt — in christlicher Hinsicht ein äußerst wichtiges und interessantes Phänomen. Die Unterscheidung »natürlich-christlich« kann prinzipiell auch mit dem Begriffs-paar »philosophisch-christlich« bezeichnet werden, obgleich diese einander nicht völlig decken. Die philosophische Ethik kann sich von ihren »natürlichen« Voraussetzungen her weiterentwickeln und zu metaphysischen bzw. theologischen Spekulationen führen. Andererseits ist es durchaus möglich, daß die christliche bzw. theologische Ethik philosophische Elemente enthält, und innerhalb einer kritischen ethischen Theorie bedarf sie sogar notwendigerweise einer weiteren philosophischen Begründung.

Obgleich die »natürliche« und die »christliche« Ethik — wie schon festgestellt — in wesentlichem Maße zusammengehören und einander bedingen, muß man zwischen ihren Forschungsobjekten prinzipiell unterscheiden. Am geeignetsten kann dieser Unterschied mit dem Be-

³ Die zehn Gebote des neuen sozialistischen Menschen ist in der heutigen DDR in mehreren Auflagen erschienen.

⁴ Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wurde am 10. 12. 1948 veröffentlicht und die zu ihrer Ergänzung entstandene Konvention über Menschenrechte und Grundfreiheiten am 4. 11. 1950.

⁵ Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Nachdruck, New York 1939, 6—14.

griffspaar »immanent-transzendent» bezeichnet werden. Das Betätigungsfeld der »natürlichen« Ethik ist im wesentlichen immanent bedingt. Die »christliche« bzw. theologische Ethik dagegen hat eine transzidente Grundlage in der biblischen Offenbarung und zentral in der Boschaft Jesu. Zur »christlichen« Ethik ist überhaupt diejenige ethische Tradition zu zählen, die von der neutestamentlichen Basis aus über den Frühkatholizismus, das Mittelalter und die Reformation hinweg zum modernen Denken führt.

Das vorliegende Thema »natürlich-christlich« oder »philosophisch-christlich« ist als Ganzes gesehen umfassend, aber gerade deswegen auch imponierend. Mit dieser Fragestellung hat sich schon das Urchristentum seit seiner Entstehung beschäftigt und heute verdient sie sogar besondere Aufmerksamkeit. Die Geschichte der Theologie zeigt nämlich, daß diese Fragestellung oft zu kurz gekommen und bisweilen völlig vernachlässigt worden ist. Bezeichnend ist die Auffassung *Tertullians*, die uns *Adolf von Harnack* in seinen eingehenden dogmengeschichtlichen Untersuchungen geliefert hat. Der alte Kirchenvater scheint davon fest überzeugt gewesen zu sein, daß »Jerusalem und Athen, Kirche und Universität, Theologie und Philosophie« nichts miteinander zu tun hätten. Nach den überspitzten Worten *Tertullians* ist es letztlich unnötig, Philosophie und auch — was noch schlimmer ist — Theologie zu erforschen, da die Offenbarung Jesu Christi sowohl für die Kirche als auch für das gläubige »Denken« ausreichend sei. In späterer Zeit hat die Lösung *Tertullians* offiziell nicht viele Anhänger gefunden, obgleich andererseits offensichtlich ist, daß auch in der modernen Theologie immer noch etwas vom Geiste *Tertullians* zu spüren ist. Vor allem in der Theologie der Nachkriegszeit wurde oft intensiv »Glaubenslehre« betrieben, aber desto weniger die philosophische Fragestellung überhaupt und diejenige der philosophischen Ethik im besonderen betrachtet. Demzufolge wurde auch der »natürlichen« Seite der Ethik zu wenig Beachtung geschenkt.

Aufgrund des oben Aufgeführten kann die interessante Beobachtung gemacht werden, daß die ethische und besonders die sozialethische Fragestellung für die Gesamtsituation der heutigen theologischen Forschung neue Aktualität zu besitzen scheint. Diese Entwicklung ist auf mehrere Ursachen zurückzuführen: (1) Angesichts des wachsenden Wissens über die Gesellschaft ist auch in zunehmendem Maße des Bedürfnis

entstanden, die Ergebnisse der soziologischen Forschung aus christlicher Sicht zu betrachten. (2) Weiter ist eine wachsende Bedeutung von den gesellschaftsbezogenen Ideologien festzustellen. In diesem Zusammenhang darf der weitverbreitete Marxismus nicht übersehen werden, dessen Ziel außer der neuen Interpretation der Welt auch ihre radikale Veränderung ist. (3) Trotz der ideologischen und weltanschaulichen Unterschiede scheint sich aber im Grunde — und das ist eben zweifelsohne der wichtigste Faktor — eine tiefgreifende Veränderung im allgemeinen ethischen Verhalten der Menschheit vollzogen zu haben. Die weltweiten Probleme sind immer mehr Gemeingut geworden, und zugleich hat sich der nationale Denkhorizont zu einem »internationalen« und sogar zu einem »globalen« erweitert. Es soll nicht vergessen werden, daß dieses Gefühl der gemeinsamen Weltverantwortung durch die Arbeit der Ökumene wesentlich beeinflußt und unterstützt worden ist.⁶

Infolge dieser Entwicklung in Verbindung mit vielen anderen Faktoren, vor allem der vor einigen Jahren erlebten weltweiten ökologischen Krise, ist das ethische Bewußtsein der Menschheit auf eine neue Weise erwacht.⁷ Der heutige Mensch fühlt sich gezwungen, die ethischen Fragen ernstzunehmen, ungeachtet dessen, ob er Christ oder Nicht-Christ ist. Darüberhinaus hat diese Entwicklung dazu beigetragen, daß die ethische Fragestellung von ihrem ausschließlich kirchlichen oder christologischen Banne befreit worden ist. In dieser Gesamtsituation, die gleichzeitig von mehreren Seiten beeinflußt wird, sollte auch das Verhältnis zwischen der »natürlichen« und der »christlichen« Ethik theologisch neu durchdacht werden.

Dieses grundlegende Verhältnis ist in der jüngeren Geschichte der Theologie oft durch ein »Entweder-oder« gelöst worden, weshalb entweder die »natürliche« (philosophische) oder die »christliche« (theologische) Ethik einseitig betont wird. In seinem noch heute beachtenswerten Werk »Philosophische und christliche Ethik« (Filosofisk och kristen etik, 1923) hat der namhafte schwedische Theologe *Anders Nygren* die meisten Lösungsversuche des vorliegenden Problems sys-

⁶ Über die aktuelle Lage der Sozialethik vgl. *Hakamies*, Mitä on sosiaalietiikka (Was ist Sozialethik), Teologinen Aikakauskirja/Teologisk Tidskrift 1977, 347—350.

⁷ Siehe z.B. *Martin Schloemann*, Wachstumstod und Eschatologie, Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise, Stuttgart 1973.

matisch betrachtet.⁸ Laut dem Verfasser hat es der neueren protestantischen Theologie meistens zu große Schwierigkeiten bereitet, dieses Verhältnis »richtig« zu bestimmen. Entweder wird die »natürliche« oder die »christliche« Seite der Ethik zu wenig beachtet, und nicht selten haben beide dabei verloren.

In seinen Gedanken zum Problem will Nygren beide Linien beibehalten und sie in geeignete Position bringen. Seiner Ansicht nach war Kant zwar imstande, die Eigenständigkeit der Ethik, jedoch nicht diejenige der Religion philosophisch zu sichern. Darum will Nygren die Kantische Theorie der Ethik durch die Gedanken *Schleiermachers* ergänzen und somit dem religiösen *Apriori*-Begriff und der religiös aufgebauten Ethik den Weg ebnen. Laut Nygren ist die »christliche« (theologische) Ethik als religiös begründete Gesinnungsethik (sinnelagsetik) zu charakterisieren, die im christlichen Glauben sozusagen ihre eigene Wertgrundlage hat. Daneben bleibt der Raum der philosophischen (natürlichen) Ethik prinzipiell offen, denn sie kann die ethischen Grundbegriffe durchaus ohne Einmischung metaphysischer oder wesensfremder Denkhalte auf philosophischer Grundlage analysieren. Demzufolge stehen die philosophische und die theologische Ethik in einem komplementären Verhältnis zueinander und können einander innerhalb der »kritischen« Theorie Nygrens ergänzen.

Allerdings bleibt auch jetzt die Frage offen, ob es Nygren letztlich gelungen ist, eine in jeder Hinsicht stichhaltige Lösung zum vorliegenden Problem zu finden. In seinem viel später veröffentlichten Werk »Theologische und philosophische Ethik« (Teologisk och filosofisk etik 1958) hat *Gunnar Hillerdal* mehrere Einwände gegen seinen Landsmann erhoben.⁹ Nach dem Verfasser ist (1) Nygrens transzendentale Deduktion der Religion philosophisch unhaltbar, (2) weiter bietet seine Lösung keine hinreichenden Garantien für die Eigenständigkeit der theologischen Ethik. Außerdem wird (3) die deskriptive Seite der Ethik bei Nygren zu stark betont, (4) seine Methode wird einseitig durch die Religionsphilosophie bestimmt und (5) schließlich bleibt der Begriff der philosophischen Ethik selbst ungeklärt.¹⁰

⁸ Anders Nygren, *Filosofisk och kristen etik*, Stockholm 1923, 15 ff. S. weiter Nygren, *Religiöst apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser*, Lund 1921.

⁹ Gunnar Hillerdal, *Teologisk och filosofisk etik*. Stockholm 1958, 132 f.

¹⁰ Hillerdal 1958, 143—152.

Es mag sein, daß Hillerdal einige Schwächen der von Nygren aufgebauten Theorie der Ethik richtig erkannt hat. Meiner Meinung nach kann die von Nygren gewiesene Hauptrichtung trotzdem weiterverfolgt werden. Offensichtlich ist das Verhältnis der beiden obengenannten Hauptrichtungen der Ethik nur unter der Voraussetzung, daß die legitimen Gültigkeitsbereiche von beiden ungeschmälert bleiben, zu bestimmen. Diese allgemein akzeptierte Zielsetzung wurzelt u.a. tief im lutherischen und neutestamentlichen Denken.

Weiter ist zu bemerken, daß die theoretischen Lösungen dieser zentralen Frage tiefgreifende praktische Konsequenzen haben, denn im Grunde geht es doch um die Frage, wie die Zielsetzungen der natürlich-philosophischen Ethik und die allgemeinen Kulturziele überhaupt aus kirchlich-theologischer Sicht bewertet werden. Diese Frage hat auch in unserem Jahrhundert erneut ihre Aktualität bewiesen. In seinem umfangreichen Werk »Ethik, Christliche Sittenlehre» (1922)¹¹ stellt der weniger bekannte Giessener Theologe *Emil Walter Meyer* folgende Typenbildung vor, welche die wesentlichen charakteristischen Merkmale nennt:

(1) Mann will die »neuen« Ideale, die auf das Reich Gottes zielen, als Ausdruck des vollendeten religiös-sittlichen Lebens verwirklichen, vernachlässigt und ignoriert aber dabei die Kultur selbst. Nach Meyer hat sich diese, in erster Linie schwärmerische Einstellung niemals dauerhaft behaupten können.

(2) Man behält die »neuen« religiös-sittlichen Ideale im Auge, nimmt aber die Kultur als ein sozusagen »notwendiges Übel« an. Dieser in mancher Hinsicht widerspruchsvolle Übergangstypus ist nach der Ansicht des Verfassers für die frühchristliche Kultur vor Augustin kennzeichnend.

(3) Man hält an den »neuen« Idealen fest, deutet sie aber unter dem Einfluß der antiken Kultur um. Die Verwirklichung religiös-sittlicher Ideale bedeutet innerliches, quietistisches Leben in mystischer Kontemplation. Diese innerliche Einstellung ist laut Meyer charakteristisch für die morgenländische Kirche und Theologie.

(4) Man will die »neuen« Ideale beibehalten, deutet sie aber unter dem Einfluß der vorherrschenden weltlichen Kultur um, wobei das

¹¹ *Emil Walter Meyer*, Ethik, Christliche Sittenlehre (Sammlung Töpelmann 4), Giessen 1922. Die Zusammenfassung über die genannte Typologie, 170—172.

Reich Gottes mit der Kirche identifiziert wird. Die Kultur wird der Kirche im Sinne des mittelalterlichen Katholizismus unterstellt.

(5) Man identifiziert nicht mehr das Reich Gottes mit der Kirche, erkennt diese aber als Mittel an, um jenes hervorzu bringen. Zugleich protestiert man gegen die Unterordnung der Kultur unter die Kirche und koordiniert die weltlichen Tätigkeiten einerseits und die auf das Reich Gottes ausgerichteten Tätigkeiten andererseits. Bei diesem Typus sind Schöpfung und Erlösung von Gott sowohl gewollt als auch voneinander getrennt. Nach dem Verfasser ist diese die vorherrschende, jedoch nicht die einzige Stellungnahme Luthers.

(6) Man hält zwar an der Unabhängigkeit von Kultur und Kirche fest, hält diese aber als Mittel zum natürlichen Leben zu gelangen und zugleich als Mittel zum Aufbau der Grundlage, auf der sich das von der Kirche getrennte Reich Gottes entfalten kann. Sowohl das Interesse am religiös-sittlichen Leben als auch seine Forderungen an Kultur und Welt werden streng bewahrt. Nach dem Verfasser ist dieser Typus für Calvinismus, Puritanismus und Pietismus gemeinsam.

(7) Die Aufgabe der Kultur ist es, das menschliche Leben zu schützen. Andererseits hält man ein vollkommenes religiös-sittliches Leben für das höchste Gut, weswegen die Kultur neben ihrer eigentlichen Aufgabe auch zu dessen Verwirklichung beitragen muß. Nach Meyer ist diese Einstellung typisch für den Kulturprotestantismus und auch den Philosophen Kant.¹²

Im Rahmen dieser Typenbildung wird schon die Mannigfaltigkeit der Anschauungen ersichtlich, die das Verhältnis der natürlichen und christlichen Ideale auf konfessionellem Boden bestimmen. Trotzdem bietet diese Typologie nur eine vereinfachte Charakterisierung des Reichtums, der uns im praktisch-kirchlichen Leben begegnet. Jedenfalls zeigt die Typologie die Hauptrichtungen, die auch für die vorhandene Problematik von wesentlicher Bedeutung sind.

Weiter kommt im Rahmen dieser Typologie das charakteristische, nach Ansicht Meyers »vorherrschende« Merkmal der lutherischen Sozialtheorie zum Ausdruck. In ihrem tiefsten Sinne ist Luthers Ethik sowohl Schöpfungs- als auch Erlösungsethik. Diese Feststellung führt aber unmittelbar zu der weiteren Frage, inwiefern Luthers religiös-ethische

¹² Offensichtlich hat es auch für Meyer Schwierigkeiten bereitet, die lutherische Sozialtheorie eindeutig zu definieren.

Anschauung überhaupt und seine Auffassung über das »Natürliche« und »Christliche« insbesondere heutzutage relevant sind. Hat Luthers ethische Auffassung für die Welt des 20. Jahrhunderts überhaupt noch eine Bedeutung?

Wie schon Meyers Betrachtung der Ethik Luthers zeigte, hat der Reformator vor allem das Reich Gottes und die Welt radikal voneinander unterscheiden wollen. Gesetz und Evangelium, Vernunft und Offenbarung, geistliches und weltliches Reich (Regiment) repräsentieren zwei grundverschiedene, sogar antagonistische Gottesordnungen, welche die mittelalterliche Synthese zwischen Natur und Übernatur prinzipiell auflösen. Obwohl Luther einerseits im Weltbild des Mittelalters tief verwurzelt war, hat er andererseits grundlegende Einsichten für das neuzeitliche Denken geliefert. Im Rahmen seiner Gesamtauffassung hat er auch das Problem der natürlichen und der christlichen Ethik sehr genau betrachtet.

Durch seine Ablehnung der mittelalterlichen Konzeption hat Luther zugleich die »natürlichen« Ordnungen und das alte »natürliche« Recht wiederhergestellt. Nach Luthers Meinung benötigten die von Gott gesetzten »natürlichen« Ordnungen weder staats- noch kirchenrechtliche Sanktifikation, weil sie direkt durch den Willen Gottes begründet werden. *Emanuel Hirsch* hat einmal zutreffend festgestellt, daß besonders Luthers Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) in diesem Sinne das Ende des Mittelalters und zugleich den Beginn der Neuzeit bedeutet.¹³ Gerade in dieser Schrift sind die Hauptgedanken Luthers zur Frage des »Natürlichen« und des »Christlichen« zu finden.

Auch in der Lutherforschung hat man manchmal entweder die »natürliche« oder die »christliche« Seite zu stark betont und die andere Seite dabei oft mehr oder weniger vergessen. Es scheint innerhalb der Lutherforschung eine gewisse Analogie im Hinblick auf die bereits besprochene allgemeine Diskussion über die theoretischen Grundlagen der Ethik zu herrschen. In Wirklichkeit war aber Luther ein sehr »natürlicher« und »christlicher« Mensch zugleich und beides auf eine einmalig tiefgreifende Weise.

Die »natürliche« Ethik Luthers hat ihre eigentliche Grundlage im »Natürlichen« selbst, nämlich in der Tatsache der Schöpfung, die auch

¹³ Diesen Gesichtspunkt hat Hirsch u.a. in einer Diskussion mit mir mehrmals betont.

nach dem Sündenfall im Menschen prinzipiell erkennbar ist. Im Gegensatz zum mittelalterlichen Thomismus sind Luthers Gottesbild, theologische Anthropologie und Naturrechtsauffassung jedoch nicht in erster Linie intellektueller, sondern vielmehr voluntaristischer Art. Der Mensch ist zwar nach dem Sündenfall »total« verdorben, aber mittels seiner Fähigkeiten von Intellekt und Gewissen kann er mindestens »relativ« Wahrheit und Unwahrheit, Richtig und Unrichtig, Gut und Böse voneinander unterscheiden. Der Mensch weiß aufgrund der ihm angeborenen Natur, was für ihn gut ist, aber wegen seiner faktischen Verdorbenheit will er es nicht verwirklichen. In dieser Situation verstärkt der christliche Glaube an Gott den Schöpfer den Sachverhalt, den der Mensch von seinen »natürlichen« Voraussetzungen aus schon »kennt«, in dem Sinne, daß er als Geschöpf darauf angesprochen werden kann. Auf dem Gebiet der Schöpfung können Glaube und Vernunft miteinander reden und Christen und Nicht-Christen zusammenarbeiten. Weil Gott selbst überall für sein Regiment sorgt, ist der Atheismus im modernen Sinne aus reformatorischer Sicht einfach eine Unmöglichkeit.

Allerdings weicht Luthers Naturrechtsauffassung auch inhaltlich wesentlich von derjenigen des mittelalterlichen Thomismus ab. Z.B. lautet das oberste Prinzip des Naturrechts nach Thomas: »bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum« (Summa Theol. II, 1, 94, 2). Prinzipiell unterscheidet Thomas die Pflichten eines Menschen sich selbst, dem Nächsten und Gott gegenüber. Dagegen kennt Luther offensichtlich kein entsprechendes oberstes Prinzip, aus dem ein einheitliches Rechtssystem abzuleiten wäre. Vielmehr muß das Naturrecht nach Luther die sog. goldene Regel (*regula aurea*, Mt. 7:12) und das bekannte Prinzip »Jedem das Seine« (*suum cuique*) berücksichtigen.¹⁴

Im Unterschied zur »natürlichen« Ethik betrifft die »christliche« Ethik bei Luther das eigentlich »Christliche«, nämlich den »inneren«, erneuerten Menschen, der durch die freie Gnade Gottes (*agape*) befreit wird Neues zu schaffen. Bezeichnenderweise kann Luther feststellen, daß Gottes Wille durch den Glauben zur neuen »Natur« des

¹⁴ Die grundlegende Bedeutung der Goldenen Regel für Luthers Sozialethik hat unser Landsmann *Jorma Laulaja* in seiner Dissertation aufzeigen wollen. *J. Laulaja, Kultaisen säännön etiikka, Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusrakennus* (Die Ethik der Goldenen Regel, Die naturrechtliche Grundstruktur in der Sozialethik Luthers) Helsinki 1981.

Christen wird, die ihn einer unausweichlichen Naturkraft gleich zu guten Werken treibt.¹⁵ Ihrem innersten Wesen nach kann die auf diese Weise verstandene »christliche« Ethik als eine »Reich Gottes«-, »Gnaden«- oder »Personen«-Ethik bezeichnet werden. Im Glaubensgehorsam ist sie immer an die konkreten Bedürfnisse des Nächsten und an das diakonische, dienende Amt in der Liebe gebunden.

Die ethische Auffassung Luthers ist mit der Schöpfung und der Erlösung verbunden. So aufgefaßt obliegt sie auch unter dem Gesetz und der Gnade. Im großen und ganzen ist Luthers Gesetzesauffassung einheitlich, wie *Martin Schloemann* in seiner Untersuchung »Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther« (1961) gezeigt hat.¹⁶ Andererseits ist auch Luthers Auffassung über das Evangelium einheitlich. Gesetz und Evangelium stehen aber als zwei Worte Gottes im dialektischen Verhältnis zueinander.

Die Gesamtkonzeption Luthers, die oben charakterisiert wurde, ist nicht ganz problemlos. Vor allem muß man fragen, ob nicht Luthers »natürliche« Ethik eine gewisse »Eigengesetzlichkeit« zur Folge hat. Jedenfalls führt sie zur Anerkennung der Eigenständigkeit der Welt und ihrer Autoritäten, nicht aber zur Aufgabe jeglicher sittlicher Ideale. In meinen eigenen Arbeiten über das Problem der »Eigengesetzlichkeit« habe ich vor allem beweisen wollen, daß dieser wichtige aber oft auch mehrdeutige Begriff erst viel später entstand und nicht in direkter Verbindung mit der Auffassung Luthers steht.¹⁷ Dieses Ergebnis hat die

¹⁵ Vgl. WA 11; 250 ff.

¹⁶ *Martin Schloemann*, *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther*, Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern, Berlin 1961.

¹⁷ Ein einseitiges und irreführendes Gesamtbild über die Forschungslage des Begriffs Eigengesetzlichkeit bietet leider *Wolfgang Huber* in dem Aufsatz *Eigengesetzlichkeit und Lehre von den zwei Reichen*. Gedruckt in: *Gottes Wirken in seiner Welt 2, Zur Diskussion um die Zweireichelehre (Zur Sache 20)*, Hamburg 1980, 27—51. Mit dem Hinweis auf meine betreffenden Arbeiten schreibt er u.a.: »Hakamies hat irrigerweise vermutet, der Begriff der Eigengesetzlichkeit sei eine theologische Schöpfung«. A.a.O. 30. Dazu ist folgendes zu sagen: 1) Ich habe nie behauptet, daß der Begriff »eine theologische Schöpfung« wäre, und 2) meine Arbeiten, vor allem der für die begriffsgeschichtliche Untersuchung grundlegende Aufsatz *Der Begriff »Eigengesetzlichkeit« in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln* (*Studia Theologica 24*, Oslo 1970, 117—129), wollen eben die Wurzeln dieses Begriffs auf breiterer geschichtlicher Grundlage aufdecken. Schon in dem erwähnten Aufsatz habe ich betont festgestellt: »— — denn einerseits ist es offensichtlich, daß dieser Begriff aus der außertheologischen Sphäre in den theologischen Gebrauch ein-

später veröffentlichte Arbeit von *Martin Honecker* bekräftigt.¹⁸ Trotzdem ist die Frage in ihrer ganzen Tiefe und Weite noch nicht erschöpfend beantwortet worden.

Luthers ethische Auffassung ist später, teilweise schon seit *Melancthon*, umgedeutet worden. Ihre Grundgedanken sind immer neu zu überprüfen, scheinen aber klare Richtlinien und wertvolle Einsichten auch für die Welt des 20. Jahrhunderts zu bieten, gerade im Bezug auf die schwierigen Fragen des Verhältnisses vom »Natürlichen« und »Christlichen« in der Ethik, die uns heute weltweit bewegen.

gedrungen ist, und andererseits ist das ganze Problem viel tiefer in der historischen Vergangenheit verwurzelt.» (A.a.O. 119 f.) Hätte Huber meine Arbeiten zum vorliegenden Thema genauer gelesen, hätte er vielleicht auch sehen können, daß schon ich u.a. auf *Max Weber* hingewiesen habe. Ich habe auch vorausgesetzt, daß Weber die Lehre der »Eigengesetzlichkeit« gekannt und im Rahmen seines Denkens gutgeheißen hat. Vgl. *Hakamies*, »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (UzKg 7), Witten 1971, 15 f. Allerdings habe ich den frühesten historischen Beleg des Begriffes erst bei *Karl Holl* gefunden, aber auch dabei den Unterschied zwischen der moralischen Autonomie und der Autonomie (»Eigengesetzlichkeit«) der innerweltlichen Wertgebiete aufgrund der kantischen Philosophie und nicht irgendeiner Theologie erklärt. Nichts wäre also unrichtiger als die Behauptung, daß nach meinen Untersuchungen der Begriff »Eigengesetzlichkeit« »eine theologische Schöpfung« wäre.

Später hat *Martin Honecker* aufgrund meiner Arbeiten feststellen können, daß der zur Debatte stehende Begriff schon und offensichtlich auch erstmals bei *Max Weber* vorkommt. Obgleich uns die begriffsgeschichtliche Untersuchung ein wesentliches Stück weitergeholfen hat, ist das eigentliche Problem, das mit dem Begriff der »Eigengesetzlichkeit« zusammenhängt und vor allem sein Verhältnis zur lutherischen Tradition und zu Luther selbst bisher keinesfalls befriedigend gelöst worden.

¹⁸ Vgl. hierzu: *Martin Honecker*, Das Problem der Eigengesetzlichkeit, ZThK 1976, 92—130.

MIIKKA RUOKANEN*

LUTHER UND EKSTASE

Seppo A. Teinonen zum 60. Geburtstag

Es kann vergeblich anmuten, bei Luther, dem Kritiker jeglicher Art von Enthusiasmus, Askese und Mönchsfrömmigkeit, eine Lehre der Ekstase zu suchen. Es ist jedoch erstaunlich, daß sich in seiner Theologie eine konsequente, positive Ekstaselehre findet, sogar in solchem Maße, daß diese als ein wesentlicher Teil seiner Glaubensauffassung angesehen werden kann.

Das griechische Wort *ἐξστασίς* drückt im allgemeinen eine Veränderung des Ortes aus. In der Geschichte der Theologie hat man ihm die Bedeutung eines die Sinneswahrnehmungen transzendernden Erlebnisses beigemessen. In Luthers Schrifttum erscheint das Wort in WA insgesamt 37 Mal (exstasis, exstaticus, *ἐξστασίς* und *ἐξστατικός*). Am häufigsten tritt es in den ersten zwei Psalmenvorlesungen Luthers (*Dictata* 1513—16 und *Operationes* 1519—21, insgesamt 12 Mal) sowie im großen Genesis-Kommentar (1535—45, 10 Mal) auf. Der mit Ekstase eng verbundene Begriff *inspiratio* (mit Ableitungen) tritt in WA 96 Mal auf und konzentriert sich ebenfalls auf die zwei ersten Psalmenvorlesungen und den Genesis-Kommentar. Darüberhinaus findet die Inspiration in Luthers Vorworten zu den kleinen Propheten (1524—26) zahlreiche Erwähnung.

Probleme der Auslegung

Ich greife einige der zentralen, sich als problematisch erwiesenen Fragen der Auslegung von Luthers Ekstaseauffassung auf.

* Dr. Miikka Ruokanen ist Dozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki. Der Artikel ist auch in *Kerygma und Dogma* 1986, 132—148, erschienen.

Günther Metzger hat vorgebracht, Luthers Ekstaseauffassung bezeichne kein mystisches, von der sinnlichen Welt gelöstes Erleben Gottes. Die Ekstase bedeute für Luther in erster Linie eine Glaubensabhängigkeit, die sich dazu eignet, die Distanz zwischen Gott und Mensch, die *Kluft* zwischen ihnen, noch stärker zu betonen.¹ »Der excessus überbrückt nicht approximativ den Abstand zwischen Mensch und Gott. Er hat tropologische Funktion.» Laut Metzger sei es undenkbar, daß die Ekstase in Luthers Theologie den Menschen zu einer Berührung mit dem unfaßbaren Wesen Gottes führen kann.²

Karl-Heinz zur Mühlen hat Luthers Ekstaseauffassung vor allem im Zusammenhang mit der Erläuterung von Ps 116:11 (115:11) interpretiert. Auch für ihn hat die Ekstase eine vor allem *tropologische* Bedeutung: indem er sich mit dem Propheten identifiziert, der den Psalm geschaffen hat, »erkennt der Glaubende seine Situation coram Deo». Es handelt sich um ein *Geschehen*, bei dem der Gläubige, »indem er seine Situation coram Deo erkennt und anerkennt, über sich selbst erhoben wird«.³ Sowohl die von zur Mühlen als auch von *Heiko A. Oberman* und *Bengt R. Hoffman* vertretene Auslegung, die Ekstaseauffassung Luthers in erster Linie als eine affektive aber auch kognitive Intensivierung des Glaubens zu verstehen, läßt sich in trefflicher Weise mit der tropologischen Natur von Luthers Ekstaseauffassung verbinden.⁴

¹ »Nirgends läßt sich bei Luther die mystische Tendenz zur Entweltlichung nachweisen. Wir finden bei ihm weder die Abwertung der sinnlichen Welt als solcher (so im Neuplatonismus) noch die in der Mystik dem excessus (raptus) mentis vorausgehenden Stufen. Der excessus führt nicht über den Glauben hinaus, sondern reißt die Kluft zwischen Gottes ewiger Welt und dem sündigen Sein des Menschen erst recht auf.» *G. Metzger*, Gelebter Glaube, Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 14), Göttingen 1964, 112.

² *Ibid.*

³ *K.-H. zur Mühlen*, Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (Beiträge zur historischen Theologie 46), Tübingen 1972, 62, 65.

⁴ *Ibid.*, 65. »Ebensowenig wie 'excessus' bedeutet auch 'raptus' eine ontologische Umwandlung, sondern eine Umwandlung unseres Affekts und unserer fiducia.» *H. A. Oberman*, *Simul gemitus et raptus, Luther und die Mystik, The Church, Mysticism, Sanctification and the Natural in Luther's Thought* (Lectures Presented to the Third International Congress on Luther Research, Järvenpää, Finland, August 11–16, 1966, ed. by I. Asheim), Philadelphia 1967, 54. Hoffman interpretiert Luthers Ekstaseauffassung als ein Gegengewicht für das intellektuelle Erlebnis des Glaubens: »Luther knew religious ecstasy and called it *sensus fidei*, the knowledge of faith which includes 'heart', feeling, not just intellect.» Hoffman hat aber

Wenn aus der Ekstase die reale Verbindung zwischen dem Glaubenden und Gott ausgeschlossen und die unermeßliche Distanz zwischen beiden Parteien betont wird, bleibt die tropologische und situationelle Erklärung der lutherschen Ekstaseauffassung übrig. Somit wird die Ekstase statt mit real-ontologischen mit symbolisch-aktualistischen Kategorien erklärt. Im Folgenden werde ich nachweisen, daß dieses Interpretationsparadigma die Ekstaseauffassung Luthers nur mangelhaft und zum Teil sogar fehlerhaft erklärt.

Die Ekstase als ein menschliches Erlebnis

Für Luther ist die Ekstase ein allgemeinmenschliches Phänomen, das z.B. bei den Mohammedanern vorkommen kann:

»Turcae, ut audio, habent sacerdotes et religiosos, qui singulis diebus patiuntur ἔκστασιν, rapiuntur et aliquamdiu sine sensu aliquo prostrati iacent et, ubi ad se redierunt, loquuntur grandia et mirabilia.»⁵

Luther sieht im Phänomen der Ekstase an sich nichts verwerfliches, sondern fordert auf, sie nach ihrem Inhalt zu beurteilen: wesentlich ist der Gehorsam dem Sohn gegenüber, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen sind.⁶

Im Schrifttum und in der Theologie Luthers lassen sich zwei verschiedenen Definitionen der natürlichen, allgemeinmenschlichen Ekstase finden. Die erste Art von Ekstase hält er für eine positive *Abwesenheitsekstase*. Charakteristisch dafür ist ein gewisser, vom normalen Sinnesbewußtsein abwesender, ruhiger Zustand, in dem der Mensch wie seiner Selbst und seiner normalen Empfindungsweise entrissen erscheint. Sein Bewußtsein ist darin unabhängig von den normalen sinnlichen Wahrnehmungen.⁷ Nach der Ekstase hat die Person das Gefühl, als sei sie irgendwo gewesen, nur weiß sie nicht, wo. Während

auch festgestellt, daß die Ekstase bei Luther viel mehr bedeuten kann als eine bloße Intensivierung des Gefühls: »Sometimes Luther described the participation in God as an experience even surpassing psychological or sensate categories.» B. R. Hoffman, Luther and the Mystics, A re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics, Minneapolis 1976, 163.

⁵ WA 39,1; 391, 12—14.

⁶ Ibid., 16—17.

⁷ »— — vel gaudii vel tristitiae rapiuntur extra sese, ita ut omnes senses eorum obstupescant, neque videant neque cogitent quicquam.» WA 44; 285, 9—11.

ihrer Ekstase hat sie von der Umwelt keine erinnerlichen Wahrnehmungen gemacht. Sie hat ungestört wie ein Schlafender oder Toter geruht.⁸

Während seiner Abwesenheit können dem Ekstatischen Erlebnisse ins Bewußtsein dringen, die er anfangs für einen Traum halten kann. In den normalen Wachzustand zurückgekehrt aber erkennt er, daß es sich dabei um wirkliches Geschehen (*res vera*) und nicht um einen Traum handelte. So deutet Luther z.B. das Abraham unter dem Sternenhimmel gegebene Versprechen über seine Nachkommen und die Befreiung Peters aus dem Gefängnis durch einen Engel.⁹

Obwohl die Ekstase als eine ruhige Abwesenheit empfunden wird, gelangt man laut Luther zur Ekstase nur *durch ein starkes emotionelles Erlebnis*. In die Ekstase gelangt man durch eine Erschütterung des Geistes, mit der ein Gefühl großer Freude, Verwunderung, Trauer, Angst oder großen Entsetzens verbunden ist.¹⁰ Luther sagt, daß Jakob nach seinem Traum vor Freude »extra sese raptus totus attonitus et Extaticus» war.¹¹ Andererseits wurde Jakob »perturbatus usque ad ἐξστασιν», als er vom Tode Josefs hörte.¹² Der Pharao seinerseits geriet in eine schauderhafte Ekstase, als eine derart starke Anrede erkannte er seinen Traum.¹³

Neben der traumhaften Abwesenheitsekstase kennt Luther eine zweite Art der natürlichen Ekstase, die negative *Verwirrungsekstase*. In sehr großer Bedrängnis kann der Mensch so verwirrt und apathisch sein, daß er passiv *stupidus et ἐξστατικός* ist.¹⁴ In dieser Stumpfsinnigkeit begreift der Mensch die Realitäten (*res vera*) nicht. Luther sagt, daß z.B. Hagar in der Wüste so niedergeschlagen war, daß sie die naheliegende Quelle nicht erkannte, bevor sie von Gott mit Bestimmtheit dazu aufgefordert wurde.¹⁵ Lot seinerseits hatte so viel Schrecken erleben müssen, daß seine Sinne wie abgestorben waren. Daher begriff er nicht, was er tat, als er mit seiner Tochter schließt.¹⁶ Auch das Erkennen des Zornes

⁸ WA 5; 96, 29—33. WA 44; 813, 31—38. WABR 2; 422, 7—9. Für Luther bedeutet der Tod die endgültige »große Ekstase», WA 1; 549, 25.

⁹ WA 42; 561, 8—17.

¹⁰ WA 11; 303, 6. WA 20; 761, 35. WA 44; 285, 8—11.

¹¹ WA 43; 586, 35 — 587, 2.

¹² WA 44; 285, 4—8.

¹³ WA 44; 249, 7—9.

¹⁴ WA 43; 520, 39—41.

¹⁵ WA 43; 183, 30—33.

¹⁶ WA 43; 170, 11—15.

Gottes und der eigenen Verdammtheit kann den Menschen in eine betäubungähnliche (*stupor*) Ekstase versetzen.¹⁷

Die revelatorische Funktion der Ekstase

Die Offenbarungsauffassung Luthers hat einen Anknüpfungspunkt in seiner Auffassung über die positive, natürliche Ekstase. Die menschliche, rezeptive Seite der Offenbarung ist nicht widernatürlich, sondern die Ekstase ist eine Methode, mit der dem Menschen durch ein natürliches Erlebnis Göttliches offenbart wird. Zugleich ist sie ein Urtypus des Glaubenserlebnisses und der menschlichen Gottesbeziehung. Die Ekstase ist eine prophetische Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes, ein vom Heiligen Geist inspiriertes Hören der Stimme Gottes.¹⁸

Die ekstatische Offenbarung ist mit dem Empfang der schriftlich festgehaltenen, ursprünglich von Gott an die Väter gegebenen Verheißungsoffenbarung verbunden. In dieser Hinsicht sieht Luther die revelatorische Bedeutung der Ekstase als unbedingt positiv an. Luther vertritt die Idee einer gewissen *sich entfernenden Kontinuität*: Am Anfang war die unmittelbare primitive Uroffenbarung, die ihrer Natur nach ekstatisch ist und durch direkte Gotteserlebnisse, Visionen, Träume usw. vermittelt wird. Das Fortschreiten der Heilsgeschichte bedeutete die Entwicklung der Offenbarung in eine mehr mittelbare Richtung. Luther vergleicht z.B. David und Paulus und stellt fest, daß die Psalmen für David das aufgrund echter Erlebnisse entstandene Wort Gottes bedeuteten, während Paulus bei der Anwendung von Psalmen »non habuit eandem extasin et eodem tempore cum David«. Trotzdem vermittelte die zum Wort kristallisierte Uroffenbarung an Paulus denselben Heiligen Geist, dieselbe geistliche Nahrung und Kraft, die David hatte.¹⁹

Uns, welche in der letzten Phase der Heilsgeschichte leben, wird Gottes Offenbarung nach Luther ausschließlich in vermittelter Form

¹⁷ WA 43; 184, 1—2.

¹⁸ Z.B. die Ekstase, die Jakob nach seinem Traum erlebte, war Freude an der Verheißung Gottes, deren Größe Jakob nicht einmal ganz verstand. WA 43; 586, 35 — 587, 2.

¹⁹ WA 8; 69, 19—26.

durch das Dienstamt des Wortes im Wort, im Gebrauch der Schlüssel, in der Taufe und im Abendmahl vermittelt. Wir brauchen keine ekstatische Uroffenbarung mehr, sondern Beweise für bereits erhaltene Verheißungen. Luther betont, daß die vermittelte Offenbarung eine vervollkommenete Offenbarung ist, die viel wunderbarer ist als die den Vätern und Propheten gegebenen unmittelbaren Erlebnisse. Wenn z.B. Abraham das gesehen hätte, was wir jetzt haben, »wäre er vor Verwunderung und Freude gestorben«, sagt Luther.²⁰ Luther selbst gibt an, mit Gott »vereinbart« zu haben, daß ihm dieser keine Visionen gibt und keine Engel zu ihm schickt, da die Bibel und die Sakramente genügen.²¹

Die Ekstase als Instrument der Prophetie

Die Ekstase im Dienst der Offenbarung ist von prophetischer Natur. Luther unterscheidet in seiner Theologie deutlich zwischen der der Offenbarung dienenden prophetischen Ekstase und der allen Christen möglichen, im Glauben erlebten Ekstase.²² Im Folgenden wird die mit dem Beginn der Heilsgeschichte und der Entstehung der Bibel zusammenhängende prophetische Offenbarungsekstase näher betrachtet.

Luther kennt drei Arten der unmittelbaren Offenbarung Gottes. Die höchste Form der Offenbarung unter diesen ist »Prophetie oder Inspiration« (*prophetia sive inspiratio*); Propheten sind Personen, »qui illustrante Spiritu sancto doctrinam et promissiones apertis verbis et manifesto sensu tradiderunt«. Die zweite Kategorie sind die »Visionen oder Bilder« (*visiones sive imagines*) und die dritte die Träume (*somnia*).²³ Die Ekstase dient laut Luther im wesentlichen gerade der höchsten Form der Offenbarung, der Prophetie. Es handelt sich um die *unmittelbare, geheime* kommunikative Vereinigung des Heiligen Geistes und der Person des Propheten. Die wird geradezu durch diese Unmittelbarkeit definiert:

²⁰ WA 42; 443, 5—18 & 666, 15—16.

²¹ WA 44; 249, 9—20 & 387, 19—38.

²² Zur Mühlen, 1972, 65, unterstreicht auch diese Distinktion in der Ekstaseauffassung Luthers.

²³ WA 42; 555, 18 — 556, 41. WA 44; 247, 5—16.

»Ein Prophet wird genennet, der seinen verstand von Gott hat one mittel, dem der heilige Geist das Wort in mund legt, denn Er ist die Quell, und sie haben keinen andern Meister denn Gott.»²⁴

»Primo enim a Deo ipso immediate alii afflantur, sine humano magisterio, sola divina inspiratione et revelatione erudit, et hi sunt Prophetae, ut 2. Petr. 1. Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines nec unquam voluntate humana est allata prophetia.»²⁵

Luther unterstreicht, daß die Prophetie nicht nur z.B. die bloße Errechnung einer Wahrscheinlichkeit anhand von Tatsachen ist, sondern daß ein Prophet im Glauben spricht »signa non apparentium ullo modo». ²⁶ Auch die Verkündigung des Wortes ist an sich noch keine Prophetie.²⁷

Die Propheten haben zum Göttlichen eine direkte, pneumatische Verbindung des Herzens und des Bewußtseins: »Deus scribit in cordibus et facit Prophetas.» Dies ist die Uroffenbarung, welche die »Weisen» in Form mündlicher Verkündigung weitertrugen und die »Schriftgelehrten» zu den Schriften zusammengefaßt haben.²⁸ Laut Luther gehören die Apostel in die Kategorie der Propheten, da sie die Offenbarung unmittelbar von Christus empfingen. Wie die Propheten hatten auch die Apostel eine besondere individuelle (*in individuo*) Verheißung und Inspiration des Heiligen Geistes. Daher haben diese »sancti Dei homines» eine besondere Ehrenstellung als Grundleger des Glaubens.²⁹

Ein Kennzeichen der Prophetie ist außer der Unmittelbarkeit auch die *Gewißheit*. »Est autem propheta, qui habet inspiracionem certe a deo.»³⁰ Z.B. zu solchen prophetischen Personen wie Abraham und

²⁴ WA 16; 110, 24—34.

²⁵ WA 1; 30, 8—11.

²⁶ WA 56; 453, 16—22.

²⁷ WA 16; 110, 24—29.

²⁸ Luther unterscheidet drei Arten des Wortes, denen drei Ämter des Wortes entsprechen: Die Propheten vertreten das gedankliche oder mentale Wort (*verbum cogitatum et mentale*), das vom Herzen empfangen wird. Die »Weisen» verkünden das von den Propheten gelernte gesprochene oder tönende Wort (*verbum dictum seu vocale*), das vom Ohr gehört wird. Die »Schriftgelehrten» bringen die Schriften oder das geschriebene Wort (*verbum scriptum seu scriptile*) hervor, das vom Auge gelesen werden kann. WA 1; 30, 8—26. WA 10,1,1; 272, 17—21. WA 47; 526, 21—39. S. auch WA 13; 80, 37 & 647, 30—35.

²⁹ WA 2; 465, 21—25 & 467, 19—21 & 470, 9—11. WA 39,1; 184, 5 — 185, 27. WA 46; 62, 12—15. WA 57,2; 61, 1—4.

³⁰ WA 31,2; 29, 10—11.

Mose hat Gott laut Luther »von Angesicht zu Angesicht« (*de ore ad os*) gesprochen. Diese Art der Offenbarung ist irrtumsfrei und sicher.³¹

Die prophetischen Personen (die Patriarchen, bestimmte Volksführer, der Psalmist, die eigentlichen Propheten, die Apostel) empfangen die unmittelbare und sichere Offenbarung durch ekstatische Erlebnisse, welche auf der natürlichen positiven Abwesenheitsekstase basieren. Die prophetische Person wird aus dem normalen sinnesbewußten Zustand herausgerissen, um in der unmittelbaren, geheimen Inspiration des Heiligen Geistes geradewegs Gottes Lehre zu erfahren.

Luther gebraucht im Zusammenhang mit der prophetischen Offenbarungsekstase die Begriffe *raptus*, *elevatio*, *illustratio*, *illuminatio*, *inspiratio*, *visio*, *revelatio* und *eruditio*. Die prophetische Ekstase ist eine »*caelestis illustratio et affectio*«, in der der Prophet »extra sese raptus« wird und »per visionem in extasi« Göttliches sieht.³² »*Propheta elevatur super se*«; in diesem Zustand lässt Gott sein eigenes Licht in die menschliche Finsternis des Propheten leuchten.³³ Von Gott erleuchtet und belehrt, wird der Prophet zum *Instrument* des Heiligen Geistes: der Heilige Geist senkt sein Wort in den Propheten, welches »das Herz berührt und die Seele stärkt«.³⁴ Vom Heiligen Geist inspiriert, spricht der prophetische Mensch »de plenitudine interiori et ex corde intimo affectuosoque animo«.³⁵ Zuletzt ist der Prophet ein reines Instrument des Geistes, durch das der Geist selbst das lebendige Wort Gottes in das Herz der Menschen schreibt.³⁶

Der revelatorische Inhalt der prophetischen Ekstase

Die Offenbarung, die eine prophetische Person durch die Ekstase erhält, ist das Wissen und die Erkenntnis der Nähe und Freundschaft Gottes. Laut Luther waren die Patriarchen, Mose und David die größten Propheten, da sie auf die intimste Weise mit Gott verkehrten. Somit versteht Luther die Prophetie in erster Linie weder als Voraus-

³¹ WA 42; 556, 28—37.

³² WA 1; 549, 23—24. WA 5; 214, 11—13. WA 42; 666, 5.

³³ WA 4; 519, 26—28.

³⁴ WA 42; 556, 30—31.

³⁵ WA 3; 255, 19 & 258, 2.

³⁶ WA 3; 255, 32—35 & 256, 5—11.

sagung noch als ein Amt, vielmehr können alle engen »Freunde Gottes« als Propheten bezeichnet werden. Die Prophetie ist nicht permanent, sondern der Heilige Geist berührt nur zu gewissen Zeiten die Herzen der Propheten.³⁷

»Seinen Freunden« teilt Gott seine Nähe und seine Verheißenungen mit, indem er sie aus dem normalen menschlichen Zustand der Sinnesempfindung in die Wirklichkeit der Visionen Gottes reißt. Luther schildert, wie sich Abraham Sorgen machte, da er keine Nachkommen hatte. Inmitten dieser Unruhe erscheint Gott dem Patriarchen als Freund, der *familiariter* spricht und an ihn die gute Verheibung gibt. Daraus folg: »Abraham totus extra se in illa visione rapiatur«.³⁸

Luther unterstreicht den *Vorgeschmackscharakter* der prophetischen Ekstase:

»Duplicem extasim invenimus in Scripturis: Gustum eternae damnationis et Alteram eternae beatitudinis. Que duea extases non nisi sublimibus spiritibus contingunt.«³⁹

Bei der von Gott seinen Freunden verliehenen prophetischen Ekstase handelt es sich gerade um eine *Zukunftsvision*. Der methodische, ekstatische Abwesenheitscharakter der Prophetie und der Inhalt der empfundenen Offenbarung sind miteinander verbunden: Gottes Freundschaft und Verheißenungen sind keine immanenten Wahrheiten der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern ein geheimes, über die greifbare Art des Erlebens und die Gegenwart hinausreichendes sich Recken nach Gottes Wirklichkeit, den Verheißenungen und der Zukunft. Im vom Heiligen Geist inspirierten, intensivierten Seelenzustand empfängt der Prophet in seiner Finsternis die Erhellung von Gottes Zukunft. In der Ekstase spricht der Prophet von der Zukunft »per recollectionem anime in spiritu et excessu a temporalibus«.⁴⁰ Prophet »sieht das zukünftige Gute«.⁴¹

Die unmittelbare Innerlichkeit der prophetischen Ekstase, die Inspiration des Geistes und der Zukunfts-/Verheissungsaspekt der prophetischen Offenbarung begründen die Tatsache, dass der Prophet kein

³⁷ WA 44; 575, 25—33.

³⁸ WA 42; 561, 8—17. S. auch WA 42; 666, 25—28 & 668, 37—39.

³⁹ WA 9; 355, 20—22 & 460, 33—36.

⁴⁰ WA 4; 145, 26—31.

⁴¹ WA 4; 273, 15—16.

legista, sondern ein *evangelista* ist. Bei der prophetischen Ekstase geht es um »sapientia in mysterio abscondita», um die Offenbarung der Gnade Gottes, welche die Propheten empfunden haben, die aber an sich als Evangelium offenbart worden ist. Die prophetische Inspiration ist in Luthers Theologie nie mit der Übergabe des Gesetzes verbunden. Das unmittelbare Wirken des heiligen Geistes im Propheten oder Apostel ist *per definitionem* eine Gnadenoffenbarung, *inspiratio gratiae*.⁴²

Die Propheten und Apostel »haben das Gesetze wohl gehört, aber diese Weisheit des Euangelii haben sie aus offenbarung des heiligen Geistes«.⁴³ Das Gesetz wurde auf Steintafeln geschrieben, die Gnade hat der Geist in die Fleischtafeln der menschlichen Herzen graviert.⁴⁴

Der prophetische Geist ist jedoch laut Luther in der Lage, das auch im Gesetz des Mose latent vorhandene »Gesetz des Glaubens«, das Evangelium und die Verheißung, zu erkennen, weil der Prophet *mysteria et spiritum litere* versteht.⁴⁵

Der Weg in die Ekstase

Wie gelangt der Prophet in die Ekstase, in der er verborgene göttliche Dinge erkennen kann? Oben wurde bereits davon gesprochen, wie das ekstatische Erlebnis durch starke erlebnishafte Erfahrungen entsteht. Dieser Weg der natürlichen positiven Abwesenheitsekstase ist laut Luther oft die Art, in der Gott in die von ihm erwählten Personen eingreift und ihnen die prophetische Offenbarungsekstase gewährt.⁴⁶ Der Mensch selbst kann die Erteilung solcher Erlebnisse nicht beeinflussen, vielmehr beruhen sie auf der souveränen Gnadensauswahl Gottes. Dies ist der erste Weg zur Ekstase.

In Luthers Theologie gibt es aber auch einen zweiten Weg zur

⁴² WA 3; 285, 15—16 & 451, 26—27. WA 18; 778, 32—33. WA 25; 120, 1—3. WATR 2; 662, 4—24.

⁴³ WA 47; 526, 27—29.

⁴⁴ Diese augustinische Distinktion, die sich Luther zu eigen machte, ist ein wichtiges Thema seiner frühen Bibelkommentare.

⁴⁵ WA 3; 102, 26—27. WA 4; 305, 19—20. Luther faßt das Amt des Mose als zweideutig auf: In erster Linie hat Mose das Amt des Gesetzes, aber zugleich ist er auch Prophet und ein »Freund Gottes«, der auch die Verheißungen und damit das latente Evangelium empfängt. So ist das Alte Testament schon seit Mose »die windeln und die krippen, da Christus ynnen ligt«. WADB 8; 12, 5—6.

⁴⁶ S.o. Anm. 9—11.

Ekstase. Es ist der Weg, den die prophetischen Personen der Bibel benutzt haben und der dessen ungeachtet zugleich allen Glaubenden offensteht. Im Bezug auf die prophetischen Personen der biblischen Zeit hatte dieser zweite Weg eine revelatorische Funktion; für uns, die bereits in der Zeit der vermittelten Offenbarung leben, hat er nur eine unseren Glauben und unsere Theologie vertiefende Bedeutung.

Der zweite Weg zur Ekstase ist der Weg der meditativen und kontemplativen Anbetung des trinitarischen Gottes. Für Luther ist es die echte Theologie des Heiligen Geistes und daher *theologia perfectissima*. Ein kontemplativer Ekstatiker sieht etwas von der unbeschreiblichen Unfaßbarkeit Gottes.⁴⁷ Vor Gottes Majestät verharrt er wortlos im Zustand der Adoration. Luther lobt die Trefflichkeit der sog. negativen Theologie im Vergleich zur Affirmativen Theologie der Scholastik: verglichen mit den übergescheiten und scheinbar sicheren Behauptungen der Letzteren ist *theologia extatica et negativa* wie Wein verglichen mit Milch.⁴⁸

In der ekstatischen Theologie wird Gott still und wortlos, gebannt vor von seiner Majestät hervorgerufener Verwunderung und Staunen gepriesen. Wer Gott auf diese Weise anbetet, versteht, daß nicht nur alle Worte, sondern auch alle Gedanken zu nieder sind, ihn damit zu loben.⁴⁹ Luther definiert die Methode der ekstatischen Theologie:

»Et hec in disputatione et multiloquio tractari non potest, sed in summo mentis ocio et silentio, velut in raptu et extasi. Et hec facit verum theologum.»⁵⁰

Zur alltäglichen Arbeit der prophetischen Person gehört die Meditation über Gottes Geheimnisse am Tag und in der Nacht im Gebet zu Gott in brennendem Glauben. Wenn der Prophet an Göttliches denkt, kann er die Anrede Gottes erkennen, eine volle innere *Gewißheit* über etwas bekommen, das er dann als eine sichere Offenbarung aufnimmt. In äußereren Dingen, wie in historischen oder geographischen Einzel-

⁴⁷ »Exprimitur enim in hiis incomprehensibilitas divinitatis, quam vident extatici et contemplativi, ut apostolus Ro. XI. 'o altitudo etc.' Quia sicut volantes nos non possumus consequi, apprehendere, sic deus supereminet et incomprehensibilis fit omni contemplanti et sursum spectanti in celum divinitatis.» WA 3; 114, 27—31.

⁴⁸ WA 3; 372, 13—27.

⁴⁹ Ibid., 13—17.

⁵⁰ Ibid., 23—25.

heiten, können die Propheten irren, nicht aber in Dingen, die den Glauben betreffen.⁵¹

Die Gewißheit der prophetischen Botschaft beruht jedoch nicht nur auf der durch die adorativ-ekstatische Theologie entstehenden, innerlich erlebten Überzeugungskraft, sondern das empfangene Neue muß auf der früher empfangenen Offenbarung aufbauen, von der Luther die Bezeichnung *Wort Gottes* gebraucht. Das Wort ist wie ein Sprungbrett, auf dem das neue Offenbarungswissen beruht. Die späteren Propheten z.B. haben Mose und die früheren Propheten untersucht und auf diese Weise Gedanken des Heiligen Geistes kennengelernt.⁵² So haben sich alle Bücher der Bibel um ein einziges Thema kumuliert. Nach Luther ist eigentlich alle Offenbarungswahrheit bereits in der Genesis enthalten:

»Quia enim Moses fons est, ex quo Prophetae sancti et Apostoli quoque sapientiam divinam Spiritus sancti beneficio hauserunt — —»⁵³

Das Grundlegende einer echten prophetischen und apostolischen Schrift ist ihr Wesen als Glied in der Kumulation des sich entfernend fortsetzenden Offenbarungsprozeßes, mit dem Gipfel und Endpunkt Jesus Christus. Der Prozeß beruht sowohl auf den früheren Schriften als auch auf eigener Erfahrung.⁵⁴

Man könnte von einer *traditionsgeschichtlichen Kumulation* sprechen, in der sich um eine unveränderte Uroffenbarung im Laufe der Geschichte Material sammelt, das in prophetisch gedeuteten geschichtlichen Situationen entsteht und in der christologischen Erfüllung seinen Höhepunkt findet. Historische Tatsachen als solche sind noch keine Offenbarung. Sie werden erst Offenbarung durch das prophetische Verständnis der Tatsachen. In diesem Sinne ist Prophetie *theologische Hermeneutik der Geschichte*. Auf diese Weise konzentriert sich die Bibel laut Luther auf einen, durch prophetische Personen empfangenen und interpretierten Sachverhalt.

Neben dem früheren, schriftlich festgehaltenen prophetischen Offenbarungswissen ist laut Luther andererseits auch die Information, die die prophetische Person vom Heiligen Geist im ekstatischen Erlebnis erhält, Gottes Wort. Der Prophet erfährt in seiner Seele »purum

⁵¹ WA 17,2; 39, 27—35. WA 44; 405, 1—4 & 409, 5—10.

⁵² WA 54; 3, 31—33.

⁵³ WA 40,3; 484, 21—27. WA 54; 2, 6—15.

⁵⁴ WA 36; 506, 4—6, 18—34.

verbum dei interne, quo capitur et non capit anima».⁵⁵ Wenn der Prophet »aus dem Überfluß des Herzens und des Geistes« spricht, sind seine Worte Ausdruck der im Inneren erlebten großen Sache. Die Information, das Wort Gottes, die der Prophet vom Geist empfängt, erobert und erfüllt seine Seele. Der Prophet kann nie die von ihm erlebte Botschaft und Erleuchtung erschöpfend ausdrücken. Mit dem Sinnbild Luthers »rülpst« der Prophet, »erbricht« aber nicht sein Inneres: »Ideo de plenitudine cordis et de spiritu occulto venit iste propheticus ructus.»⁵⁶

Es muß deutlich betont werden, daß Luther ekstatischen Erlebnissen als Phänomene an sich keinen Wert beimißt. Der *Inhalt* des Erlebnisses entscheidet, ob die Ekstase theologisch von Bedeutung ist. Luther kennt die negative quasiprophetische Ekstase, die von Visionen und Erlebnissen *extra filium* gekennzeichnet ist. Erlebnisse, die nicht Christus allein hervorheben, sind eine dämonische, vom Teufel herrührende Ekstase.⁵⁷

Die prophetische Ekstase ist jedoch nicht an irgendwelche äußeren, konventionellen Regeln gebunden. Das einzige verbindliche Prinzip ist das christologische Inhaltsprinzip. Luther betont, daß die in die Ekstase geratende prophetische Person berechtigt ist, die für die Glaubenden normalerweise bindenden Regeln zu brechen: z.B. wenn diese inmitten ihrer kirchlichen Aufgaben in die Ekstase hineingerissen wird, soll sie alle ihre anderen Verpflichtungen ablegen und sich demütig allein Gottes Ansprache ergeben. Ein Ekstatiker kann in einigen Fällen auch gegen allgemeine Normen handeln (*contra communem regulam*).⁵⁸

Kreuzestheologische Glaubensekstase

Laut Luther sind ekstatische Erlebnisse allen Christen von Nutzen. Aber in der nachapostolischen Zeit hat die Ekstase keine prophetisch-revelatorische Bedeutung mehr, sondern ihre Aufgabe ist es, die Glaubensauffassung und das Glaubenserlebnis richtig zu vertiefen. Es ist für

⁵⁵ WA 5; 176, 16—18.

⁵⁶ WA 3; 255, 28—39 & 256, 17—20 & 258, 1—2.

⁵⁷ WA 1; 410, 2. WA 40,3; 657, 10—13, 17—18.

⁵⁸ WA 1; 549, 19—22. WA 43; 506, 11—12 & 643, 7—8, 17—19. Z.B. Jakob hat die normale Familienhierarchie durchbrochen, indem er durch den Einfluß der Inspiration des Heiligen Geistes Efraim vor Manasse setzte. WA 44; 709, 29.

uns möglich, einen *rezeptorischen*, die Gnadenoffenbarung Gottes empfangenden ekstatischen Glauben, *fides exstatica*, zu erleben.

In der Glaubensekstase erscheint die Eigenart der lutherschen Ekstaseauffassung am deutlichsten. Er polemisiert die traditionelle katholische, auf Liebe beruhende Ekstaselehre, nach der wir uns Gott durch die Liebe nähern. Wenn nicht der Glaube allein die Grundlage bildet, ist *amor exstaticus* laut Luther fanatisch und daher eine dämonische Ekstase der eigenen Leidenschaften.⁵⁹

An die Stelle der Liebe setzt Luther den Glauben. Er definiert die rezeptorische Ekstase als »eine klare Erkenntnis des Glaubens«, *clara cognitio fidei*:

»Secundo est raptus mentis in claram cognitionem fidei, et ita est proprie exstasis.»⁶⁰

Ergebnis der Glaubensekstase ist die Glaubenssicherheit, *certitudo fidei*.⁶¹ Die deutliche Gewißheit und Sicherheit des Glaubens ist in der Theologie Luthers auf drei verschiedene Weisen in ihrem Wesen *kreuzestheologisch*.⁶²

Zunächst ist die Glaubensekstase eine kreuzestheologische Erkenntnistheorie des Glaubens. Die Glaubensekstase ist ein Weg der Erniedrigung: der Glaube besitzt kein Wissen und keine Erkenntnisse, die der Mensch durch seine natürlichen Sinne erwerben kann.

»Ideo arduissima res est fides Christi, quia est raptus et translacio ab omnibus, que sentit intus et foris, in ea, que nec intus nec foris sentit, scil. in invisibilem, altissimum, incomprehensibilem Deum.»⁶³

⁵⁹ WA 5; 107, 17—22. WA 39,1; 314, 8—11, 24—28. Luthers Eigenart kommt zum Vorschein, wenn man ihn mit der hergebrachten mystischen Theologie vergleicht: »Das Thema der Liebe ist so häufig in aller christlicher Mystik, daß sein Fehlen sogar als ein Zeichen fürs Unmystische gehalten werden kann.» S. A. *Teinonen*, Rakkauden tieto, Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot (Das Wissen der Liebe, Die großen Mystiker Deutschlands und der Niederlande, Manuskript 1984), 182.

⁶⁰ WA 4; 265, 32—33.

⁶¹ WA 25; 388, 9—11.

⁶² Im Folgenden wird die rezeptive, nicht die christologisch-soteriologische Seite des Verhältnisses zwischen dem Glaubenden und Christus betrachtet. Über die Gegenwärtigkeit Christi im Glauben s. T. *Mannermaa*. In ipsa fide Christus adest, Luterilaisen ja ortodoxisen kristinuskonkäisyksen leikkauspiste (Der Schnittpunkt der lutherischen und der orthodoxen Christentumsauffassung, Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik 30), Helsinki 1979, 47, 54, 75.

⁶³ WA 57,3; 144, 10—12 & 185, 1—8.

Der Glaube existiert *extra sensum* und *contra sensum*, er lebt unter Bedingungen, die geradezu im Gegensatz zu der Gotteserkenntnis stehen. Für Luther ist die o.e. »vollkommenen« negative Theologie namentlich eine Gotteserkenntnis im kreuzestheologischen Sinne *per contrarium* und nicht dionysisch *per viam negativam*.⁶⁴

Luthers Auffassung von der Glaubensekstase beruht also auf seiner Auffassung von der natürlichen, positiven Abwesenheitsekstase. Damit wird die o.e. Behauptung Metzgers, Luthers Ekstaseauffassung kenne keine geheime, von Sinneswahrnehmungen gelöste Ekstase, eine unzureichende Erklärungsgrundlage. Auch wenn Luther die Sinneswelt nicht geringschätzt wie die Neuplatonisten, ist die Glaubensekstase laut Definition ein das sinnliche, vernünftige und gefühlte Erlebnis übersteigendes Ereignis. Hierbei nähert sich Luther der Auffassung von der übersinnlichen intuitiven Illumination der augustinischen Mystik.⁶⁵

Die Glaubensekstase hat jedoch eine bedeutsam tiefere Ebene als die Abwesenheitsekstase. Es handelt sich nicht nur um ein Phänomen des Gotteserlebnisses, das die normale Erkenntnis- und Erlebensart transzendierte, sondern um das Geraten in eine *reine Glaubensabhängigkeit ohne jegliche Erfahrungsgrundlage*:

»— — da lessit er die frumen krafftloss werden und unterdruckt, das ydermann meynet, es sey nit yhm auss, es hab ein end, und eben in demselben ist er am sterckisten da, sso gar vorporgen und heymlich, das die auch selb nit fuhlen, die da leyden das drucken, sondern glawbens — —»⁶⁶

Der erste Ekstatischer war eigentlich Christus selbst, als er am Kreuz gänzlich entleert und fortgerissen rufen mußte: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Diese entleerende Ekstase ist laut Luther »purissima illuminatio mentis«.⁶⁷

Das auf Glaubensabhängigkeit beruhende Verhältnis zu Gott vertritt

⁶⁴ WA 25; 388, 5—6, S. auch E. Iserloh, Luther und die Mystik, The Church, Mysticism etc., 67.

⁶⁵ Der Unterschied zwischen der thomistischen und der augustinischen Mystik kommt in der Illuminationslehre zum Vorschein. Gemäß den Thomisten wird jedes Wissen durch die Sinne empfangen, die Augustiner kennen eine unmittelbar im menschlichen Geist empfangbare übersinnliche Illumination. Teinonen, 1984, 182. Luthers Auffassung hat auch einen Berührungspunkt mit der Lehre der *Theologia deutsch* vom mystischen Wissen, das ein alles Sinneswissen und den Verstand übersteigendes Erlebnis ist. *Ibid.*, 149.

⁶⁶ WA 7; 586, 8—11.

⁶⁷ WA 3; 171, 19—24.

inmitten der Konflikte des Lebens eine dialektische Art der Existenz und der Erkenntnis. Ein Ekstatiker ist *simul humiliatus et in excessu* und *simul gemitus et raptus*, über sein eigenes Elend stöhnend und aller seiner eigenen Sicherheit beraubt und doch zugleich in die Glaubenssicherheit entrissen.⁶⁸ Darin zeigt sich, daß die Glaubensekstase kein Sonderweg, sondern in Luthers Theologie jeder richtige Glaube in seinem Wesen ekstatisch ist, ein Verhältnis, das durch das vorhandene Erlebnis hindurch tief in der Wirklichkeit Gottes verwurzelt ist.⁶⁹

Die zweite kreuzestheologische Grundanschauung in der Glaubens-ekstaseauffassung Luthers beruht auf der ersten: die Ekstase unterstreicht den Untergang der Selbstrechtfertigung. *Raptus* ist nicht nur ein Gerissenwerden aus der natürlichen Erlebnisweise in die Glaubensabhängigkeit, sondern auch ein Gerissenwerden in eine allein auf Christus gestützte Glaubensrechtfertigung *extra nos*. Dies entspricht Luthers Grundkonzeption der Rechtfertigung des Gottlosen *sola gratia*.⁷⁰

Drittens ist Luthers Auffassung von der Glaubensekstase mit dem antizipatorischen Charakter der prophetischen Ekstase verbunden: Der Glaube hört die Verheißung Gottes und erkennt auf diese Weise Gottes *futura bona*.⁷¹ *Fides* ist *raptus* und *extasis* aus der Hoffnungslosigkeit des Sünders in die zeitweise Einsicht in die Wirklichkeit und Zukunft Gottes. Der Glaube bedeutet also eine Elevation aus der menschlichen

⁶⁸ Luther legt den Ausdruck *in excessu meo* der Vulgata-Übersetzung von Ps. 116:11 aus: »Et ideo mirum est, quomodo simul dicat humiliatum se et in excessu esse — —» WA 4; 273, 19—20. S. auch WA 5; 213, 33—37. Zur Mühlen, 1972, 62—64, hat insbesondere die Gleichzeitigkeit der Erleuchtung (*raptus mentis*) und des erniedrigenden Leidens (*pavor passionis*) des Propheten bei der Auslegung dieses Luther-Textes unterstrichen. Oberman, 1967, 59, schildert den *coincidentia oppositorum*-Charakter der Mystik Luthers: »Der gemitus-Aspekt bannt die Gefahren, die von der *theologia gloriae* des mystischen *raptus* drohen. Und der excessus- und *raptus*-Aspekt macht die synergistischen Elemente unschädlich, die in der traditionellen scholastischen Verbindung von *synderesis* und *gemitus* liegen.» S. auch Hoffmann, 1976, 154.

⁶⁹ Laut Teinonen, 1984, 180, sollte betont werden, daß die Mystik ein allen Christen möglicher Weg zur Intensivierung des geistlichen Lebens ist. In der heutigen Theologie neigt man zu einer Ansicht, nach der das Mystische in gewisser Weise eine Dimension jeder Religiosität und kein Sonderweg mit eigenem Charakter ist.

⁷⁰ Metzger, 1964, 112, sagt treffend: »In excessu wird der Mensch inne, daß er das Heil nicht aus sich selber zu gewinnen vermag.» S. auch Oberman 1967, 53—54.

⁷¹ »Iste est excessus, quo per fidem levatur super se, ut videat *futura bona*.» WA 4; 273, 14—15.

Verwirrung zur Vision und Illumination des Göttlichen.⁷² Wenn der Heilige Geist dem Menschen die Zukunft Gottes erleuchtet, entsteht ein Glaube aus dem »Licht von Gottes Angesicht«; dieser Glaube wird »iluminatio mentis nostrae divinitus inspirata et radius quidam divinitatis in cor credentis infusus«.⁷³ In der Glaubensekstase Luthers steigt der Mensch nicht auf zum Göttlichen, sondern Gott steigt hinunter in die Finsternis des Menschen.

Der Höhepunkt der Glaubensekstase

Fides exstatica beruht, wie oben angeführt, laut Luther auf keiner durch die normale Wahrnehmung, den normalen Verstand, das normale Gefühl oder andere Erlebnisse erzeugter Sicherheit. Aber Luther geht noch weiter: Sicherheit ist von radikalerer Art. Er zeigt nicht nur, daß die Grundlage und Seinsart des Glaubens auf einem alle menschliche Gewißheit transzendernden göttlichen Geheimnis beruhen, sondern *der Glaube wird* sogar von seinem eigenen Inhalt *entleert*: der ekstatische Glaube baut nicht darauf, welche Gaben im Glauben beinhaltet sind, Gott wird nicht als Gott geehrt und gepriesen wegen dessen, was er uns gegeben hat, sondern wegen dessen, was er *an sich* ist. Der ekstatische Glaube findet seinen Höhepunkt in der Adoration der Dreieinigkeit, ohne daß der Anbetende danach fragt, was er durch seinen Glauben für sich selbst bekommt. Gott ist einfach *würdig*, von allen seinen Geschöpfen gepriesen zu werden.

Von dem natürlichen, falschen Glauben des Menschen sagt Luther:

»— — wir nitehr singen, es gehe denn wol, wo es aber ubel gaht, ist das singen auss — —»⁷⁴

Der ekstatische, d.h. der echte Glaubende dagegen liebt eher seinen Heiland als sein heil, mehr den Geber als dessen Geschenke:

Der Glaubende »bleibt gleich und einformig auff beyder seitten, liebet und lobet eben sso wol gottes guttickeit, wenn sie nit empfundenn, alss wenn empfunden wirt, fellet nit auff die gutter, wenn sie da sein, fellet auch nit abe, wenn sie abe sein — — sie sollen gleich und richtig got lieben und loben, nit sich selb suchen und yhr geniss. — — Warlich ists eyn geyst, der nur ym

⁷² WA 4; 271, 2—3.

⁷³ WA 5; 118, 1—3.

⁷⁴ WA 7; 555, 1—2.

glawben da er springt, und hupfft nit von den gutternn gottis, die sie empfand, frolich ist, als von yhrem heyl, den sie nur ym glawben erkennet. O das seind die rechten, nydriegen, ledigen, hungerigen, gotfurchtigen geyste — —»⁷⁵

Der ekstatische, reine, leere Glaube ist exstasis suprema, das im Menschen wirkende Geheimnis des Heiligen Geistes, das »keiner weder hört, sieht noch wahrnimmt, nur der Geist allein, der mit unausgesprochenen Seufzern für die Heiligen betet«.⁷⁶ Die für alle Glaubenden mögliche — und geradezu beispielhafte — Glaubensekstase bedeutet in der Theologie Luthers jedoch nicht so sehr ein Hineingerissenwerden in eine übersinnliche Erkenntnis des Göttlichen⁷⁷ wie ein Gerissenwerden aus den menschlichen Bedingungen und Einschränkungen des Glaubens in den leeren, also reinen, allein vom trinitarischen Gott abhängigen und ihn anbetenden Glauben. Somit wird verständlich, daß die Ekstase in Luthers Denken nicht in erster Linie eine erlebnishafte Intensivierung des Glaubens bedeutet, wie z.B. Oberman und Hoffman dies darstellen, vielmehr ist die Ekstase das Grundmodell eines richtigen kreuzestheologischen Glaubens.

Und darüberhinaus: die Ekstase ist das reale Modell für die Existenz des Glaubens gemeinhin. Man könnte sagen, daß die Ekstase *die ontologische Struktur des Glaubens* enthüllt: der ekstatische Glaube ist eine *reale Vereinigung mit Christus* und seinem Kreuz.

»Sic enim fit, ut fidelis inter coelum et terram pendeat et 'inter medios cleros', ut psalmus ait, 'dormiat', hoc est, in Christo in aere suspensus crucificatur.»⁷⁸

Im ekstatischen Glauben hängt die ganze Existenz des Menschen von dem Risiko ab, daß es hinter Verstand, Gefühl, Wille, Wahrnehmung und allen Erlebnissen eine noch grundlegendere, vom Menschen verborgene Wirklichkeit Gottes gibt, auf der alles Sein beruht.

Auf diese Weise wird die Ontologie des Glaubens zur *ontologischen Grundstruktur der menschlichen Existenz*. Im ekstatischen Glauben, der das natürliche Erlebnis transzendent, wird die Existenz des Men-

⁷⁵ WA 7; 557, 29 — 558, 29. Der leere Geist bei Luther hängt zusammen mit der Auffassung des vom Reformator geschätzten Johannes Tauler, nach dem der Mensch, wenn er Gott begegnet, ein »Nichts« ist. Hoffman 1976, 154.

⁷⁶ WA 5; 202, 24—26.

⁷⁷ Z.B. Thomas von Kempen versteht das Gerissenwerden namentlich als die übersinnliche Betrachtung der Herrlichkeit Gottes. Teinonen 1984, 178.

⁷⁸ WA 57,3; 185, 6—8.

schen essentiell auf das Geheimnis des Lebens, auf den sich verborgenen Gott gegründet. Indem der Glaubende abhängig vom entleerten Glauben mit Christus »zwischen Himmel und Erde am Kreuz hängt«, ist er nicht nur phänomenologisch teilhaftig an demselben Erlebnisphänomen wie Christus, sondern er ist auf eine geheime Weise mit ihm wesenhaft teilhaftig an dem alles tragenden Geheimnis des Lebens. Dies ist die *unio mystica* des Glaubenden mit Christus und dem verborgenen Gott.⁷⁹

Oberman hat gewiß recht darin, daß im Menschen selbst in der Ekstase keine »ontologische Umwandlung« stattfindet.⁸⁰ Das schließt jedoch nicht aus, daß die Existenz des Glaubenden ontologisch im ekstatischen Glaubensverhältnis auf die Gottheit gegründet wird. Mit anderen Worten schließen der indirekte Geheimnischarakter und der real-ontologische Charakter der Ekstase sich nicht gegenseitig aus, sondern bestehen nebeneinander. Um die Souveränität Gottes zu schützen ist kein symbolisch-aktualistisches Paradigma erforderlich, wie z.B. genannte Interpreten von Luthers Ekstaseauffassung angenommen haben. So erweist sich z.B. die Behauptung Metzgers, Luthers Ekstaseauffassung bedeute eine vertiefte Kluft zwischen Mensch und Gott, als unhaltbare Auslegung. Dies zeigt auch der bereits vorgetragene Gedanke, daß der Empfang der Offenbarung wesenhaft mit der natürlichen, positiven Ekstase des Menschen in Verbindung steht. Obwohl in der Ekstase die Distanz zwischen den menschlichen Erlebnissen und der Wirklichkeit Gottes betont wird, wird gerade auf diese Weise eine mystische Vereinigung mit der Dreieinigkeit möglich. Diese Vereinigung ist nicht nur eine Änderung der Situation *coram Deo* — obwohl sie dies in ihren Ausgangspositionen ist —, sondern eine geheime, reale Kommunikation des Heiligen Geistes und des Herzens des Glaubenden und eine ontologische Partizipation der Existenz an der verborgenen Wirklichkeit Gottes.⁸¹ Zugleich wird verständlich, warum Luther die auf

⁷⁹ Zur Mühlen, 1972, 62, 64, unterstreicht die Zweischichtigkeit von Luthers Auslegung zu Ps 116:11: Buchstäblich wird die Ekstase vom Propheten und Christus erlebt, tropologisch von allen Glaubenden. Zur Mühlen beschreibt treffend die Bibelauslegung Luthers, zieht aber keine erforderlichen weiterführenden Konsequenzen aus der realen Vereinigung des Christen mit Christus im kreuzestheologischen ekstatischen Glauben.

⁸⁰ S.o. Anm. 4.

⁸¹ Luthers Auffassung vom rezeptiven ekstatischen Glauben ist dem analog,

Liebe beruhende Ekstase kritisierte: eine kreuzestheologische Glaubens-ekstase transzendierte die Kraftreserven der Seele, wodurch sich der Mensch liebend zur Gottheit hinwenden kann. In der Glaubensekstase fällt der Mensch mit Christus und in Christus in die Hände des verborgenen Gottes, nach dem sich die Existenz des Menschen sehnt.

was Mannermaa über den christologisch-soteriologischen Charakter des Glaubens als Teilhaftigkeit an der göttlichen Natur Christi sagt: »Im Glauben vereinigt sich der Mensch real mit Christus.« *Mannermaa* 1979, 26, 47. »Wenn an Christus geglaubt wird, ist er selbst im Glauben in der Fülle seiner göttlichen Natur gegenwärtig. Luther versteht die Gegenwart Christi so konkret, daß Christus und der Christ in seinen Augen 'eine Person' bilden.« *Ibid.*, 75.

SCHRIFTEN DER LUTHER-AGRICOLA-GESELLSCHAFT

Reihe A:

1. *T. Heckel*: Luthers Kleiner Katechismus und die Wirklichkeit, 2. Auflage 1941.
2. *J. Gummerus*: Michael Agricola, der Reformator Finnlands, 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 im 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 1. 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. (Vergriffen.)
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.
22. Luther in Finnland — Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Hg. v. *M. Ruokanen*, 1984.
23. Luther in Finnland — Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Hg. v. *M. Ruokanen*, 2. Auflage 1986.

Bestellungen: Luther-Agricola-Gesellschaft

Neitsytpolku 1 b

SF-00140 Helsinki

Forts. (Reihe B, siehe hinten)

PUBLICATIONS OF LUTHER-AGRICOLA SOCIETY

Series B:

1. *Athanasius av Alexandria*: Fem palmsöndagshomilier. Översatta och försedda med inledning av *H. 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. (Sold out.)
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 *W. 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, 1986.
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 *H. T. Kamppuri*, 1986.
17. Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church 1970—1986. Ed. by *H. T. Kamppuri*, 1986.

Orders: Luther-Agricola Society

Neitsytpolku 1 b
SF-00140 Helsinki