

Die Vergöttlichung des Menschen als Sein in Gott

Von Simo Peura

1 Die Theosis und die Lutherforschung

Die bisherige Lutherforschung hat stets bemerkt, daß Luther in seinen Schriften nicht nur gelegentlich, sondern relativ oft den Terminus »Vergöttlichung« (deificatio, θεοσις) und synonyme Bezeichnungen gebraucht. In den meisten Fällen hat aber die Lutherforschung den Gedanken entweder außer acht gelassen oder ihm eine spezifische neue Interpretation gegeben.

Das Thema der Vergöttlichung des Menschen hat seine theologischen Wurzeln in der Heiligen Schrift.¹ Es ist besonders zentral für die Gnadenlehre der Ostkirche. Aber auch der abendländischen Tradition ist es seit Tertullianus bekannt.² Die mittelalterliche Theologie hat es ebenfalls behandelt, wenn auch nicht als selbständiges Theologumenon, so doch innerhalb der Gnadenlehre.³

Die Tatsache, daß die bisherige Lutherforschung im großen und ganzen das Thema der Vergöttlichung nur zögernd berücksichtigt hat, hängt damit zusammen, daß die lutherische Theologie in der Vergöttlichung fremdes Gedanken-gut gesehen hat. Die Vergöttlichung wird betrachtet als erneute Annäherung an die Ursünde Adams, der »wie Gott erkennen« wollte (Gn 3, 5) und sich dabei

1 Es wird auf Gn 1, 26f; Ps 82, 6 und 2 P 1, 4 hingewiesen. Hier findet sich die biblische Grundlage der Vergöttlichung.

2 Die meisten griechischen Kirchenväter haben das Thema in ihrer Soteriologie behandelt. Seinen bekanntesten Ausdruck »θεοποίησις« hat er in der Formulierung des Athanasios gewonnen. In der abendländischen Kirche widmen mehr Aufmerksamkeit dem Thema erst Augustinus und Leo der Große. Augustinus deutet die Vergöttlichung, die aus der Menschwerdung Gottes folgt, als Teilhabe an der göttlichen Natur. Die Gesamtdarstellung des Themas ist im Lexikon »Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique« unter dem Stichwort »DIVINISATION« (Bd. 3. P 1957, 1370-1459) zu finden.

3 Die Vergöttlichung des Menschen wurde häufig in der scholastischen Theologie des Mittelalters behandelt. Der Gedanke tritt hervor, wenn die Einwohnung Christi im glaubenden Herzen, die Eingießung der Liebe, die Umgestaltung des Christen durch die Gnade oder die habituelle Gnade erklärt werden. Dazu siehe eingehender ebd 3, 1389-1432.

selbst »vergötzte«. Diese Erklärung ist aber noch nicht ausreichend, um die Abneigung der lutherischen Theologie gegenüber dem Vergöttlichungsgedanken verständlich zu machen. Wir können die Vorbehalte erst dann befriedigend erklären, wenn wir bestimmte forschungsgeschichtliche Bedingungen in Betracht ziehen.

Wie Risto Saarinen nachgewiesen hat, hat das sogenannte »Wirkungsdenken«⁴ im Sinne des Abschieds von der Metaphysik seit Albrecht Ritschl die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts beeinflußt und eine bedeutsame Nachwirkung auch in der Lutherforschung bis in unsere Tage hinein gehabt. Saarinen zufolge hat die von Ritschl formulierte Ablehnung der Metaphysik bzw. des Seinsdenkens zugunsten des Wirkungsdenkens nicht nur das neukantianische Lutherbild und die Lutherrenaissance beherrscht, sondern bis zu Karl Barth und Ernst Wolf weitergewirkt.

Es ergibt sich nun die Frage, ob denn die Forschung mit dem »Wirkungsdenken« die eigentlichen Intentionen des Reformators adäquat erklären kann und erklärt hat. Das mögliche Problem des »Wirkungsdenkens«, das mehr oder weniger eine Ontologie der Wirkungen entworfen hat, besteht darin, daß es in seiner vernichtenden Kritik an der Substanzmetaphysik auch das reale Sein außer acht läßt. Das Sein wird durch ein aktualistisches Kraftfeld von Wirkungen ersetzt, in dem sich der glaubende Mensch befindet. Wie die Abhandlung Saarinen nachweist, ist die Gegenwart Christi somit als Wirkung Gottes, aber nicht im Sinne des real-ontischen Seins⁵ verstanden worden.

Die Möglichkeit, daß das »Wirkungsdenken« das reale, ontische Sein in der Tat verwischt, wird in der Lutherforschung vor allem bei solchen Themen evident, wie die reale Gegenwart Christi, die Vereinigung mit Christus und die Vergöttlichung, die die Spitze eines theologischen Gedankengangs bildet.

Wenn wir nun die Forschungsgeschichte des Themas überblicken,⁶ ist es auffällig, daß das »Wirkungsdenken« oftmals die Deutungen der Vergöttli-

4 Zu dem »Wirkungsdenken« und zu der »Ontologie der Wirkungen« siehe im einzelnen Risto SAARINEN: Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. S 1989.

5 Der Ausdruck »das real-ontische Sein« bezieht sich hier auf das Sein und die Ontologie im allgemeinen, d. h. nicht im Sinne einer bestimmten philosophischen Ontologie.

6 Zur Forschungsgeschichte des Themas bei Luther siehe im einzelnen Simo PEURA: Mehr als ein Mensch?: die Vergöttlichung als Thema der Theologie Luthers von 1513 bis 1519. Helsinki 1990, 15-50.

chung wesentlich bestimmt hat. Die kritische Einschätzung wird meist eben mit dem Hinweis begründet, daß Luthers Denken vom scholastischen Denken, das die Vergöttlichung im Rahmen der Substanzmetaphysik zum Ausdruck gebracht hat, abweicht. Luther lehnt nicht nur die Substanzmetaphysik ab, sondern verzichtet für viele Forscher auch auf die ontologische Fragestellung im allgemeinen. Dementsprechend sind einige Forscher der Meinung, daß der Sachverhalt bei Luther einen ganz und gar neuen Sinn bekommen haben muß. An Stelle der ontologischen Fragestellung wird Vergöttlichung »ethisch«, »relational« oder im Sinne des Wirkungsdenkens ausgelegt. Mit diesen Begriffen ist gemeint, daß das Sein Gottes außerhalb des Seins des Menschen oder neben dem Sein des Menschen bleibt. Somit findet keine reale Vereinigung von Gott und Mensch statt und auch keine Vergöttlichung des Menschen im eigentlichen ontologischen Sinn des Terminus.⁷

Es ist also offensichtlich, daß erst die oben dargestellten hermeneutischen Bedingungen die Vorbehalte der Lutherforschung gegenüber dem Thema befriedigend erklären. Um nun die Bedeutung des Themas für Luther einschätzen zu können, ist es zunächst notwendig, zu fragen, wo der sachliche Zusammenhang zwischen dem Motiv der Vergöttlichung und den im allgemeinen als für Luther wesentlich erachteten Sachfragen steht. Wir versuchen die Antwort anhand einiger Texte zu geben, die nach dem Ablaßstreit entstanden sind.

II Das Thema der Vergöttlichung und die Sache Luthers

Nach dem Beginn des Ablaßstreites im Herbst 1517 gerät Luther in eine Ereignisfolge öffentlich ausgetragener Konflikte, die schließlich 1519 das Einschreiten Roms gegen ihn veranlaßten. Er greift die scholastische Theologie an, in der er eine Art *theologia gloriae* sieht, die das Heil des Menschen auf den freien Willen, d.h. auf die Menschenwerke, gründet. Die konkrete Verwirklichung

7 In der Forschungsgeschichte sind auch einige von dieser »Generallinie« abweichende Deutungen vorgebracht worden. Karl Barth z. B. ist der Meinung gewesen, daß Luther den Gedanken der Vergöttlichung gekannt und bewußt verwendet habe. Die römisch-katholischen Forscher Erwin Iserloh und Peter Manns haben hervorgehoben, daß das Heil – die Vergöttlichung einschließend – eine reale ontologische Veränderung des Menschen bedeute. Sie haben konstatiert, wie auch Wilfried Joest, daß der Begriff »substanzmetaphysisch« nicht direkt mit dem Begriff »ontologisch« gleichzusetzen sei. Diese Position haben auch Tuomo Mannermaa und Ulrich Asendorf vertreten.

dieser Theologie sieht Luther in der Ablasspraxis seiner Zeit, die der angefochtenen Seele keine Zuversicht auf die Barmherzigkeit Gottes gewähren kann. Nach den Disputationsthesen gegen die scholastische Theologie und den 95 Thesen über die »Kraft der Ablässe« konzipiert Luther seine *theologia crucis*, die sich in diesen Jahren allmählich zu einem eigenen theologischen Programm entwickelt, und stellt sie der Theologie der Herrlichkeit gegenüber.

Die geschichtlichen Ereignisse jener Zeit erlauben uns nicht, zu behaupten, daß die Vergöttlichung des Menschen (*deificatio hominis*) das Thema der Auseinandersetzung mit der Theologie der Herrlichkeit ausmachen würde. Trotzdem ist die Vergöttlichung ein integrierter Teil der Darstellung Luthers, wenn er die wichtigsten theologischen Streitfragen, wie z. B. die der Rechtfertigung des Sünders, der Freiheit des Willens, der Buße und der göttlichen Liebe behandelt.

Nach Luther ist die göttliche Liebe, die er auch *amor crucis* nennt, bestrebt, den Gegenstand für sich selbst zu schaffen. Die von Gott kommende Liebe richtet sich auf Sünder, Böse, Törichte und Schwache, um sie gerecht, gut, weise und stark zu machen. Die Sünder werden Luther zufolge schön, weil sie von Gott geliebt werden.⁸ Es ist gerade diese Art der göttlichen Liebe, die die von Gott beabsichtigte Vergöttlichung des sündigen Menschen bewirkt, wenn Christus sich mit ihm vereint und ihn an seiner göttlichen Natur partizipieren läßt.

Das Thema tritt ebenso hervor – wenn auch im gegenteiligen Sinn –, wenn Luther seine theologischen Gegner, die die Liebe falsch verstanden haben, diejenigen nennt, die den Menschen göttlich machen. Wie der Bericht Martin Bucers über die Heidelberger Disputation zeigt, erweisen die Gegner Luthers sich als *deificatores hominum*, indem sie den menschlichen, mit Hilfe des natürlichen Vermögens und ohne das Anhauchen (*aspiratio*) Christi vollbrachten guten Werken vertrauen. Weil aber diese Werke ohne Christus allein aus der bösen Freiheit heraus getan werden, sind sie Todsünden. Ihr Versuch, Gutes zu

8 »*Amor Dei non inuenit, sed creat suum diligibile, ... Prima pars patet, quia amor Dei in homine uiuens, diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos, (et) sic effluit potius, (et) bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri, ... Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi inuenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo (et) egeno. Beatius est enim dare, q(uam) accipere, ait Apostolus*« (StA I, 212, 2f. 8-15 $\triangle$ WA I, 365, 2f. 8-16).

bewirken, ist genauso hoffnungslos, wie es unmöglich ist, mit einem Schwamm voller Tinte die Flecken an einer Tafel auszuwischen.⁹

Diese Denkart der *theologia gloriae*, die nach Luther letztendlich auf dem *liberum arbitrium* beruht, führt unvermeidlich zu der falschen Bestrebung des Menschen, sich selbst zu vergöttlichen. Somit sieht Luther in der *theologia gloriae* eine Verschärfung der menschlichen Sünde, weil sie sich im Grunde als selbstsüchtiges, eigenwilliges Streben zur Gottheit hin verwirklichen möchte.¹⁰

Diese Kritik an der *theologia gloriae* hat nun keineswegs zur Folge, daß Luther auch die wahre, von Gott gewollte Vergöttlichung des Menschen ablehnt. Luther erklärt in seiner Predigt nach der Ankunft in Leipzig Ende Juni 1519, daß er erstens die Gnade Gottes und die Freiheit des Willens und zweitens die Schlüsselgewalt behandeln wird.¹¹ Er beginnt die Darstellung mit der Behauptung, daß der freie Wille zur Erkenntnis Christi nichts helfe. Der Mensch habe die Freiheit im Sündenfall verloren und befinde sich jetzt im Gefängnis seiner Sünden. Der freie Wille habe trotzdem seinen Namen behalten, weil er einmal frei gewesen sei und weil er durch die Gnade wieder frei sein werde.¹²

Luther betont im weiteren, daß der Mensch an sich selbst verzweifeln muß, wenn er geheilt werden will, und im Anschluß daran behandelt er die Wirkung der göttlichen Gnade und die Vergöttlichung des Menschen. Luther sagt: »Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut außgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden. ... Darnach aller erst folgen die guten werck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, dann thu was in dir ist.«¹³

Desgleichen spielt das Thema der Vergöttlichung eine wichtige Rolle in der Argumentation Luthers, wenn er die Ablasspraxis der römischen Kirche kritisiert. Diesmal geht es um die Frage, was der Anteil des Papstes an der Sündenvergebung ist. In der 37. und 38. conclusio seiner Schrift »*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*« erklärt Luther, daß der Papst bloß verkün-

9 WA 9, 166, 33-37.

10 WA 1, 225, 1f; siehe auch 2, 537, 20-23.

11 WA 2, 248, 30-249, 37.

12 WA 2, 246, 23-32; 247, 3-7. 18-21.

13 WA 2, 247, 39-248, 8.

dige, was Gott in der Sündenvergebung bewirkt.¹⁴ Die Sündenvergebung selbst sei ein Werk Gottes und diesbezüglich von der Ausübung der Schlüsselgewalt unabhängig, weil Gott die Sündenvergebung schon vor der Absolution zustandebringt. Das Christsein ist somit nicht von der Sündenvergebung abhängig, die das kirchliche Amt verkündigt hat, sondern es gründet auf den Glauben, durch den Gott den Christen an allen Gütern Christi teilhaftig macht. Diese Teilhabe bedeutet zugleich die Partizipation an der göttlichen Natur (2 P 1, 4) und die liebste und angenehmste Verwandlung des Menschen. Wie Luther im weiteren betont, fällt es dem Christen schwer, an diese Tatsache der Teilhabe zu glauben, weil die ihm gegebenen Güter Christi so großartig sind. Dem Christen sind trotz allem nicht nur die Sünden vergeben, sondern eben alle Güter Christi geschenkt worden. Um diesen Tatbestand glauben zu können und den Zweifel zu beseitigen, ist für den Christen die von dem Priester ausgeübte Schlüsselgewalt höchst nötig.¹⁵

Die oben dargestellten Beispiele zeigen, daß Luther das Thema der Vergöttlichung integriert im Kontext der für ihn wesentlichen Sachfragen dieser Zeit zum Ausdruck bringt. Die Vergöttlichung als Teilhabe an der göttlichen Natur ist sogar der Tatbestand, auf dem das wahre Christsein gründet. Im allgemeinen ist die Vergöttlichung ein gedanklicher und sachlicher Gipfel, wenn der Reformator den sanativen Aspekt der Rechtfertigung erklärt. Um diesen Tatbestand zu beschreiben, gebraucht Luther verschiedene Ausdrucksweisen¹⁶ wie der der »infusio fidei« bzw. »infusio gratiae«.

III Die reale Gegenwart Christi als Eingießung der Gnade

Wenn Gott den Menschen durch sein fremdes Werk zum Nichts (nihil) gemacht hat, ruft der demütig gemachte Mensch Gott zu Hilfe. Gott bringt dann sein eigenes Werk zustande, indem er den Glauben und die Gnade in den Menschen eingießt. Die Eingießung des Glaubens bedeutet für Luther die reale Gegenwart Christi. Das Motiv der Vergöttlichung tritt dort hervor, wo Luther verstehen läßt, daß die wahre Gotteserkenntnis durch die Gegenwart Christi zustandekommt. Luther beschreibt die infusio fidei und ihre Wirkung folgendermaßen:

¹⁴ WA I, 593, 39-41; siehe auch WA I, 595, 10-15.

¹⁵ WA I, 593, 4-38; 594, 25-32; 595, 10-15.

¹⁶ Wir versuchen im weiteren das Motiv der Vergöttlichung anhand einer Textauswahl zu zeigen. Diese Texte sind in den Jahren von 1517 bis 1519 nach dem Ablaßstreit geschrieben.

»Optime autem vocatur fides lumen vultus dei, quod sit illuminatio mentis nostrae divinitus inspirata et radius quidam divinitatis in cor credentis infusus, ...«¹⁷

Die Gleichsetzung des Glaubens mit dem Licht und die Darstellung seiner Wirkung als Illumination des menschlichen Verstandes bedeuten, daß eine der Eigenschaften Gottes, d.h. das Licht seines Angesichts, die ansonsten nur zur göttlichen Natur gehören, zur Wirklichkeit des menschlichen Herzens wird. Dies ist für die Vergöttlichung von maßgebender Bedeutung, weil damit zum Ausdruck gebracht wird, daß die göttlichen Eigenschaften nicht außerhalb des Menschen bleiben, sondern daß sie *im* Menschen sein werden. Aus diesem Grund ist es möglich, von einer Vergöttlichung im ontischen Sinn zu sprechen. Der Terminus »Licht« enthält somit neben seinem noëtischen Aspekt im Gebrauch Luthers auch eine ontologische Dimension, wie im folgenden bewiesen wird.

Der ontische Aspekt tritt von Anfang an in seiner Darstellung der Illumination hervor. Luther beginnt nämlich die Erklärung in der Weise, daß er zunächst das Licht *in* Gott betrachtet und den Terminus »vultus Dei« auf Gott selbst bezieht. Das Licht des Angesichts Gottes ist ein radius quidam divinitatis, der ins Herz des Glaubenden eingegossen wird. Luther unterscheidet nun nicht zwischen der Gottheit Gottes und dem aus der Gottheit kommenden Licht in dem Sinn, daß er mit dem erstgenannten einen ontologischen Tatbestand und mit dem zweitgenannten einen noëtischen Tatbestand beschreiben wollte. Gott gießt nicht ausschließlich die Erkenntnis, sondern das Licht ein, das eine Entität ist, die aus seinem Wesen entstammt und ontologisch untrennbar zu seinem Wesen gehört.¹⁸ Der Terminus »vultus Dei« besitzt somit neben seiner noëtischen Bedeutung auch eine ontische Dimension. Die Eingießung hat zur Folge, daß das zum Wesen Gottes gehörende Licht durch den Glauben im Menschen *ist*. Eben dies will Luther durch den Gedanken der Illumination zum Ausdruck bringen.

¹⁷ AWA 2, 200, 3 - 201, 1.

¹⁸ Luther weicht in der Deutung des lumen vultus Dei vom scholastischen Verständnis nicht in dem Sinn ab, daß die fides für ihn ein erkenntnistheoretischer Ausdruck anstelle von ratio wäre, wie der Herausgeber AWA 2, 200, Anm. 20, zu denken scheint. Das Besondere in der Darstellung Luthers besteht eher darin, daß er mit Hilfe der Illumination die Anwesenheit Christi begründen will. Vgl. Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 377-379.

Nach Luther wird die Illumination des Herzens in der Geschichte beschrieben, die erzählt, wie Gott sich während des Exodus im Feuer und in der Wolke verbarg und die Juden durch die Leiden der Wüstenwanderung führte. Die Illumination des Herzens geschieht auf entsprechende Weise in Leiden und Bedrängnissen, indem Gott den Christen durch den Glauben über unbekannte und unbewohnte Wege führt. Wie Gott einmal unter den Israeliten in der Gestalt der Säule anwesend war, ist er jetzt inmitten dieser Bedrängnisse im Glauben gegenwärtig. Die *illuminatio cordis* entsteht nun aus dieser Anwesenheit des Angesichts Gottes. Die Erleuchtung des Herzens kommt somit nicht dadurch zustande, daß der Erleuchtende selbst außerhalb des illuminierten Gegenstandes bleibt, sondern in der Weise, daß er in diesem real anwesend ist.¹⁹

Luther erklärt die Illumination als Anwesenheit Gottes durch den Glauben weiter, indem er seine Analyse des *vultus Dei* fortsetzt. Seiner Meinung nach ist der Glaube als *lumen vultus Dei* auf zwei verschiedene Weisen zu fassen, die schließlich zum gleichen Ergebnis führen. Es ist möglich, den Glauben erstens *active*, d. h. vom Standpunkt seines Wirkens aus, zu deuten. Gott erleuchtet den Menschen durch seine eigene Anwesenheit und erweckt so in ihm den Glauben. Das Licht des Angesichts Gottes kann zweitens *passive*, d. h. vom Standpunkt der im Menschen entstandenen Wirkung aus, verstanden werden. Dann handelt es sich um das Licht des Glaubens, auf das vertrauend der Mensch an das Angesicht und an die Gegenwart Gottes glaubt und sie empfindet. Unabhängig also davon, von welchem Gesichtspunkt aus der *vultus Dei* erfaßt wird, ist das Ergebnis die Anwesenheit Gottes durch den Glauben im Menschen. Luther gründet diese Deutung darauf, daß »*facies*« und »*vultus*« in der Schrift gerade eine Anwesenheit bezeichnen.²⁰

Der Tatbestand, daß die Illumination stets als reale Gegenwart Gottes (*praesentia Dei*) durch den Glauben geschieht, schließt nun den kognitiven Aspekt der Illumination gerade nicht aus. Wenn der Glaube den gegenwärtigen Gott »hat«, ist gerade dieser Glaube die Erkenntnis des gegenwärtigen Gottes und das Vertrauen auf ihn. Die Erkenntnis und das Vertrauen sind dem Glauben

¹⁹ AWA 2, 201, 8-15.

²⁰ »Nihil ergo refert, sive *lumen vultus dei* intelligatur *active*, quo nos ipse *praesentia* sua illuminat *fidem* accendens, sive *passive* ipsum *lumen fidei*, quo nos cum *fiducia* *vultum* et *praesentiam* eius sentimus et credimus – nam »*facies*« seu »*vultus*« in sacris litteris *praesentiam* significat, ut notum est« (AWA 2, 201, 16-19).

möglich, weil er selbst das Licht ist. Deswegen erfährt der Glaube nach Luther das anwesende Angesicht Gottes und all das Gute, was Gott ist.²¹

Die wahre *cognitio Dei* bedeutet somit letzten Endes, daß Gott im erkennen- den Subjekt bzw. im illuminierten Herzen des Menschen gegenwärtig ist. Luther stellt den Zusammenhang zwischen der realen Gegenwart Gottes und der Gotteserkenntnis so dar: »Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens.«²² Dieser Satz des Reformators zeigt nun, daß die Illumination sowohl eine kognitive als auch eine ontische, die Gegenwart Gottes, die Veränderung des Herzens und die Vergöttlichung des Menschen bezeichnende Bedeutung hat. Der illuminierende Gott und das illuminierte Herz sind idem. Der von uns (im Sinne der Illumination) »gesehene« Gott ist der gegenwärtige Gott, der das Herz mit seinem wesenhaften Licht (*lumen vultus Dei*) illuminiert. Die Vergöttlichung als »Illumination« besteht somit darin, daß Gott im Glaubenden gegenwärtig ist.²³

In anderen Texten dieses Zeitraums stellt Luther die *praesentia Dei* als Gegenwart der ganzen Trinität dar. In seiner Erklärung zu G 4, 6 kommt auch das Motiv der Vergöttlichung zum Ausdruck. Nach Luther will der Apostel in diesem Vers zeigen, daß derselbe Geist, der in Christus ist, auch den Gläubigen gegeben ist. Der Geist, in dem die Gotteskinder leben, ist somit der *Spiritus sanctus*. Weil nun einerseits der Vater, wie auch der Sohn als wahrer Gott, durch den Heiligen Geist lebt, und andererseits der *Spiritus sanctus* der Geist der Glaubenden ist, folgt daraus, daß der trinitarische Gott in den Christen gegenwärtig ist. Die Anwesenheit der einen trinitarischen Person impliziert somit die Gegenwart der gesamten Trinität im glaubenden Menschen.²⁴

Luther beschreibt im weiteren diese Gegenwart des trinitarischen Gottes in der Weise, daß der glaubende Mensch dem göttlichen Leben eingefügt ist.

21 AWA 2, 201, II-15; 202, II-14.

22 AWA 2, 201, 20f.

23 Vgl. damit Gerhard EBELING: *Disputatio de homine*. Teil 3: Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20-40. Tü 1989, 336, der ja sagt, daß »am treffendsten und eigentlichsten« *lumen vultus Dei* als *agnitio et fiducia praesentis Dei* zu verstehen sei, aber zugleich den oben zitierten Satz »idem enim est ... deus ... et cor« außer acht läßt. Zugleich betont Ebeling (331f), daß Luther vom Konsens der Auslegungstradition abweicht und völlig eigene Wege geht. Zum Quellenmaterial, in dem Luther das *lumen Dei* (Ps 4, 7) behandelt, siehe Ebeling: AaO 3, 331.

24 WA 2, 536, 23-27.

Luther kommt zu diesem Ergebnis, wenn er die oben erwähnte Stelle des Galaterbriefes mit Hilfe von Act 17, 28 (»nos in deo sumus, movemur et vivimus«) deutet. Die Anwesenheit des trinitarischen Gottes bedeutet, daß der Christ in Gott ist, in Gott bewegt wird und in Gott lebt: »Ita et nos in deo sumus, movemur et vivimus: sumus propter patrem qui substantia divinitatis est, movemur imagine filii qui ex patre nascitur divino et aeterno velut motu motus, vivimus secundum spiritum in quo pater et filius quiescunt et velut vivunt.«²⁵ Das Zitat bezeichnet in philosophischer Begrifflichkeit die Trinität als göttliche Bewegung, die ihren Anfang im Vater hat, der die Substanz der Gottheit ist. Die Bewegung ist der Sohn, der vom Vater göttlich und ewig, wie eine Bewegung aus der Bewegung, geboren wird. Die Bewegung kommt zur Ruhe im Heiligen Geist, in dem der Vater und der Sohn leben.

Das Motiv der Vergöttlichung tritt nun hervor, wenn Luther die Existenz des Christen in Beziehung auf die innertrinitarische Bewegung darstellt. Der gläubende Mensch wird in diese Bewegung »hineingenommen«, weil er in Gott bewegt wird und weil die göttliche Bewegung ihn bewegt. Luther führt ja aus, daß der Christ durch das Ebenbild des Sohnes bewegt wird. Weil der Sohn als Bewegung seinen göttlichen Anfang stets im Vater hat, ist der Christ folglich in Gott oder in der Substanz der Gottheit. Weil die göttliche Bewegung im Heiligen Geist zur Ruhe kommt, lebt der Christ im Heiligen Geist. Somit ist das ganze Sein des Menschen in Gott.

Zumeist aber bringt Luther das Sein des Christen in Gott zum Ausdruck, indem er von der Einwohnung Christi (*inhabitatio Christi*) im Menschen spricht. Er stellt diesen Gedanken im Kontext des zweifachen Werkes Gottes in seiner Auslegung von G 2, 20 in nuce dar: »Non ergo per legem peccati abolitio, sed cognitio tantum et auctio, frustra que in illa iustificatio quaeritur. Tum vivit iustus non ipse, sed Christus in eo, quia per fidem Christus inhabitat et influit gratiam, per quam fit, ut homo non suo sed Christi spiritu regatur.«²⁶ Wie wir bemerken können, bedeutet der Glaube, daß Christus im Christen wohnt und lebt und daß der Geist Christi ihn beherrscht. Das Zitat zeigt außerdem, daß der durch den Glauben einwohnende Christus die Gnade in den Menschen hineingießt.

²⁵ WA 2, 536, 28-31.

²⁶ WA 2, 502, 11-14. Zur »*inhabitatio Dei*« siehe auch 364, 30; 502, 29-32; AWA 2, 325, 27-326, 2; 328, 16-19.

Wie die oben dargestellten Beispiele zeigen, ist die *infusio gratiae* in der Theologie Luthers untrennbar mit der durch den Glauben geschehenden *praesentia et inhabitatio Christi* verbunden. Dies bedeutet, daß der Reformator die Eingießung der Gnade vom Gesichtspunkt der Ontologie aus anders als die von ihm kritisierte scholastische Theologie begründet. Für Luther liegt der Unterschied einerseits in den Voraussetzungen der *infusio gratiae*: Während der Theologe der Herrlichkeit sich – wie Luther es sieht – auf die Eingießung der Gnade *ex puris naturalibus* vorbereitet,²⁷ ist er selbst der Meinung, daß Gott allein den Menschen auf seine Gnade ausrichtet, die *extra nos* in Gott existiert. Somit kann der Mensch die Gnade für sich selbst weder schaffen noch fördern, sondern es ist in jedem Fall erforderlich, daß sie von außen her eingegossen wird.

Außerdem betrifft der Unterschied die Art, wie die Gnade eingegossen wird: Während für den Theologen der Herrlichkeit die Gnade der Seele als akzidentelle Form gegeben wird,²⁸ wird sie nach Luther durch die Einwohnung Christi in den Menschen eingegossen. Dieser Unterschied impliziert nun aber keineswegs, daß für Luther die Gnade nicht mehr in den Bereich des Ontischen, sondern in den Bereich des ausschließlich noëtisch verstandenen Begriffs *fides Christi* gehören würde. Gegen solche Deutungstendenzen ist der Einwand angebracht, daß Luther die ontologische Fragestellung keineswegs kategorisch ausschließt, indem er den charakteristisch scholastisch-ontologischen Terminus der *infusio gratiae* in seine Gnadenlehre übernimmt. Es geht darum, daß bei Luther die Gnade Gottes im Menschen einen anderen ontologischen Status als in der scholastischen Gnadenlehre hat.

Der ontische Aspekt der Gnadenlehre Luthers tritt auch dort hervor, wo Luther die *infusio gratiae* anhand der *unio cum Deo* deutet. Der Glaube erhöht das Herz des Menschen und versetzt (transfert) es aus sich selbst heraus in Gott hinein in der Weise, daß aus dem Herzen und Gott schließlich ein Geist wird.²⁹

27 Dazu siehe z. B. StA I, 167, 5-7. 15-17; 206, 12-21; 199, 3-6 $\triangle$ WA I, 225, 7-9. 17-19; 360, 24-33; 373, 42 - 374, 3.

28 Dazu siehe z. B. StA I, 198, 6-16 $\triangle$ WA I, 373, 16-27; 2, 592, 36-38; schon 56, 337, 16-23. Siehe noch Reinhard SCHWARZ: *Fides, spes et caritas* beim jungen Luther. B 1962, 394f; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972, 125-128. 147.

29 »In evangelio ›revelatur iustitia Dei ex fide in fidem‹, quod male exponitur de iusticia Dei, qua

IV Die Vereinigung mit Christus

Der Reformator gebraucht mehrere Redefiguren, um sein unio-cum-Christo-Verständnis zum Ausdruck zu bringen. Luther beschreibt die Gemeinschaft z. B. als Vereinigung des Wortes, des Herzens und des Glaubens. Der Glaube ist wie Leim oder ein Band, das Wort und Herz zu einem Geist macht. Durch den Glauben werden Herz und Wort miteinander im richtigen Verhältnis »gemischt« (temperatur).³⁰

Luther meint die Vereinigung mit Gott auch dann, wenn er vom Anziehen Christi spricht. Für ihn bedeutet das Anziehen Christi durch den Glauben, daß der Mensch Gerechtigkeit, Wahrheit, alle Gnade und die ganze Erfüllung des Gesetzes »anzieht«. Da diese Vereinigung per fidem Christi in der Taufe stattfindet, ist sie von sakramentaler Art. Danach ist der Christ ein Kind Gottes. Luther zufolge ist Christus mit dem Glaubenden in dem Maße vereint, daß es unmöglich ist, sie voneinander zu trennen. Der Christ ist eins mit Christus und in Christus.³¹

Eines der Bilder, die die unio cum Deo verdeutlichen sollen, ist der Vergleich, wo Christus als Arznei bezeichnet wird, durch die die Sünde geheilt und der Mensch von allem Bösen befreit wird. Der Vergleich schließt auch die rein forensische Deutung der Rechtfertigung aus, weil Christus durch den Glauben im Menschen lebt und tätig ist und mit ihm eins wird. Luther bringt die Realität der Vereinigung zum Ausdruck, indem er konstatiert, daß der Kranke mit Christus zu einem Fleisch und zu einem Leib wird, indem seine Sünden durch eine sehr intime und unaussprechliche (ineffabilis) Umformung (transmutatio) zur Gerechtigkeit Christi gemacht werden. Der Reformator weist hier auch auf die sakramentale Art der Vereinigung hin. Das Altarsakrament, in dem Brot und

ipse iustus est, nisi sic intelligeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ...« (WA 57 III, 187, 15-18); siehe auch 2, 364, 23 f; 57 III, 129, 21-25; 153, 8-10.

30 »Id tamen parum refert, quia est mutua illa mixtura seu temperatura verbi et cordium. Ex his enim tribus fit unum: fide, verbo, corde. Fides est glutinum seu copula, verbum et cor sunt extrema, sed per fidem unus spiritus, sicut vir et mulier »una caro«. Verum ergo est, quod cor temperatur verbo per fidem et verbum temperatur cordi per eandem« (WA 57 III, 156, 19-157, 4); siehe auch 2, 490, 17-20.

31 WA 2, 529, 29-33; 531, 9-13; 535, 24f. Diese Vereinigung mit Gott bedeutet, wie Juhani FORSBERG: Das Abrahambild in der Theologie Luthers. S 1984, 73f, betont, »die neue reale Seinswirklichkeit als Einssein der Gläubigen mit Christus in einem Leib«.

Wein in Leib und Blut Christi transformiert werden, veranschaulicht Luther zufolge die Transmutation, durch die der kranke Sünder mit Christus zu einem Fleisch und Leib gemacht wird.³²

Die Vereinigung des Sünders mit Christus bedeutet nun die Überwindung der Sünde und des Todes. In seiner Hebräerbriefvorlesung erklärt Luther, daß der Christ wegen der Einheit mit dem unsterblichen Christus den Tod besiegt. Diese *unio immortalis Christi* gründet sich auf die *unio immortalis divinitatis*, weshalb Christus den Tod überwunden hat. Wo der Glaubende also an Christus festhält, ist er eins mit ihm und dadurch auch eins in der Gemeinschaft mit der unsterblichen Gottheit.³³

Der Reformator beschreibt die Vereinigung mit dem ewigen Gott auch mit der aus der Brautmystik entlehnten Metapher von Braut und Bräutigam. Luther meint, wie auch Bernhard von Clairvaux, daß Christus der Freund (*amicus*) oder der Bräutigam der menschlichen Seele sei. Der Mensch küßt Christus geistlich, indem er ihn verehrt, sich ihm in Niedrigkeit unterordnet und sich durch die

32 »Fides enim in Christum facit eum in me vivere et moveri et agere; non secus atque salutare unguentum in aegrum corpus agit efficimurque cum Christo una caro et unum corpus per intimam et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius iustitiam – sicut nobis repraesentat venerabile altaris sacramentum, ubi panis et vinum in Christi carnem et sanguinem transformantur« (AWA 2, 547, 16-21). Es ist kein Zufall, das Luther hier auf das Altarsakrament hinweist. Die Vergöttlichung geschieht danach eben sakramental. Er gebraucht den Terminus »deifico« von den Abendmahlselementen und sagt, daß sie »vergöttlichtes Brot« und »vergöttlichter Wein« seien; dazu siehe 33, 188, 19-40; 194, 13-24.

33 »Sicut enim Christus per unionem immortalis divinitatis moriendo mortem superavit, ita Christianus per unionem immortalis Christi (que fit per fidem in illum) eciam moriendo mortem superat ac sic Deus diabolum per ipsummet diabolum destruit et alieno opere suum perficit« (WA 57 III, 129, 21-25); siehe auch 1, 593, 14-28; 2, 455, 19-23; 484, 21-25; 516, 33-36; StA I, 222, 15-19 ≙ WA 2, 146, 12-16.

Vgl. Walther ALLGAIER: Der »fröhliche Wechsel« bei Martin Luther: eine Untersuchung zur Christologie und Soteriologie bei Luther unter besonderer Berücksichtigung der Schriften bis 1521. Erlangen 1966, 108f – Erlangen-Nürnberg, theol. Diss., 1966 (MS) –, der die »unio immortalis Christi« als »Funktionseinheit« versteht, und Dorothea VORLÄNDER: Deus incarnatus: die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521. Witten 1974, 173f, die sich der Deutung Allgaiers anschließt. Vgl. auch Joest: AaO, 370f, der hier »die Einheit unmittelbarer Person-Verbindung mit Christus selbst« sieht, und Gerhard EBELING: Disputatio de homine. Teil 2: Die philosophische Definition des Menschen: Kommentar zu These 1-19. Tü 1982, 179f, für den diese Union »auf das noch ausstehende eschatologische Geschehen am Menschen« weist. Vgl. noch Marc LIENHARD: Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Theologie. B 1980, 63.

Liebe ihm anschließt.³⁴ Die Liebe ist somit eine vereinende Kraft. Wie die Liebe den Liebenden und den Geliebten vereint, so ist der Wille des glaubenden Menschen mit dem Wort Gottes eins geworden. Der Glaubende kann in dieser Liebesgemeinschaft schmecken, wie gut, lieblich, rein, heilig und wunderbar, d. h., wie gut das wahre *summum bonum*, das Wort Gottes ist.³⁵

Das Schmecken der Güte Gottes weist schon auf die Folge der intimsten Vereinigung mit Gott hin. Mit Hilfe der Metapher von Braut und Bräutigam will Luther verdeutlichen, daß Christus und der Glaubende alles gemeinsam haben. Dem Prinzip des wundersamen Wechsels (*commercium admirabile*) gemäß wird all das, was Christus gehört, dem Christen zu eigen, und umgekehrt. So ist denn der Tatbestand, daß Christus gesiegt, gehandelt, gesprochen und gelitten hat, Luthers Ansicht nach nichts anderes, als daß eben der Christ gesiegt, gehandelt, gesprochen und gelitten hat. Der Christ erhält im Austausch die unaussprechlichen Schätze der Barmherzigkeit Gottes zu eigen. Er bekommt somit die Gerechtigkeit, Macht, Geduld, Demut und Verdienste Christi, bzw. alles, was wir als die wesenhaften Eigenschaften Gottes bezeichnen können. Der Christ gibt seinerseits Christus das einzige, was er hat, nämlich seine Sünde. In dieser Einheit des Geistes sind seine Sünden nicht mehr seine eige-

34 AWA 2, 113, 13 - 114, 6. Erich VOGELSANG: Luther und die Mystik. LuJ 19 (1937), 40f. 49f. 53. 72-74, und Allgaier: AaO, 128. 212, sind der Meinung, daß Luther die Metapher nicht im Sinne der Brautmystik versteht. Nach ihnen handelt es sich um eine Vereinigung zwischen dem Gewissen und Christus im Glauben, nicht in der Liebe. Zur mystischen Union bei Bernhard von Clairvaux siehe Karl-Heinz zur Mühlen: AaO, 107f.

35 »Tum quia per hanc voluntatem iam unum cum verbo dei factus (siquidem amor unit amantem et amatum), necesse est, ut gustet, quam bonum, suave, purum, sanctum mirabile sit verbum dei, summum scilicet bonum, ...« (AWA 2, 43, 25 - 44, 2); siehe auch 44, 18 - 45, 6.

Zur Diskussion über die Liebe als vereinende Kraft vgl. miteinander Friedrich HEILER: Im Ringen um die Kirche. M 1931, 223; Erich VOGELSANG: Die Unio mystica bei Luther. ARG 35 (1938), 70f; Erwin ISELOH: Luther und die Mystik. In: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther/ hrsg. von Ivar Asheim. GÖ 1967, 70; Reinhard SLENCZKA: Glaube VI: Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch. TRE 13 (1984), 321-323. Vgl. Ebeling: AaO 3, 459f, der die Rolle des Glaubens betont und daran erinnert, daß die unio mit Christus bzw. die unio mit dem Wort des Evangeliums konstitutiv für Luthers Glaubensverständnis ist. Die Union wandle aber nicht den Menschen, wie in der Scholastik, sondern verändere seine Situation.

Luther bezeichnet die Vereinigung mit Gott auch mit dem aus der Mystik stammenden Terminus »raptus«; dazu siehe z. B. AWA 2, 107, 10 - 108, 14; WA 57 III, 185, 1-8.

nen, sondern diejenigen Christi; die Gerechtigkeit Christi ist wiederum seine Gerechtigkeit geworden.³⁶

Wie oben anhand von vielen Beispielen gezeigt wurde, verwirklicht sich das Heil im Menschen durch das commercium admirabile. Der Christ ist durch den Glauben mit Christus eins geworden, und alle Heilsgüter Christi werden die des Christen. Diese intimste Vereinigung mit Christus bedeutet nun nach Luther, daß der Christ an der göttlichen Natur partizipiert.

V Die Teilhabe an der göttlichen Natur

Die Partizipation geschieht, wie Luther in seinen »Resolutiones disputationum ...« erklärt, in der unio cum Christo und im commercium admirabile. Luther zufolge ist der Christ, der mit Christus vereint ist, hierbei aller Güter Christi teilhaftig.³⁷

Die Teilhabe realisiert sich durch die Einheit des Heiligen Geistes (per unitatem spiritus), wenn der Christ an Christus glaubt. Einerseits hat Christus alle seine Güter aus dem Heiligen Geit empfangen, und andererseits ist derselbe Geist im Christen. Somit sind alle wesenhaften Eigenschaften Christi im Christen. Dem Reformator zufolge ist es der Sinn der Partizipation, daß der Christ durch jene unermesslichen Schätze der Barmherzigkeit des Vaters³⁸ in Christus

36 WA I, 593, 13-24 (zit. unten Anm. 37 und 39); StA I, 22 I, 10-16 $\triangle$ WA 2, 145, 14-21; siehe auch 504, 4-17; AWA 2, 451, 24f; 452, 10-22.

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

Joseph LORTZ: Sakramentales Denken beim jungen Luther. LuJ 36 (1969), 21. 25, zufolge handelt es sich hier um das sakramentalische Wirken Gottes. Der Mensch wird mit Christus erfüllt. Es kommt auf die wirkliche Mitteilung göttlichen Heilsgutes an und, wie Lortz betont, »ja – soweit das beim Geschöpf möglich ist – göttlichen Wesens«. Das wirkliche Anteilhaben an Christus, an seinem Sein, Tun und Verdienst ist Lortz zufolge kaum anders als sakral-sakramental zu fassen. Vgl. Lienhard: AaO, 72. Zur Deutung dieser Stelle vom Gesichtspunkt der communio sanctorum her siehe Peter MANNS: Luther und die Heiligen. In: Reformatio ecclesiae = Festgabe für Erwin Iserloh/ hrsg. von Remigius Bäumer. PB; W; ZH 1980, 571-573.

38 Der Satz »per inestimabiles divitias misericordiarum dei patris« (WA I, 593, 19f) weist hier auf 2 P 1, 4 hin; siehe auch WA I, 593, 20f; StA I, 22 I, 11 f. 16-18 $\triangle$ WA 2, 145, 15 f. 21 f.

glorifiziert wird. Der Christ kann diese Schätze vertrauensvoll schon im voraus genießen.³⁹

Für das Thema der Vergöttlichung ist nun bedeutsam, daß Luther zufolge die Teilhabe an den Gütern Christi auch Teilhabe an der göttlichen Natur im Sinne von 2 P 1, 4 sei. Zugleich betont er die Schwierigkeit, an die Teilhabe zu glauben, und schreibt wörtlich: »Ita multo difficilior est confidere sese esse participem Christi bonorum, id est inenarrabilem bonorum, ut sit particeps divinae naturae, ut ait S. Petrus. Magnitudo bonorum etiam operatur diffidentiam, videlicet non solum esse remissa tanta mala, verum et collata tanta bona, ut sit filius dei, haeres regni, frater Christi, socius angelorum, dominus mundi.«⁴⁰ Wie wir bemerken können, ist dem Christen nicht nur das Böse vergeben, sondern ihm sind auch die unaussprechlichen Güter so übertragen, daß er an der göttlichen Natur partizipiert. Somit ist es für Luther möglich, gerade anhand der unio cum Christo und der Partizipation die beiden Aspekte der Rechtfertigung miteinander zu verbinden: wenn der Christ mit Christus eins geworden ist und an der göttlichen Natur partizipiert, werden ihm sowohl die Sünden vergeben (der forensische Aspekt) als auch die ihn verwandelnden Heilsgüter Christi gegeben (der effektive Aspekt).

Das Zitat aus den »Resolutiones disputationum ...« ist kein Einzelfall. Luther bringt die Teilhabe an der göttlichen Natur recht häufig zum Ausdruck und besonders dort, wo er sein Verständnis der Gottesnamen darlegt. Seine Vorle-

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

40 WA 1, 594, 25-30. Vgl. Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, 180f, der in bezug auf diese Stelle »die an konkretem Punkt gelungene Überwindung der augustinischen Signifikationshermeneutik« sieht. Bayer zufolge wird das Geschehen der Teilhabe »analog der Zueignung der Sündenvergebung durch mündliches, äußeres Wort gesehen (damit aber neu verstanden!)«.

sung über den Galaterbrief (1519) beginnt Luther mit der Feststellung, daß der Name Gottes und das Herz des Menschen bei der Anrufung durch den Glauben zu einem (*unum*) zusammenwachsen. Daher ist es unmöglich, daß das Herz nicht an denselben Tugenden (*virtus*) partizipierte, mit denen der Name Gottes etwas bewirkt. Weil nun die verschiedenen Namen Gottes eben seine wesenhaften Eigenschaften sind, partizipiert das Herz in ihnen an Gott. So wie Gottes Name rein, heilig, gerecht, wahrhaftig und gut ist, macht er sich auch das Herz in allem gleich.⁴¹

In den »Operationes in psalmos« konstatiert Luther, daß der Glaubende den Namen Gottes um Hilfe anruft, wenn er an seiner Schwachheit und seiner Bosheit leidet. Der Hilferuf hat zur Folge, daß Gott und Mensch durch den gleichen Namen Gottes geehrt werden, daß Gott und Mensch durch eben dieselbe Gerechtigkeit gerechtfertigt werden und daß Gott und Mensch durch die gleiche Weisheit weise sind. Dies bedeutet, wie Luther feststellt, wenn er die Stelle aus dem 2. Petrusbrief anführt, Teilhabe an der göttlichen Natur. Sich auf die gleiche Stelle berufend führt er weiter aus, daß der Zweck dieser in Christus gegebenen großen und wertvollen Gaben der ist, daß der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig (*consortes divinae naturae*) wird. Diese Natur, wie Luther mit einem Hinweis auf den Apostel (1 P 1, 12) fortfährt, auch nur zu schauen, danach sehnen sich sogar die Engel.⁴²

Luther erklärt in seiner Psalmenauslegung die Teilhabe an der göttlichen Natur auch in einem anderen Kontext, der mehrere wichtige Aspekte des

41 »Haec enim est aliud nihil quam invocatio nominis divini. Nomen autem dei est misericordia, veritas, iusticia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio. Est autem nomen nostrum peccatum, mendacium, vanitas, stulticia, ... Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Cohærent autem cor et nomen domini per fidem. ... Sicut ergo nomen domini est purum, sanctum, iustum, verax, bonum &c., ita si tangat tangaturque corde (quod fit per fidem) omnino facit cor simile sibi« (WA 2, 490, 17-25); siehe auch AWA 2, 340, 21-26; 450, 11-18.

42 »Nec enim hoc sacrificium offert, nisi qui nomine suo perduto in fide invocat nomen domini – hoc est, sapientiam, virtutem, iustitiam dei, ut dixi – interim patiens se infirmum, stultum et malum haberi, nescium vindictae, iudicii, gloriae, ut eodem nomine glorificetur deus et nos, eadem iustitia iustificetur deus et nos, eadem sapientia sapiens sit deus et nos. Et hoc est, quod Petrus 2 Pt 1 dicit: »Nobis maxima et pretiosa donata in Christo, ut essemus divinae consortes naturae, et in quae« (ut 1 Pt 1) »desiderant angeli prospice re«« (AWA 2, 450, 11-18); siehe auch AWA 2, 447, 1-5.

Themas beleuchtet. Zunächst hebt der Reformator hervor, daß jeder Mensch lügenerisch ist, da er lieber an die Gaben Gottes (*dona Dei*) glaubt, auf sie hofft und sich an sie hängt, als an Gott selbst bzw. den Geber der Gnaden (*deum donatorem*). »Lügenerisch« ist nach Luther eine der zutreffenden Bezeichnungen für den Menschen, wohingegen »Wahrheit« der Name Gottes ist.⁴³ »Lügenerisch« bzw. »Mensch« bleibt der Mensch auch, wenn er nicht durch die Partizipation zu »Gott« und zur Wahrhaftigkeit wird: »Homo enim homo est, donec fiat deus, qui solus est verax, cuius participatione et ipse verax efficitur, dum illi vera fide et spe adhaeret redactus hoc excessu in nihilum.«⁴⁴ Aus Luthers komprimierter Darstellung geht zunächst der Aspekt hervor, daß der Mensch erst dann »Gott« und wahrhaftig mit den Eigenschaften Gottes ausgerüstet wird, wenn er an Gott partizipiert. Diese Partizipation realisiert sich, wenn der Mensch durch den Glauben und die Hoffnung an Gott hängt und in Gott entrückt (*excessus*) wird.

Der kreuzestheologische Aspekt der Partizipation ergibt sich nun aus dem Hinweis am Ende des Zitats: »*redactus hoc excessu in nihilum*«. Die enge Beziehung dieser kreuzestheologischen Aussage mit dem Thema der Partizipation erscheint auf den ersten Blick als nicht besonders deutlich. Der Kontext aber weist auf das fremde Werk Gottes hin, d. h. auf die Abtötung der das Ihre suchenden und nach eigenem Guten strebenden Liebe des Menschen.⁴⁵ Diese Abtötung geschieht gerade in der Weise, daß der Mensch zu Nichts gemacht wird.⁴⁶

43 »Nomen autem dei est misericordia, veritas, iusticia, virtus, sapientia, suique nominis accusatio. Est autem nomen nostrum peccatum, mandacium, vanitas, stulticia, iuxta illud: Omnis homo mendax, vanitas omnis homo vivens &c. Invocatio autem nominis divini, si est in corde et ex corde vere facta, ostendit, quod cor et nomen domini sint unum simul et sibi cohaerentia. Ideo impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Cohaerent autem cor et nomen domini per fidem« (WA 2, 490, 13-20); siehe auch AWA 2, 305, 14f; 340, 16 - 341, 5; 345, 16-31.

44 AWA 2, 305, 18-21. Wir folgen hier der Übersetzung von Joest: AaO, 264f, und Ebeling: AaO 3, 570, die den Satz im Sinne »Mensch wird zu Gott« ins Deutsche übertragen haben; vgl. ebd, 523-525.

45 AWA 2, 305, 17f. Luther deutet in diesem Zusammenhang die begehrende Liebe des Menschen nur indirekt an, indem er erklärt, daß der Mensch sich durch seinen Glauben und seine Hoffnung lieber an irgendwelche Gaben Gottes klammert als an Gott selbst. Der Mensch also nutzt hierbei Gott aus, wenn er seine Gaben genießt. Dazu siehe auch AWA 2, 307, 11-15.

46 Für das Verständnis dieses Gedankens des Reformators muß darüber hinaus daran erinnert werden, daß die Aussage »*redactus in nihilum*« eine Synekdoche ist.

Die Fortsetzung des obigen Zitates führt weiter aus, daß das opus Dei alienum und das opus Dei proprium sich gleichzeitig und quasi »ineinandergeschachtelt« realisieren. Einerseits partizipiert der Mensch an Gott und wird wahrhaftig, wenn er durch den wahren Glauben und die wahre Hoffnung an ihm festhält. Andererseits ist der Mensch jedoch zugleich zu Nichts gemacht (redactus in nihilum). Indem er beide Aspekte miteinander verbindet, kommt der Reformator zu dem Ergebnis, daß das Zunichte-Werden gleichzeitig das Gelangen in Gottes Schoß bedeutet: »Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo; quare in deum redit, qui redit in nihilum. Neque enim extra manum dei quoque cadere potest, qui extra seipsum omnemque creaturam cadit, quam dei manus undique complectitur. Mundum enim pugillo continet, ut Isaias dicit. Per mundum ergo rue, quo rue? Utique in manum et sinum dei! Si iustorum animae in manu dei sunt, quia extra mundum sunt, ...«⁴⁷ Wenn der Mensch also seine Hoffnung auf Gott setzt, so bedeutet dies, daß er in sein eigenes Nichts gerät (in sui nihilum). Dieses ist jedoch – da es sich auch um eine Synekdoche handelt – keine totale Vernichtung des Menschen. Der Mensch gelangt vielmehr dorthin, woher er gekommen ist. Luther meint damit die Erschaffung des Menschen, da der Mensch gerade in der Schöpfung aus Gott (ex deo) und aus »seinem eigenen Nichts« (ex suo nihilo) hervorgegangen ist. Die Partizipation an Gott realisiert sich also in einer dem Schöpfungsakt ähnlichen Weise. Die Teilhabe an Gott ist das Sein in Gott.

Der Reformator erklärt diesen Gedanken von der Partizipation und vom Sein in Gott noch anhand eines Bildes. Redactus in nihilum, bzw. das Gesetz-Werden außerhalb seiner selbst und alles Geschaffenen, ist das Sein in der Hand oder im Schoß Gottes. Das Zunichte-Werden bedeutet somit kein Fallen aus Gottes Hand, da das Geschöpf überall von ihr umgeben ist. Gott hält die Welt in seiner Hand, wie Luther im obigen Zitat sagt. Aufgrund dessen sind die Seelen der Gerechten auch dann in der Hand Gottes, wenn sie außerhalb der Welt sind.

Wird nun berücksichtigt, daß es sich beim Zunichte-Werden des Menschen um die Vernichtung der falschen Liebe und der von dieser Liebe geleiteten Vernunft handelt und daß die Aussage in diesem Sinne eine Synekdoche bildet,

47 AWA 2, 305, 20 - 306, 2. Vgl. Joest: AaO, 264f, der diese ganze Aussage Luthers merkwürdig findet. Die Teilhabe an der göttlichen Natur meint für ihn, daß der Mensch der Wesens- und Wirkkraft Gottes übereignet wird.

wird die Beziehung zum Gedanken der Partizipation verständlich. Die Loslösung von der verderblichen Liebe, unter deren Zwang der Mensch lieber an den Gütern Gottes teilhätte als an Gott, bedeutet, daß der Mensch auf das Nichts reduziert wird. Er hat sich also hinsichtlich der verderbten Liebe von sich selbst und dem Geschöpf »losgelöst« und steht somit außerhalb des Geschöpflichen. Da es zwischen Geschöpf und Gott kein Drittes gibt, folgt aus dem Gesagten, daß der Mensch zu Gott gelangt und in Gott ist. Dann wird er auch Gottes teilhaftig. Somit bringen die *participatio Dei* und der *redactus in nihilum* den gleichen Sachverhalt zum Ausdruck: der glaubende und hoffende Christ ist in Gott.

Das Ergebnis der Analyse des Terminus *participatio* ist in zweierlei Hinsicht bedeutungsvoll, wenn es gilt, die Auffassung Luthers von der Vergöttlichung zu verstehen. Erstens zeigt das Ergebnis, daß die Vergöttlichung im Kontext der *theologia crucis* zustandekommt. Wenn der Mensch an Gott partizipiert, steht er zugleich unter dem *opus Dei alienum* und erfährt demzufolge in seinem Leben Kreuz, Tod und Bedrängnis. Zweitens, weil die *redactus-in-nihilum*-Aussage eine Synekdoche ist, hat sie zur Folge, daß der Mensch trotz der Partizipation nicht verschwindet und sich in der göttlichen Natur auflöst. Die Teilhabe an der göttlichen Natur führt also nicht zum Pantheismus.

Der Pantheismus ist außerdem deswegen ausgeschlossen, weil Christus stets – auch wenn er sich mit dem sündigen Menschen vereint – seine göttliche Substanz bewahrt. Der fröhliche Wechsel, in dem die Teilhabe an Gott sich realisiert, findet nicht zwischen den Substanzen statt. Die *substantia Dei* ist also nicht in dem Sinn ein Gegenstand des fröhlichen Wechsels, daß Christus seine Gottheit dem Menschen geben und statt dessen die Substanz des Menschen auf sich nehmen würde. Auch nach dem Wechsel bleibt der Unterschied zwischen dem trinitarischen Gott und dem an ihm partizipierenden Menschen in Kraft. Die Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert also weder die Verschmelzung Gottes mit dem Menschen noch die des Menschen mit Gott.

Der Tatbestand, daß das Heil als Vergöttlichung und Teilhabe an der göttlichen Natur in der *unio cum Christo* sich verwirklicht, ist für Luther auch in dem Sinn bedeutsam, daß er anhand dessen die für die scholastisch-aristotelische Theologie typische Deutung, daß die Gnade die Seele »in-formiere« und sie mit einer akzidentellen Form der Gnade ausstatte, verwerfen kann. Die Gnade bewirkt im Menschen keine akzidentelle Form, die ontologisch betrachtet zu wenig und zu oberflächlich für Luther wäre, sondern die Gnade ist

Christus selbst, der sich mit dem Menschen vereint, in ihm wohnt und eine tiefgehende ontische Erneuerung des Menschen zustandebringt. Es ist im weiteren für die Deutung der Vergöttlichung bedeutsam, daß Luther diese Vereinigung, in der der Christ an der göttlichen Natur partizipiert, gemäß dem chalcedonischen Schema versteht. Dies ist zu bemerken, wenn Luther sein Verständnis der Rechtfertigung mit Hilfe der scholastischen Begrifflichkeit als »In-Formation« des Menschen darstellt, aber sie zugleich anhand des unio-Gedankens deutet.

VI Die Gerechtigkeit Gottes als Gerechtigkeit des Glaubenden

Luther beginnt mit der Bemerkung, daß die iustitia Dei unzureichend beschrieben ist, wird mit ihr ausschließlich die Gerechtigkeit gemeint, mit der Gott selbst gerecht ist. Für ihn ist die iustitia Dei der Glaube, der das Herz erhöht und den Menschen von sich selbst weg und hin zu Gott trägt. Dann wird aus dem Herzen und aus Gott ein Geist.⁴⁸ In diesem Kontext der unio cum Deo legt Luther nun den Gedanken von der »In-Formation« des Herzens dar: »... , quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iusticia quodammodo, ut illi dicunt, ›informans‹, sicut in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona.«⁴⁹ Das Zitat besagt also, daß die Gerechtigkeit Gottes »in gewisser Weise« auch die Gerechtigkeit des Herzens sein wird. Trotz seiner Kritik an der scholastischen Theologie ist Luther bereit, dieses »quodammodo« mit Hilfe der scholastischen Terminologie zu erklären.

Luther zufolge impliziert »die Gerechtigkeit« in der Schrift sowohl die göttliche Gerechtigkeit, mit der Gott selbst gerecht ist, als auch die Gnade, mit der der Mensch durch die theologischen Tugenden gerechtfertigt wird. Die so verstandene Gerechtigkeit wird nun mit der scholastischen Gnadenlehre verknüpft. Nach Luther nennen die Scholastiker diese Gnade auch die rechtfertigende Gnade (gratia iustificans) oder den geformten Glauben (fides formata).⁵⁰ Die Verknüpfung bedeutet, daß die göttliche Gerechtigkeit sozusagen den Menschen in-formiert, wenn Gott und Herz eins werden und das Herz die iustitia

48 WA 57 III, 187, 15-18.

49 WA 57 III, 187, 17-188, 3.

50 WA 57 III, 187, 5-16.

divina bekommt. Die göttliche Gerechtigkeit wäre dabei die forma der Gerechtigkeit des Herzens. Luther weist somit auf die scholastische Redeweise der »In-Formation« hin, die er gebraucht, um den ontischen Aspekt der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen.

Zugleich hält Luther es aber für angebracht, einen wesentlichen Vorbehalt zu machen. Im selben Kontext hebt er nämlich hervor, daß die Füße der Gläubigen aus den Schuhen der Philosophen befreit werden müssen. Wie Luther nun erklärt, ist die scholastische Redeweise für ihn in dem Sinne unannehmbar, daß sie mit dem Schema der »In-Formation« eine menschliche, erworbene Gerechtigkeit begründen kann. Gegen diese scholastische Auffassung stellt Luther fest, daß der Mensch mit Gott vereinigt (*coniunctus*) sein muß, um gerecht zu werden.⁵¹

Vom Standpunkt Luthers ist es somit nicht möglich, das Schema der »In-Formation« unkorrigiert zu gebrauchen. Wenn die *iustitia divina* als Form des Herzens beschrieben wird, ist es erforderlich, daß eine andere Darstellungsart zu Hilfe genommen wird. Dies ist eben die christologische Union. Die *iustitia divina* ist nach Luther die Gerechtigkeit des Herzens, ebenso wie die *humanitas* in Christo per unionem cum divina natura zu einer und derselben Person gemacht ist. Die »In-Formation« des Herzens durch die göttliche Gerechtigkeit ist somit in der Weise zu verstehen, daß der Christ wie Christus »zwei Naturen« hat. Die Vereinigung mit Gott bedeutet, daß der Christ einerseits immer noch wahrer Mensch ist. Andererseits ist er in dieser Union göttlich, weil er göttliche forma hat.⁵²

Das Beispiel von der In-Formation zeigt, daß die den Sünder rechtfertigende Gerechtigkeit nicht als ausschließlich in Gott selbst seiende bzw. in Gott bleibende Gerechtigkeit zu verstehen ist. Es handelt sich um die Gerechtigkeit, mit der Gott den Menschen bekleidet, indem er mit diesem eins wird.

Luther bringt eben diesen Tatbestand zum Ausdruck, indem er die Seinshaftigkeit der Gerechtigkeit Gottes betont. Zunächst stellt er fest, daß die *iustitia Dei* diejenige Gerechtigkeit sei, mit der Gott selbst gerecht ist und durch die der Mensch gerecht wird. Um die Gemeinsamkeit dieser Gerechtigkeit zu verdeutlichen, vergleicht Luther sie mit dem Wort Gottes: »... *iustitiam dei etiam*

51 WA 57 III, 187, 17 - 188, 16; 151, 20f.

52 »... quodammodo, ut illi dicunt, ›informans‹, sicut in Christo humanitas per unionem cum divina natura una et eadem facta est persona« (WA 57 III, 188, 1-3).

tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit.«⁵³ Wie Luther hier erklärt, »wirkt« Gott durch das Wort, und wir sind durch dasselbe Wort das, was Gott selbst ist. Dann sind wir in Gott, und das Sein (esse) Gottes ist unser Sein (esse). Die Gerechtigkeit Gottes bewirkt somit unsere Gerechtigkeit in der Weise, daß wir im Sein und in der Gerechtigkeit Gottes sind.⁵⁴

Im entsprechenden Sinn deutet Luther auch die anderen wesenhaften Eigenschaften bzw. Namen Gottes. Wie Gott und Mensch durch denselben Namen verherrlicht werden, sind sie auch aufgrund derselben Weisheit weise. Die Gemeinsamkeit der Eigenschaften besteht darin, wie Luther verstehen läßt, daß wir an der göttlichen Natur partizipieren.⁵⁵ Die Gerechtigkeit ist somit nur unter der Bedingung die eigene Gerechtigkeit des Christen, daß er ohne Unterbrechnung mit Christus vereint ist und an ihm partizipiert. Darin besteht der ontische Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit des Christen.

Wie wir oben gezeigt haben, hat die *unio cum Christo* eine grundlegende Bedeutung für das Rechtfertigungsverständnis Luthers. Anhand der *unio* ist es möglich, verschiedene Aspekte der Rechtfertigung aufeinander zu beziehen. Auch der bekannte Satz Luthers, daß der Christ »nondum in re, sed in spe« gerecht sei, ist von der *unio cum Christo* aus zu verstehen. Die Vereinigung bedeutet erstens, daß Christus im Christen die sanative Rechtfertigung begonnen hat. Der Christ ist wegen der heilenden Tätigkeit Christi schon einigema-

53 Siehe die folgende Anm.

54 »... benedictio dei et iustitia dei sint idem, scilicet ipsa misericordia et gratia dei nobis collata in Christo. Atque hic tropus loquendi de iustitia dei, quia alius est ab usitato humanae locutionis modo, multas multis difficultates peperit, quamquam non sit penitus reiciendum iustitiam dei etiam tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit« (AWA 2, 259, 8-14). Vogelsang: AaO, 67 f. 73-77, betont ebenso die Untrennbarkeit des »Wesens« Gottes von den »Eigenschaften« Gottes, aber deutet zugleich den Begriff »Wesen« in einem personalistischen Sinne. Vgl. Ebeling: AaO 3, 248 f. 251; zur Mühlen: AaO, 192-194.

55 AWA 2, 450, 14-18 (zit. oben Anm. 42). »Haec est iusticia liberalis, gratuita, solida, interna, aeterna, vera, coelestis, divina, quae in hac vita nihil meretur neque accipit neque quaerit. Immo cum sit in Christum et nomen eius, quod est iusticia, fit, ut Christi et Christiani iusticia sit una eademque ineffabiliter sibi coniuncta: ...« (WA 2, 491, 12-15).

ßen gerecht geworden, obwohl es in ihm noch Sündenreste gibt. Der Satz zeigt somit zugleich die Partialität und den real-ontischen Charakter der sanativen Rechtfertigung. Die *unio cum Christo* ist zweitens deswegen äußerst bedeutsam, weil sie der Grund für die forensische Gerechtsprechung ist. Der noch teilweise sündhafte Christ wird für gerecht erklärt, weil er mit dem sündlosen Christus vereint ist, der für den Sünder beim Vater eintritt. Der Zusammenhang des sanativen und forensischen Aspekts besteht also in der *unio cum Christo*.⁵⁶

Der Tatbestand, daß die beiden Aspekte nicht voneinander getrennt werden dürfen, tritt auch hervor, wenn Luther die Rechtfertigung Abrahams darlegt. Die *fides reputata ad iusticiam* ist gerade das *spiritum accipere*. Der Reformator lehnt jede einseitige Vermutung ab, daß eine göttliche Erklärung extra Deum nichts sei: Der Meinung sind nach seiner Einschätzung nur jene, für die die Gnade eher die Gunst (*favor Dei*) als die Gabe Gottes (*donum*) ist.⁵⁷ Er selbst aber versteht den forensischen Aspekt und den sanativen Aspekt als untrennba-

56 »Omnis qui credit in Christum iustus est, nondum in re, sed in spe. Caepus est enim iustificari et sanari, sicut homo ille semivivus. Interim autem, dum iustificatur et sanatur, non imputatur ei, quod reliquum est in carne peccatum, propter Christum, qui, cum sine omni peccato sit, iam unum cum Christiano suo factus, interpellat pro eo ad patrem« (WA 2, 495, 1-5). Der Satz »non in re, sed in spe« enthält außerdem noch einen dritten Aspekt. Das Leben des Christen ist Luther zufolge ein verborgenes Leben cum Christo in Deo. Es ist ein Leben »in fide et spe, non in re praesente«. Dadurch ist keineswegs der real-ontische Charakter der Rechtfertigung und die Gegenwart Christi bestritten, sondern Luther bringt gerade auf diese Weise die Verborgenheit der angefangenen Gerechtigkeit zum Ausdruck. Das neue Sein des Christen ist ein verborgenes Sein mit Christus in Gott. Dazu siehe z. B. AWA 2, 451, 5-9.

57 »Dicit enim, spiritum tributum et virtutes factas ex auditu fide, et hoc probat, quia sic Abrahae fides est reputata ad iusticiam. Ergo ne fidem reputari ad iusticiam est spiritum accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere spiritum et reputari ad iusticiam idem erit. Quod et verum est, et ideo refertur, ne divina reputatio extra deum nihil esse putetur, ut sunt, quibus verbum Apostoli »gratia« magis favorem quam donum significari putatur« (WA 2, 511, 11-17).

Die *favor* bringt den forensischen Aspekt der Rechtfertigung zum Ausdruck, weil sie die göttliche Gunst ist, aufgrund deren der Mensch für gerecht erklärt wird. Das *donum* ist sowohl der Geist als auch die anderen in der Rechtfertigung geschenkten Gaben, durch die der Mensch erneuert wird. Das *donum Dei* bezeichnet somit den sanativen Aspekt der Rechtfertigung. Zu dieser Distinktion siehe Erwin Iserloh: *Sacramentum et exemplum: ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*. In: *Reformata reformanda* = Festgabe für Hubert Jedin. Bd. 1. MS 1965, 255-262, und DERS.: *Gratia und donum: Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift »Wider den Löwener Theologen Latomus«* (1521). Cath 24 (1970), 73-79; ebenso Forsberg: AaO, 72-74. 83; Tuomo Mannermaa: *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung*. Hannover 1989, 62-70.

res Ganze. Wenn Gott gnädig ist und dem Menschen die Gerechtigkeit anrechnet, so empfängt der Mensch den Geist, die Gabe und die Gnade. Luther betont weiterhin, daß die Gnade (favor) nicht so verstanden werden darf, daß sie ausschließlich in Gott bliebe. Die Gnade hat ihren Ursprung in der Ewigkeit, aber zugleich wird sie dem Menschen gegenwärtig. Diese reale Gegenwart der Gnade entspricht der Art und Weise, wie Gott liebt. Gott liebt nämlich nicht durch das bloße Wort, sondern durch die Sache selbst (reipsa). Auf ähnliche Weise zeigt Gott seine Gunst. Es handelt sich nicht nur um eine Deklaration, die intra Deum ausgesprochen wird. Wenn Gott den Menschen für gerecht erklärt, zeigt er dem Menschen seine Gunst durch die gegenwärtige Sache selbst (re praesente). Dies impliziert die Gegenwart Christi und im weiteren die sanative Rechtfertigung.⁵⁸

Der Hinweis auf die Liebe Gottes ist kein Zufall, sondern er zeigt den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung und der göttlichen Liebe. Wie Luther in der Heidelberger Disputation sagt, ist der amor Dei diejenige Liebe, die ihren Gegenstand stets aufs neue schafft. Dies geschieht gerade in der Rechtfertigung. Die wesenhaften Eigenschaften Gottes bleiben nicht ausschließlich innerhalb Gottes, sondern sie werden dem Menschen als Gunst und Gabe Gottes gegeben und sind folglich im Menschen, wenn Gott durch die Sache selbst liebt. Eben dadurch ist das Sein Gottes unser Sein.

Weil nun die Liebe Gottes, an der der Christ partizipiert, ihren Gegenstand aufs neue schafft, erneuert sie den Christen, und zwar in der Weise, daß dieser »frei« und »spontan« Gott und seine Nächsten lieben kann. Die Liebe des erneuerten Menschen bildet einen integrierten Teil des Motivs der Vergöttlichung, wie wir zuletzt aufgrund der Leipziger Predigt Luthers am Aposteltag zu zeigen versuchen.

VII Die Vergöttlichung und die Liebe des neuen Menschen

Der Tatbestand, daß Luther das Thema der Vergöttlichung im Zusammenhang mit der »freien« spontanen Liebe darstellt, bringt den Kern seines Vergöttli-

58 »Nam favente et reputante deo vere accipitur spiritus, donum et gratia. Alioquin ab aeterno gratia fuit et intra deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit reipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo« (WA 2, 511, 17-21).

chungsverständnisses zum Ausdruck: Der Mensch wird vergöttlicht und sein Wille erneuert, weil es die Absicht Gottes ist, daß der Mensch mit seinem eigenen »freien« Willen die wahren Werke der spontanen, ungezwungenen Liebe vollbringt. Zunächst schenkt Luther aber besondere Aufmerksamkeit dem *liberum arbitrium*, um dessen Möglichkeit zu bestreiten. Dies ist vom Standpunkt Luthers aus konsequent, weil er den scholastisch verstandenen freien Willen durch die Spontaneität der Liebe des vergöttlichten Menschen ersetzen will.

Wie Luther betont, vermag das *liberum arbitrium* nichts. Es erkennt nicht das Gute und ist kein freier Wille, sondern der eigene Wille des gefallen Menschen. Der Mensch ist nach Luther wohl in Adam frei gewesen, aber durch den Sündenfall ist er verdorben und in Sünden gefangen. Demzufolge ist das *liberum arbitrium* bloß ein Name.⁵⁹ Der Mensch kann somit nicht mit Hilfe seines eigenen »freien« Willens den Willen Gottes erfüllen, weil er als gefallener Mensch keine Freiheit mehr besitzt.

Zugleich stellt Luther fest, daß die Gnade den Menschen »frei« macht, was für das Thema der Vergöttlichung bedeutsam ist. Dann vermag der Mensch das Gute zu erkennen und zu tun. Diesbezüglich konstatiert Luther im weiteren, daß das *liberum arbitrium* den Namen des freien Willens behalten hat, weil der Mensch einmal frei gewesen ist und weil er durch die Gnade wieder frei werden soll.⁶⁰ Die ursprüngliche Freiheit wird also dank der Gnade wiederhergestellt.

Die Wiederherstellung des ursprünglichen, freien Willens beginnt dann, wenn der Mensch die Unmöglichkeit anerkennt, selbständig »frum« [gerecht] werden zu können. Dies setzt mit anderen Worten das *opus Dei alienum* voraus. Der Mensch muß an sich selbst verzweifeln, vor den Augen Gottes klagen und die göttliche Gnade anrufen. Wie Luther betont, führt das *liberum arbitrium* mit dem Prinzip des *facere quod in se est* in dieser Hinsicht in die Irre. Der Mensch muß anstatt auf den »freien Willen« fest auf die Hilfe Gottes vertrauen.⁶¹

In den obigen Kontext, in dem einerseits das scholastische *liberum arbitrium* bestritten und andererseits die wahre Selbsterkenntnis betont wird, bettet der Reformator nun die Vergöttlichung ein. Nach seiner Meinung trifft es zu, daß

⁵⁹ WA 2, 247, 3-21.

⁶⁰ WA 2, 247, 3-7. 18-21.

⁶¹ WA 2, 247, 25-31; 248, 14f.

der Mensch mit Hilfe der Gnade Gottes mehr als ein Mensch ist: »Drumb spricht wol sanct Hieronymus über ditz ewangelium, das zu merken sey, wie Christus seine jünger fragt, was die menschen von ym sagen, und darnach, was sie von ym sagten, sam [gleichsam, als ob] sie nit menschen weren. Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch über fleisch und blut außgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden.«⁶²

Die Gnade also macht den Menschen gottförmig (gotformig) und vergottet ihn so, daß auch die Schrift ihn als Gott oder als Kind Gottes bezeichnet. Wie Luther erklärt, bewirkt die Gnade sogar eine die geschaffene Menschheit übertreffende Gleichförmigkeit mit Gott. Der Mensch ist demzufolge »mehr als ein Mensch«, bzw. mehr als Fleisch und Blut allein. Er ist gottförmig und vergottet.

Wenn Luther dann seine Darstellung fortsetzt, hebt er zwei für die Vergöttlichung bedeutsamen Aspekte hervor. Der erste Aspekt betrifft die Partialität der Veränderung: Die Vergöttlichung geschieht erst anfänglich, wenn der Mensch demütig ist und an sich selbst verzweifelt. Die Vergöttlichung steht somit nicht im Widerspruch dazu, daß der Mensch weiterhin unter dem Kreuz als fremdem Werk Gottes bleibt und seine Sündhaftigkeit erkennt. Luther meint auch nicht, daß sich in der Lage des Christen während dieses Lebens daran etwas ändern würde. Der vergöttlichte Mensch erfährt und anerkennt seine Sündhaftigkeit und ersehnt die Gnade, bis daß er vollkommen wird.⁶³

Der zweite Aspekt betrifft die Liebe. Die Vergöttlichung impliziert, daß der Mensch befähigt ist, spontan und ungezwungen zu lieben: »Das geschieht nu anfänglich, wann der mensch das erkennet als ym selbs unmöglich und demütiglich die gnad gottis darzu sucht, an ym selb gantz verzweifelt. Darnach aller erst folgen die guten werck: wann die gnad also erlanget ist, dann hastu ein freyen willen, dann thu was in dir ist.«⁶⁴ Das Zitat zeigt den Zusammenhang zwischen der Vergöttlichung und der »Freiheit« des Willens. Die positiv verstandene »Freiheit« des Willens ergibt sich aus dem Tatbestand, daß der Mensch gottförmig und vergottet ist. Wenn dem Menschen die Gnade gegeben ist, was bedeu-

62 WA 2, 247, 37 - 248, 4.

63 WA 2, 248, 20-28.

64 WA 2, 248, 4-8.

tet, daß er *vergöttlicht ist*, hat er Luther zufolge den freien Willen und kann es tun, was in ihm ist. Die wahre Freiheit des Willens bedeutet somit, daß der frei und spontan liebende Wille gute Werke zu tun beginnt.

Luther versteht somit die wahre Freiheit des Willens völlig anders als die Theologen der Herrlichkeit, weil diese das Prinzip des *facere quod in se est* verteidigen wollen. Luther macht nun sich das Prinzip zwar auch zu eigen, aber nur in einem bestimmten Sinn. Nach seiner Auffassung kann der Mensch das, was in ihm *ist*, erst nach der gnadenhaften Vergöttlichung tun, d.h., wenn Christus in ihm durch den Glauben gegenwärtig ist.

Der Unterschied zur scholastischen Lehre besteht somit darin, *wie* der Mensch die »Freiheit« zu eigen hat. Während der Theologe der Herrlichkeit die Eigenständigkeit der in der Gewalt des verdorbenen Menschen gebliebenen Vermögen betont, hebt Luther die Gnade Gottes hervor. Es ist die Gnade allein, die den Menschen vergöttlicht und so in ihm wirkt, daß er mehr als ein Mensch ist. Somit schenkt die Gnade dem Menschen die »Freiheit« des Willens als Ungezwungenheit und Spontanität der Liebe. Wie Luther selbst betont, betrifft dieser Unterschied vor allem den Ursprung der Werke. Dies ist aber das Entscheidende für das Gut-Sein der Werke. Dem guten Anfang folgt nämlich das gute Ende. Wo die Gnade erlangt worden ist, da folgen selbstverständlich die Werke sofort.⁶⁵

Was Luther nun mit der konkreten Verwirklichung der geschenkten Liebe meint, können wir im »Sermo de duplici iusticia« bemerken, wenn er erklärt, wie der gerechtfertigte Mensch das Prinzip des fröhlichen Wechsels auf das Verhältnis zu seinen Mitmenschen anwendet. Danach hat die Stimme des Bräutigams (Christi) ihren Anfang durch die erste Gerechtigkeit genommen. Er sagt zum Geist des Menschen: »tuus ego.« Durch die zweite Gerechtigkeit erklingt die Stimme der Braut, die antwortet: »tua ego.« Die Antwort des Gerechtfertigten ist in der Beziehung von Belang, als sich die Gegenliebe zu der in Christus gegebenen Gabe in der Beziehung zum Nächsten realisiert. Der Geist des Menschen trachtet für sich selbst nicht mehr nach Gerechtigkeit, sondern er hat Luther zufolge bereits seine Gerechtigkeit, nämlich Christus. Deswegen sucht er nun ausschließlich das Heil seines Nächsten.⁶⁶

⁶⁵ WA 2, 248, 15-19.

⁶⁶ StA I, 223, 31-224, 7 $\triangle$ WA 2, 147, 24-33; siehe auch WA 2, 582, 31-34.

Somit macht Luther in diesem Zusammenhang keinen Unterschied zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten. Er beschreibt das Verhältnis zu Gott vielmehr als Gemeinschaft in der Liebe, für die kennzeichnend ist, daß die Liebe Gottes zum Menschen dabei erst die Liebe und die rechte Gesinnung der Liebe im Menschen zustande bringt. Diese von Gott gewirkte Liebe des Christen verwirklicht sich nun, wenn der Christ seinen Nächsten liebt. Diese Einheit der verschiedenen Dimensionen der Liebe bringt im weiteren wieder die Vergöttlichung zum Ausdruck.

Wenn nämlich der Christ dem Willen Gottes gemäß liebt, folgt er eben dem Beispiel Christi und wird mit der *imago Christi* gleichförmig. Christus war ja nicht um sich selbst besorgt, sondern um unser Wohl allein.⁶⁷ Wie Luther anhand von Ph 2, 5 f erklärt, hatte Christus die rechte Gesinnung der Liebe. Er hätte im Hinblick auf den Menschen ihr Gott und Herr sein und sich selbst in der Form Gottes (*forma Dei*) kundtun können, aber er hat es nicht gewollt. Christus hatte nicht an sich selber Gefallen. Er hatte eine zum Dienen bereite Gesinnung und wollte aus Liebe unser Knecht sein. Die Christen müssen nun zueinander so gesinnt sein, wie es Christus ihnen gegenüber war.⁶⁸

Diese Gesinnung der wahren Liebe kann der Christ wegen der geschenkten Gerechtigkeit und Gaben erreichen. Luther denkt, daß der Christi göttliche Gaben besitzt, die er den anderen zeigen kann, als seien sie Formen Gottes (*tanquam formis dei*). Diese Formen sind *sapientia*, *virtus*, *iustitia*, *bonitas* und *libertas*. Weil diese wesenhaften Eigenschaften Gottes dem Christen geschenkt sind, könnte er sich auch ihnen entsprechend kundtun. Der Christ trachtet jedoch nicht nach seiner eigenen Ehre, sondern er verhält sich seinem Nächsten gegenüber, als habe er diese Gaben gar nicht.⁶⁹

Die Verweigerung des Selbstlobs besteht darin, daß der Christ die gleiche Gesinnung wie Christus hat. Demzufolge ist er bereit, den fröhlichen Wechsel in der gleichen Weise wie Christus das *commercium admirabile* mit ihm vollzogen hat, in seinem Verhältnis zum Nächsten zu verwirklichen. Er wird zu einem von denen, die nichts haben, und vergißt sich selbst. Wenn er der Gnade Gottes entäußert ist, behandelt er seinen Nächsten so, als ob dessen Schwachheit, Sünde und Torheit seine eigene wären. Der Christ trachtet auch nicht

67 StA I, 223, 28-31 $\cong$ WA 2, 147, 19-23.

68 StA I, 224, 8-12; 225, 3-5 $\cong$ WA 2, 147, 34-38; 148, 20-22.

69 StA I, 225, 15-25 $\cong$ WA 2, 148, 32-149, 6; 518, 16.

danach, stolz seinem Nächsten gegenüber zu prahlen, als ob er dessen Gott oder seinem Gott gleichartig wäre. Er ist bereit, den Schritten Christi bis dahin zu folgen, daß auch er körperlich leidet und stirbt.⁷⁰

Die wahre, dem Vorbild Christi folgende Liebe bedeutet für den neuen Menschen, daß auch er sich »entäußert«. Wie Luther erklärt, wollen die starken, edlen und gesunden Glieder der Kirche die schwachen, ehrlosen und kranken Glieder nicht beherrschen und deren Gott sein (*non sint dii eorum*). Diese Christen, die aufgrund der Gaben vergöttlicht sind, scheren sich nicht um ihren Adel, ihre Gesundheit und Kraft, sondern sie dienen den schwachen Gliedern der Kirche. Ihre Liebe richtet sich auf die hassenswerten, dummen, ungeordneten, ungebildeten, armen, feindseligen und verachteten Mitmenschen, die dem Theologen der Herrlichkeit unwürdig für die Liebe scheinen.⁷¹

Diese Art der Liebe des vergöttlichten Menschen ist charakteristisch eben für die göttliche Liebe, die als ihren Gegenstand immer die schwachen, ehrlosen, kranken, törichten Sünder haben will. Wie Luther in der letzten These und Probation der Heidelberger Disputation feststellt, schafft die Liebe Gottes eigens für sich den liebenswerten Gegenstand, indem sie diesen gerecht, weise und gut macht. Die wahre Vergöttlichung des Menschen kommt somit als die göttliche Liebe, die in ihm lebt, zum Vorschein. Weil Gott den Christen zum *Modus* (*modus*) der Liebe Christi geordnet hat, nimmt dieser dem Beispiel Christi folgend das Kreuz. Die Liebe des vergöttlichten Menschen ist somit die Liebe des Kreuzes, die das Gute schenkt.⁷²

Wie oben nachgewiesen worden ist, zeigt sich die Vergöttlichung des Christen stets an der Theologie des Kreuzes orientiert, als Teilhabe an der Sünde des Nächsten, aber nicht wie in der *theologia gloriae* als Selbstlob. Die Sünderin Maria und Simon der Aussätzige sind für Luther Vertreter dieser zwei gegensätzlichen Theologien. Mit ihnen beschreibt Luther die Art, wie die Vergöttlichung in diesem Leben sichtbar wird. Danach sah Simon in sich alle seine

70 StA I, 225, 16-23 $\triangle$ WA 2, 148, 33 - 149, 4; 501, 34 - 502, 4.

71 StA I, 225, 25-32 $\triangle$ WA 2, 148, 6-13.

72 StA I, 212, 2f. 8-15 (zit. oben Anm. 9); WA 57 III, 59, 12-14; 224, 18 - 225, 6. Dieser Gedanke erscheint später, z. B. im »*Tractatus de libertate christiana*« (WA 7, 66, 3-5. 23-28. 33-36), wenn Luther den Christen als *alter alterius Christus* beschreibt. Dazu Mannerman: AaO, 165-172; vgl. Gerhard Ebeling: *Lutherstudien*. Bd. 3: *Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*. Tü 1985, 254.

Gerechtigkeit und die Form Gottes (forma Dei), während Maria sich für eine Dienerin (forma servi) hielt.⁷³

Luther zufolge waren die Sünden Simons groß, aber er sah sie nicht. Der Pharisäer hatte gar nicht die Möglichkeit zu erkennen, daß seine »Form« häßlich war. Deswegen erkannte Christus nicht die »Form Gottes«, mit welcher Simon sich selbstgefällig gebrüstet hatte. Weil Simon nichts anderes als ein Sünder war, der sich selbst für gerecht hielt, nahm Christus die Ehre der fiktiven göttlichen Gestalt von ihm. Simon wurde gegen seinen Willen in die Gestalt des Knechts gezwungen.⁷⁴ Der Grund dafür, daß die forma Dei abgelegt wurde, war somit die Tatsache, daß die Selbsteinschätzung Simons seinem wahren Zustand gar nicht entsprach. Wegen der begehrenden Selbstliebe erkannte er sich selbst nicht, sondern glaubte wirklich, gerecht zu sein.

Nach Luther findet Christus aber in Maria die rechte Gesinnung der Liebe. Maria prahlte nicht selbstgefällig und wurde nicht ihrer eigenen Verdienste gewahr. Christus hat Maria der rechten Demut halber geehrt, ihr die forma Dei gegeben und sie so über Simon erhoben.⁷⁵ Die göttliche forma Marias war somit keine äußerlich sichtbare und wahrnehmbare Gestalt, die einen Gegenstand für die menschliche Erkenntnisfähigkeit gebildet hätte. Ihre forma Dei war den menschlichen Augen verborgen und in ihrer demütigen Gesinnung allein wahrnehmbar.

Die wahre Vergöttlichung ist somit in der Theologie Luthers immer der theologia crucis gemäß zu verstehen. Wie wir bereits bemerkt haben, räumt Luther auch nicht ein, daß sich die Lage des Christen während dieses Lebens diesbezüglich verändern würde. Der vergöttlichte Mensch erfährt und erkennt seine Sündhaftigkeit an und ist an sich selbst verzweifelt. Er ersehnt die Gnade Gottes und dürstet nach dem lebendigen Gott. Diese Erwartung, vor das Angesicht Gottes treten zu dürfen, und dieses Verlangen nach Gott dauert bis zu seinem Tod.⁷⁶

Der Tod und die Auferstehung bedeuten die Vollendung des vergöttlichten Menschen. Die dem Fleisch anhaftende Sünde wird vollständig zunichte gemacht, und der Mensch ist in einem Moment von der Sünde befreit. Dies

73 StA I, 225, 33-226, 3 $\cong$ WA 2, 149, 15-18.

74 StA I, 226, 3-10 $\cong$ WA 2, 149, 18-150, 6.

75 StA I, 226, 10-12 $\cong$ WA 2, 150, 6-8.

76 WA 2, 248, 20-28.

impliziert, daß nicht nur der innere Mensch, sondern auch der Leib verwandelt wird (*commutatio carnis*). Dann ist der ganze Mensch gleichförmig mit Christus und Christus gleich.⁷⁷ Dies ist eben mit der Sünderin Maria geschehen, als Christus sie zur Gestalt seiner eigenen Herrschaft (*magnificavit forma dominationis*) erhob. Die Erhebung Marias bedeutet nach Luther, daß sie als Dienerin in *statu viae* in die Herrlichkeit der Form Gottes transformiert wurde.⁷⁸

Das Reich der Gnade ist somit zum Reich der Herrlichkeit geworden und der Mensch ist in das Ebenbild Christi transformiert. Obwohl Luther diesen Zustand sehr zurückhaltend beschreibt, hebt er jedoch zwei charakteristische Züge des *status gloriae* hervor. Der vergöttlichte Mensch sieht Gott dort erstens von Angesicht zu Angesicht. Gott verbirgt sich nicht mehr in seiner Menschheit, sondern läßt seine göttliche Natur offenbar werden. Der vergöttlichte Mensch erkennt also *Deus ipse per se*. Zugleich wird aber auch die göttliche Form des vergöttlichten Menschen offenbar.⁷⁹

Der zweite charakteristische Zug ist, daß der Mensch dort ganz für Gott lebt. Das bedeutet, daß sein Leben von der Liebe geprägt ist. Seine Werke sind Werke der Ruhe und der Vollkommenheit. Diese Werke entstehen mit der vollkommensten Leichtigkeit und Liebeswürdigkeit.⁸⁰

Wie wir oben zu zeigen versucht haben, besteht die Vergöttlichung darin, daß der Glaube den Menschen mit Christus vereint. Wenn Christus durch den Glauben im Christen wohnt und dieser an Christus und an der göttlichen Natur partizipiert, ist der Christ in Gott und mit Gott vereint. Die Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert die Veränderung und die Erneuerung des Menschen, wenn Christus die Sünde des Christen zunichte macht. Die Erneuerung

77 »Quod tamen non imputatur eis propter fidem interioris hominis, qui deo conformis persequitur, odit, crucifigit peccatum in carne sua, donec in futuro consummatus in carne et spiritu nulli legi debeat« (WA 2, 497, 37 - 498, 1); siehe auch 498, 33-38; 592, 10-12; AWA 2, 296, 10f; 310, 2-4; 548, 2-4.

78 »Vide quanta merita, qua(a)le nec ip(s)a nec Simon videbat, non sunt in memoria vlla eius demerita, nescit Christus forma(m) servitutis in illa, qua(m) magnificavit forma d(omi)natio(ni)s, nec est Maria aliud q(uam) iusta, exaltata in gloria form(a)le dei (et)c(etera)« (StA 1, 226, 12-16 $\triangle$ WA 2, 150, 8-11); siehe auch WA 57 II, 55, 15-23.

79 WA 57 III, 202, 13-18; 2, 457, 21-30; siehe auch 57 II, 55, 15-23.

80 WA 2, 493, 1f; 498, 37f. Peter MANNS: Fides absoluta – fides incarnata: zur Rechtfertigungslehre Luthers im großen Galater-Kommentar. In: *Reformata reformanda* 1, 297. 302f, betont, daß der Glaube die Liebe vor dem Stand der Vollkommenheit vertritt. Der *status gloriae* ist somit vor allem eine Vollendung in der Liebe.

kommt dadurch zum Ausdruck, daß der erneuerte Mensch mit Christus gegen die bleibende Sünde kämpft und dem Willen Gottes entsprechend liebt.

Er liebt also mit einem spontanen, freudigen und diensteifrigen Willen. Er ist nicht um sein eigenes Wohl bemüht und prahlt nicht mit den ihm geschenkten Gaben Gottes, sondern er ist sich seiner eigenen Sündhaftigkeit bewußt und bittet um die Gnade Gottes bis zu seinem Tod. In dieser Demut sucht der vergöttlichte Mensch nur das Wohl der anderen. Dies bedeutet, daß er im amor crucis das Kreuz nimmt, indem er das Elend seines Nächsten trägt.