

Trinitarische und christologische Ontologie bei Luther

// Wesen als Bewegung in Luthers Weihnachtspredigt von 1514^{*}

Von Stefano Leoni

In der Weihnachtspredigt von 1514 über den Johannesprolog,¹ beschäftigt sich Luther mit der trinitarischen und christologischen Frage in sehr mutigen Formulierungen, so z. B. den fundamentalen Aussagen, daß das Wesen Gottes Bewegung sei, daß der Mensch Gott werden solle und daß Gott das Wesen der Seligen sei. Darüber hinaus setzt er sich mit diesen spezifisch theologischen und sehr heiklen Fragen auseinander und verteidigt die logische und spekulative Strenge solcher Formulierungen unter Anwendung aristotelischer Kategorien und Aussagen. Das geschieht trotz scharfer Polemik gegen Aristoteles und seine Verwendung in der Theologie, die Luthers ganzes Werk seit seinen Anfängen durchzieht.

Dieser eigenartige Text verdient eine nähere Betrachtung. Das gilt um so mehr, da in letzter Zeit der wichtigste Vertreter der heutigen finnischen Lutherforschung, Tuomo Mannermaa, seine Aufmerksamkeit darauf gelenkt und ihm in seiner Neuinterpretation von Luthers Denkens eine zentrale Rolle zuerkannt hat.² Denn

* Völlige Überarbeitung des Vortrags »Motus essentia Dei, Deus essentia beatorum: ontologia e teologia in una predica giovanile di Lutero«, der auf der Tagung »Lutero e Aristotele« im Goethe-Institut Rom am 23. November 1995 gehalten, Pro 51 (1996), 219-246, veröffentlicht und von Giampietro Dal Toso aus dem Italienischen übersetzt wurde.

1 WA I, 20-29.

2 Den Vortrag Mannermaas, der als »Versuchsballon« bei einer Fachtagung 1991 vorgestellt und in nachfolgenden Fachtagungen 1992 und 1993 beinahe unverändert gehalten wurde, siehe Tuomo MANNERMAA: Theologische Ontologie bei Luther? In: Nordiskt Forum 1: Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki, 21.-24.11.1991/ hrsg. von Tuomo Mannermaa, Petri Järveläinen, Kari Kopperi. Helsinki 1993, 37-53; DERS.: Hat Luther eine trinitarische Ontologie? In: LUTHER UND ONTOLOGIE: das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers/ hrsg. von Anja Ghiselli, Kari Kopperi, Rainer Vinke. Helsinki, Erlangen 1993, 9-27; DERS.: Hat Luther eine trinitarische Ontologie? In: LUTHER UND DIE TRINITARISCHE TRADITION: ökumenische und philosophische Perspektiven/ hrsg. von Joachim Heubach. Erlangen 1994, 43-60.

Kräftig betonte schon OSWALD BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, 17-31, die Bedeutung dieser Predigt. Er erkannte nämlich in ihr die Hauptfragen der nachfolgenden Lehre Luthers (29 f) und hob mit Klarheit ihren

Mannermaa hat mit seinen Kollegen und Mitarbeitern in den letzten Jahren gerade die Frage der »ontologischen« Implikationen der Theologie Luthers in bezug auf die Vergöttlichung des Menschen und des Seins Christi im Glauben hervorgehoben und wichtige Beiträge dazu geliefert.³ Mannermaa beginnt seinen Artikel mit der Frage: »Was bedeutet, daß Gott im Christen *ist*? Wie ist dieses *Sein* Gottes im Menschen zu verstehen? ... Welchen ontologischen Charakter hat das Sein Gottes im Christen?«⁴ Er fragt also danach, welchen spezifisch theologischen Seinsbegriff Luther verwendet.⁵ Wir werden versuchen, zur Lösung dieser Fragen unseren Beitrag zu leisten.

I Innere Wirkung als trinitarisches Sein Gottes und aller Dinge

Luther entwickelt die Auslegung des Johannesprologs mit einigen Klärungen traditioneller Art zur Identität zwischen Wort (*verbum*) und Sohn Gottes, zu damit verbundenen trinitätstheologischen Fragen, zur Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort und zur Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Wort. In den letzten Abschnitten der Predigt⁶ führt er die Identifizierung des theo-

begrifflichen Kern hervor: »Gott und Mensch einen sich im Wort als einem Werden, in einer Bewegung, die beide umfaßt. Gott ist das, was er wirkt, indem er ersehnt wird, der Mensch, was er ersehnt, indem er gewirkt wird« (30). Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. Tü 1972, 80-90, fertigte die letzten Seiten des trinitarischen Teiles der Predigt in vier Zeilen ab, indem er sich damit begnügte, auf die »kreatürliche Analogie für die innertrinitarische processio verbi ex patre« (89) hinzuweisen. Was den christologischen Teil anbelangt, berührte zur Mühlen noch kürzer dessen Hauptpunkt – die Vergöttlichung des Menschen – mit der kargen Behauptung, »das ist nicht substanzhaft zu verstehen, sondern kognitiv« (89). Zur Mühlen schloß, daß Luther mit dem *Sermo* zu J 1, 1 »noch auf dem Boden der Tradition« stehe (90).

3 Siehe vor allem die TUOMO MANNERMAA: *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung; zum ökumenischen Dialog*. Hannover 1989, gesammelten Studien aus den Jahren 1979 bis 1983, und die Referate der von seiner Gruppe organisierten Fachtagungen *THESAURUS LUTHERI*: auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung/ hrsg. von Tuomo Mannermaa; Anja Ghiselli; Simo Peura. Helsinki 1987; *LUTHER UND THEOSIS: Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie/* hrsg. von Simo Peura; Antti Raunio. Helsinki; Erlangen 1990; vgl. auch die oben Anm. 2 erwähnten Bände »Luther und Ontologie« sowie »Luther und die trinitarische Tradition«.

4 Mannermaa: *Hat Luther ...*, 9 f.

5 Der Leitfaden der Arbeit Mannermaas besteht darin, »eine Skizze der Ontologie Luthers, aber genauer ausgedrückt eine Skizze eben der *theologischen* Seinslehre« (ebd., 13) in dieser Predigt ausfindig zu machen.

6 WA 1, 25, 10 - 29, 31.

logischen Begriffs »inneres Wort« mit dem philosophischen Begriff »Bewegung« ein. Von da aus schlägt er in der Predigt eine Kehre ein, die er selbst als eine digressio einführt, als ob er sie als Wagnis entschuldigen, sie aber gleichzeitig bewußt unterstreichen wolle. Luther führt dann die Identifizierung von *verbum* und *motus* durch und weitet die Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Wort auf jede Stufe der Wirklichkeit aus:

»Laßt uns ein wenig zu unserer Besinnung überprüfen, daß selbst, wenn wir nicht in jedem Ding ein Wort finden, das imstande ist, das Wort Gottes zu hören, wir dennoch etwas finden, was dem Wort ähnlich ist, und dasselbe seiner eigenen Stufe entsprechend – wenn auch unvollkommener – darstellt.«⁷

Dieser Wortbegriff wird als »zweiter Akt« (*actus secundus*) erklärt, wodurch jedes Geschöpf »wächst und sich auf seine Vollkommenheit hin entwickelt«,⁸ das heißt als das Wirken (*operari*), das Sich-Bewegen (*moveri*), das Werden (*fieri*) eines Seienden hin zum eigenen natürlichen Ziel.⁹

Was das Wort in den intellektuell Seienden – etwa den Heiligen¹⁰ – ist, entspricht in den vernünftig, empfindend, belebt und unbelebt Seienden dem Denken, der Sinneswahrnehmung, dem Leben und der Bewegung.¹¹ Tatsächlich behauptet Luther, daß, wie in den vernünftig Seienden »das Wort Gedanke ist, es also eine gewisse intellektuelle Empfindung, ein intellektuelles Leben und eine intellektuelle Bewegung ist«,¹² dasselbe analog auch für die niedrigsten Stufen der Wirklichkeit gilt: »Die Bewegung des unbelebt Seienden ist wie sein Wort, seine Sinneswahrnehmung, sein Leben usw.«¹³ Ausgehend von dieser Grundlage kann Luther selbst das Hervorgehen des Wortes aus dem Vater als Bewegung definieren: das ist die »superintellektuelle Bewegung« der Anerkennung seiner selbst durch sich selbst, durch welche sich Gott vervielfältigt und doch identisch bleibt bzw. gerade durch das Sich-Vervielfältigen er »derselbe bleibt und wird«:

⁷ WA I, 25, 39 - 26, 3.

⁸ WA I, 26, 5-7.

⁹ Die Unterscheidung zwischen »erstem« und »zweitem Akt« ist aristotelischen Ursprungs: vgl. z. B. ARISTOTELES: *De anima* 2, 1 (412a, 9-29). In der Scholastik wird der zweite Akt auch als »operatio propria« oder »perfectio secunda« bestimmt; vgl. z. B. THOMAS VON AQUINO: *Summa theologiae* I, 48, 5; *Summa contra gentiles* 3, 25 (ders.: *Opera omnia/ iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*. Bd. 4. Romae 1888, 496; 14. Romae 1926, 65).

¹⁰ Vgl. WA I, 26, 25-28.

¹¹ Vgl. WA I, 26, 4-8.

¹² WA I, 26, 10 f.

¹³ WA I, 26, 23 f.

»So ist es – auf unaussprechliche Weise – bei Gott: Wenn er sich selbst erkennt, sich mitteilt, um sich weiß, sich empfindet, sich hervorbringt und mit sich handelt und sich also mit einer gewissen intelligiblen, ja superintelligiblen Bewegung bewegt, bleibt er derselbe und vervielfältigt sich gleichwohl. Gerade ... im Sich-Vervielfältigen bleibt und wird er im höchsten Maße mit sich selbst identisch.«¹⁴

Auf ganz analoge Weise hat also jedes Seiende in einem gewissen Sinne ein eigenes Wort oder Bewegung oder zweiten Akt, also in einem gewissen Sinne »Denken, Sinneswahrnehmung, Leben, Bewegung, Absicht«.¹⁵ Diese Bewegung, die einem jeden Seienden zugehört, wird von Luther durch eine ganze Reihe von Begriffen erklärt, die er aus der aristotelischen Physik und der augustinischen Trinitätstheologie entnommen hat:

»Wie der Intellekt – oder die Vernunft –, wenn er mit sich selbst handelt, sich bewegt, mit sich spricht, ein Wort in sich hervorbringt und so bereits gleichsam empfindet und lebt und aus sich einen lebendigen Akt bzw. eine intellektuelle Epfindung erweckt, wenn er aussagt, daß sich Gott der Vater sein Wort bei sich selbst hervorbringt; so verhält es sich auch mit dem durch Sinne wahrnehmendem Wesen, wenn es eine Sinneswahrnehmung macht oder von sich gibt, zeigt es sich selbst, bringt sich selbst hervor, belebt sich irgendwie und erschafft sich selbst, so daß es in der Sinneswahrnehmung ist, wo es vorher nicht war. Dasselbe gilt für das Belebte, wenn es wächst, blüht und Früchte trägt, so geht es gleichsam aus sich selbst hervor, erschafft etwas von sich selbst, doch verläßt sich nicht selbst: so geschieht es auch bei Gott. Ja, sogar bei dem unbelebten Wesen ist es so: Wenn es sich bewegt, nimmt es irgendwie zu und macht Fortschritte, wie es vorher nicht gewesen ist. Denn wie durch ihr Wahrnehmen sowohl Intellekt als auch Vernunft als auch Sinneswahrnehmung zu etwas fortschreiten, was sie vorher nicht gewesen sind, so schreiten das Belebte durch sein Wachstum und das Unbelebte durch seine Bewegung zu etwas fort, was sie vorher nicht gewesen sind, und so vervielfältigt und vermehrt es sich in sich selbst, zieht sich gleichwohl nicht aus sich selbst zurück, ja bleibt gerade es selbst.«¹⁶

Luther kann also die Analogie von Wort, zweitem Akt und Bewegung bei den Geschöpfen und bei Gott selbst bekräftigen: »Wir sehen also wie in einem beliebigen Ding oder Geschöpf – wenn auch nicht in allen Dingen auf die gleiche Weise – auf verschiedenartige Weise das Hervorgehen des Wortes aus dem Vater hervorleuchtet.«¹⁷

Luthers Gedankengang erscheint sicher ungewöhnlich in der Stärke der Ausdrücke und in der Betonung eher des dynamischen als des substantiellen Aspekts der Analogie. Trotzdem scheint er bis hierher das traditionelle augusti-

¹⁴ WA I, 27, 9-18.

¹⁵ Vgl. WA I, 26, 4-15.

¹⁶ WA I, 26, 36-27, 9.

¹⁷ WA I, 27, 18-20.

nische Thema der trinitarischen Schöpfungsanalogien nur zu variieren. Luther nimmt aber außerdem Bezug auf die Aussage des Aristoteles, nach der »die Bewegung der Akt des Beweglichen als Bewegliches ist«, um die Unterscheidung selbst zwischen erstem Akt und zweitem Akt, zwischen Sein und Wirken zu durchbrechen.¹⁸ Es stimmt nämlich, daß nach Aristoteles die Bewegung des Seienden und generell sein Wirken der Akt dessen ist, was das Seiende in Potenz war; mit anderen Worten ist es der Akt des Seienden und also in gewissem Sinne das Seiende selbst. Trotzdem betont der Philosoph durchgehend, daß dieser Akt und dieses Sein sich nicht auf das Seiende in sich selbst und absolut bezieht, nicht auf das Seiende insofern es ist, sondern nur soweit es beweglich oder wirkend oder lebendig ist.¹⁹ Luther ist sich dieses Vorbehalts bei Aristoteles völlig bewußt; tatsächlich unterstreicht er oft, wenn er sich ausdrücklich auf den Philosophen beruft, daß man »in einem gewissen Sinne« vom Sein, vom Seienden *als* Beweglichem usw. spricht. Trotzdem ist es gerade dieser »gewisse Sinn« des Seins, nach dem die Wirkung des Seienden selbst das Wesen des Seienden ausmacht, an welchem Luther Interesse hat und den er mit bewußter und gewagter Ausschließlichkeit unterstreicht.

In diesem Sinne kann Luther die These aufstellen, bekräftigen und auf jede Stufe der Wirklichkeit anwenden, daß das, was sich bewegt, und dessen Bewegung dasselbe ist und daß in diesem Sinne die Bewegung das Wesen eines jeden Seienden und sogar Gottes selbst ist:

»Wie die Bewegung also nach Aristoteles das Wesen Gottes selbst ist [motus est ipsa essentia Dei], der sagt, daß sie der Akt des Beweglichen als solches ist, so ist auf ähnliche Weise zu sagen, daß um vieles mehr die Entstehung des Belebten das Belebte selbst als solches ist, weil sie der Akt des Lebendigen als solches ist. Aber ich verstehe hier – infolge des Fehlens von Begriffen – unter ›Entstehung‹ und ›Wachstum‹ jeden Akt des Belebten, so nämlich, wie jeder Akt des Unbelebten Bewegung ist, jeder Akt des Empfindenden Empfindung ist, jeder Akt der Vernunft Gedanke ist, jeder Akt des Intellekts Wort ist. Also bedeutet ›Bewegung‹ nicht nur die lokale, sondern auch die anderen Weisen, mit denen sich das Ding selbst in sich selbst vervielfältigt, wie das Weiß, die Quantität usw.

18 Ein für alle Mal sei hier angemerkt, daß Luther in dieser Predigt aristotelische Begriffe und Formeln verwendet, die im spätmittelalterlichen Denken gängig waren. Er kümmert sich also nicht darum, genaue Quellen und Texte zu zitieren, und hat deshalb eine Freiheit, auf deren Sinngehalt wir noch hinweisen werden. Für eine Übersicht der Bezugnahme Luthers auf Aristoteles in seinem Gesamtwerk und zur Klärung der Haltung des Reformators zu diesem Philosophen weisen wir auf die umfangreiche und nützliche Arbeit Eugenio ANDRE-ATTA: *Lutero e Aristotele*. Padova 1996, hin.

19 Eine sehr klare Stelle in dieser Hinsicht ist z. B. ARISTOTELES: *Physica* 3, 1 (201a, 27 - 201b, 5).

Ebenso bedeutet hier ›Entstehung‹ Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung; sie ist der Akt des Lebendigen selbst oder das Lebendige selbst – nicht insofern es Baum, Holz, Pflanze ist, sondern als solches, das heißt als Lebendiges, nach der Philosophie des Aristoteles.«²⁰

In diesem Sinne kann man Luthers Behauptung verstehen, nach der für Aristoteles die Bewegung das Wesen Gottes ist. Sie bezieht sich anscheinend – selbst wenn nicht buchstäblich – auf die berühmten Abschnitte der aristotelischen »Metaphysica« über das Leben Gottes als »sich selbst denkendes Denken«.²¹ Trotzdem bestätigt die Tatsache, daß Luther dem Philosophen eine These zuschreibt, die – so ausgedrückt – ein klares Paradox darstellt, die Unvoreingenommenheit mit der er sich der Autorität des Philosophen bedient. Er übersieht absichtlich die Aussagen des Aristoteles zur Unbeweglichkeit Gottes und wendet einen Schlüsselbegriff aus dessen Metaphysik – nämlich »Wesen« – ausschließlich auf den intellektuellen, lebendigen, wirkenden Aspekt der göttlichen Natur an. Die Unterscheidung von erstem und zweitem Akt, Sein und Wirken, Beweglichem und Bewegung läßt er beiseite und identifiziert einfach in Gott und in jedem Ding zweiten Akt und Akt »tout court«, Bewegung und Bewegliches, Bewegung und Wesen in Gott und in jedem Ding.

Diesem Verständnis nach ist also die sinnliche Wahrnehmung als Bewegung der Sinneswahrnehmung das Wesen der Sinneswahrnehmung selbst, das Wort als Bewegung des Intellekts das Wesen des Intellekts selbst usw. Auf ganz analoge Weise kann Luther dann behaupten, daß der Sohn als Wort und Bewegung Gottes das Wesen und das Sein Gottes selbst ist:

»So ist die Empfindung nichts anderes als das Wesen selbst des empfindenden Dinges, das heißt der Akt des Empfindenden als solches. So ist das Wort der Intellekt selbst als solcher. Alles das versteht sich leicht aus der Identität der Bewegung mit dem Beweglichen, weil all diese Dinge in gewisser Weise Bewegung sind, wie gesagt wurde. So ist also auch Gottes Sohn Gottes Wesen selbst, und das göttliche Sein ist das Wort selbst, das eben aus ihm durch jene einzige – unaussprechliche und superintelligible – Bewegung herabsteigt.«²²

Dieses Verständnis des Seins als Bewegung ist schon von der spekulativen Warte aus bestimmt fragwürdig, auch abgesehen von den trinitarischen Implikationen, die Luther daraus zieht.²³ Andererseits ist dieses Seinsverständnis – wie

²⁰ WA I, 27, 22-33.

²¹ Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysica* 12, 7. 9 (1072b, 13-30; 1074b, 15 - 1075a, 5, sowie bes. 1072b, 26-29 und 1074b, 21 f).

²² WA I, 27, 33-39.

²³ Theo DIETER: Zu Luthers Weihnachtspredigt von 1514. In: *Aufmerksam aufs Wort: Freundschaft für Oswald Bayer zum 50. Geburtstag/ hrsg. von Theo Dieter ... Tü 1989, 2-25,*

wir sehen werden – entscheidend für die Bedeutung, die er den aristotelischen Begriffen zumißt, und ebenso für die Unterscheidung zwischen aristotelischem und Lutherischem Seinsbegriff.

Bei der »Identität der Bewegung mit dem Beweglichen« intendiert Luther nämlich auch die Identität von beiden mit der Endbestimmung der Bewegung, mit dem Ziel, nach dem das Werden und das Wirken des Seienden streben. Dazu bezieht er sich noch einmal auf Aristoteles, nach dem der Intellekt »gewissermaßen alles« ist, und auf das bei Luther beliebte Thema – augustinischen Ursprungs – der Liebe als vereinigender Kraft:

»In diesem Sinne sagt nämlich Aristoteles, daß der Intellekt keine Potenz besitzt [impossibilis est], außer in bezug auf das, was er erkennt. Aber die Potenz ist selbst alles, und er selbst ist gewissermaßen alles. In diesem Sinne sind auch das Begehren und das Begehrte [appetitus et appetibile] sowie die Liebe und das Geliebte ein einziges Ding. Es wäre aber äußerst falsch, dies substantiell [substantialiter] zu verstehen.«²⁴

Luther weiß genau, daß es »äußerst falsch« wäre, die Identität von Verstand und Wille mit ihren Objekten substantiell zu verstehen, das heißt in bezug auf ihr In-sich-Sein, weil dies das Kontradiktionsprinzip verletzen würde. Er versteht dieses Eines-Sein (unum esse) als ein Werden (fieri), nicht als eine statische, sondern als eine dynamische Identität. Diese Identität ist nämlich nicht auf das Seiende in sich selbst – als Subsistierendes, in quantum subsistens – bezogen, sondern auf das Seiende insoweit dieses erschnt, sich bewegt, nach seinem Ziel strebt – als Begehrendes, in quantum desiderans. Luther aber füllt dieses Werden mit ontologischer Wertigkeit, indem er wieder zu Aristoteles und den Schlüsselbegriffen von dessen Metaphysik greift, um den nicht-substantiellen Sinn zu erklären, nach dem diese Identität gedacht werden soll. Diese Einheit muß so verstanden werden,

bemerkt dazu: »Dadurch, daß er die Bewegung nicht auf die ganze Kreatur bezieht, sondern einen Aspekt [als Bewegliches] herausnimmt ... ist [es] schwer zu verstehen, wie Luther den Wesensbegriff einführen kann, der doch gerade eine aspekthafte Betrachtung ausschließt. Auch setzt Luther, wenn er die Bewegungsanalogien auf Gott bezieht, die erstaunliche These voraus: motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem« (13). Dieter schließt deshalb problematisch, daß Luther hier »nicht sehr durchsichtig und überzeugend« (ebd) ist. Er scheint aber die von Luther vollzogene Sprengung des Wesensbegriffes gegenüber Aristoteles zu unterschätzen; unserer Meinung nach besteht nämlich diese Sprengung gerade darin, Bewegung und Bewegliches nicht als aspekthafte Momente des Seienden, sondern eben als sein Wesen selbst zu verstehen.

²⁴ WA I, 29, 18-22 (vgl. auch die Konjektur Cl 5, 417, 11 f); vgl. WA 3, 254, 26 f; bes. 56, 241, 3-5; 374, 9-18, und jeweiligen Apparat.

»daß, wenn der Intellekt und der Wille ihre eigenen Objekte ersehen, sie sich insofern als Begehrende verhalten, wie die Materie, die zur Form strebt. Von diesem Gesichtspunkt aus – das heißt insofern als Begehrende und also insofern nicht als Subsistierende – sind sie reine Potenz. In einem gewissen Sinne sind sie sogar nichts, aber sie werden in einem gewissen Sinne seiend, wenn sie ihre Objekte erreichen. Die Objekte stellen also ihr Sein und ihren Akt dar, und ohne sie wären sie nichts, so wie die Materie ohne Form nichts wäre.«²⁵

Dies bedeutet, daß Verstand und Wille und allgemein jedes Seiende, wenn es noch getrennt von seinem Objekt oder noch nicht an sein natürliches Ziel gelangt ist, in gewissem Sinne noch reine Materie, reine Potenz, reiner Mangel ist. Deshalb ist es in gewissem Sinne ein Nichts, in dem Sinne, daß es »sich für ein solches hält«, und für sich solches ist. In sich selbst – als Subsistierendes – ist es sicher etwas, aber in seinem Streben zum eigenen Ziel – als Begehrendes – ist es noch nichts. Es hat sein Sein außerhalb von sich selbst und im Ziel seines Werdens. Erst dieses Ziel ist vollendeter Akt, Form, Wesen des Seienden, und in diesem Zusammenhang kann man behaupten, daß das Seiende irgendwie erst zum Seienden wird, wenn es sein Ziel, »ohne das es nichts ist«, erreicht.

Gewiß kann der Unterschied der Bedeutung von »Materie« und »Form«, von »Potenz« und »Akt« zwischen Aristoteles und Luther nicht unbeachtet bleiben. Bei Aristoteles beziehen sich diese Begriffe auf die Substanz als das In-sich-Sein des Seienden, auf dessen ersten Akt, auf dessen substantielles Sein als Subsistierendes und auf die Akzidenzien als Bestimmungen solchen Seins, auf welches sie aufgebaut und immer bezogen sind. Der »gewisse Sinn«, nach dem Luther das Sein bedenkt und in dessen Licht er die aristotelischen Begriffe versteht, wenn er behauptet, Materie und Potenz seien »in einem gewissen Sinne« Nichts sowie Form und Akt seien »in einem gewissen Sinne« Seiendes, ist hingegen das Werden, die Bewegung, der zweite Akt; nicht das In-sich-Sein des Seienden als Subsistierendes, sondern sein Außer-sich-Sein als Verlangendes.

Wir sahen, wie Luther den Akzent auf die übrigens schon von Aristoteles entdeckten und im Begriff »ἐντελέχεια« ausgearbeiteten Aspekte des Seienden wie Aktivität und immanente Finalität setzt, und die Hauptbegriffe der aristotelischen Metaphysik wie »Wesen«, »Form« und »Akt« anwendet. Ein solcher Ge-

25 WA I, 29, 22-27. Dieses Zitat und das vorausgehende sind den christologischen Ausführungen der Predigt entnommen. Es kann also unangebracht erscheinen, sie auf die trinitarische Frage anzuwenden; vgl. Dieter: Zu Luthers Weihnachtspredigt, 20, und unten Anm. 64. Wir bemerken jedoch, daß das Objekt, wovon hier gesprochen wird, der Ruhe entspricht, dem dritten Moment des Werdens, die eine entscheidende Rolle auch im trinitarischen Teil spielt.

dankengang könnte also als eine originelle, aber nicht umwälzende Vertiefung und Weiterentwicklung der aristotelischen Philosophie erscheinen. Man könnte sogar den Eindruck gewinnen, Luther beschränke sich hier darauf, die entscheidenden Elemente der Weiterführung der klassischen Metaphysik wiederzuerlangen, die Augustinus durch seine trinitarische Spekulation vollzogen hatte. Dieser betrachtete nämlich das Wesen Gottes gerade als Sein und Werden, Substanz und Relation zugleich.

Das eben ist die Meinung von Mannermaa, der den dynamischen und nicht-substantiellen Aspekt des Seinsbegriffs Luthers und seine Nichtrückführbarkeit auf den aristotelischen unterstreicht.²⁶ Er beobachtet, wie all dies schon bei Augustinus zu finden ist, und hält deshalb die »Ontologie« dieser Predigt ohne weiteres für Augustinusrezeption.²⁷ Mannermaa schreibt Luther einen Seinsbegriff zu, der gleichzeitig statisch und dynamisch, substantiell und relational ist.²⁸ Ausgehend von diesem »zugleich relationalen und seinshaften« Seinsbegriff glaubt Mannermaa, daß auf die als Titel seines Artikels gestellte Frage, ob Luther eine trinitarische Ontologie hat, »... eine vorsichtig bejahende Antwort gegeben werden [kann]. Luther scheint ein trinitarisches Seinsverständnis entworfen zu haben, das das Sein Gottes zugleich relational (*Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre*) und seinshaft (*processio verbi e s t ipse Deus in quantum huiusmodi*) auffaßt und in dem die Bewegung (als Bewegung des Wortes) gerade das Sein Gottes ist.«²⁹

Wir meinen aber dagegen, daß eine solche Auslegung für die Stärke, mit der Luther den aristotelischen Seinsbegriff sprengt, noch unangemessen ist. Unserer

26 Mannermaa: Hat Luther ..., 13 f: »... ist es unmöglich, das Seinsverständnis Luthers als eine essentialistische Ontologie bzw. ›Substanzontologie‹ im allgemein üblichen Sinne zu klassifizieren. Das Sein ist in Luthers ontologischem Entwurf keine in sich ruhende und statische Größe.« Ebd., 14: »Dieser theologische Gebrauch der philosophischen Begriffe sprengt aber die Grenzen der aristotelischen Ontologie.«

27 Ebd., 14: »Schon Augustin übt übrigens ausdrücklich Kritik an der Kategorienlehre des Aristoteles, d. h. an seinem Seinsverständnis.« Ebd., 13: »..., besteht kein Zweifel, daß Luther in dieser Phase seines Werkes eine vom augustinischen Denken beeinflusste theologische bzw. trinitarische Ontologie vertreten hat.«

28 Ebd., 14: »Das Sein Gottes, ..., ist also keineswegs ein Ding oder eine dinghafte Entität, sondern es ist aktuelle Wirklichkeit, die dennoch ein Sein, *esse*, ist.« Ebd., 14 f: »In seinem trinitarischen Seinsverständnis vereinigen sich, wenn ich so sagen darf, sowohl der relationale als auch der seinshafte Aspekt. ... *Relatio* und *esse* sind also ineinander liegende Größen.« Ebd., 21: »Der relationale und der ontologische Aspekt gehören zusammen und liegen ineinander.«

29 Ebd., 27.

Auslegung nach bezweifelt, ja kehrt Luther ausdrücklich die ontologische Priorität des Seins über das Wirken, des Wesens über das Werden, des In-sich-Seins als Subsistierendes über das Außer-sich-Sein als Begehrendes um. Für Aristoteles bildet nämlich das als erster Akt und In-sich-Sein verstandene Wesen des Seienden die Grundlage des als zweiter Akt und teleologisches Streben verstandenen Wesens, in dem Sinne, daß das Seiende zuerst ist und danach wird: Das Wirken folgt dem Sein.

Luther bemerkt hingegen, daß das als Substanz verstandene Wesen etwas Totes und Statisches ist und daß es als solches nicht nur die Bewegung des Seienden nicht verursachen kann, sondern mit ihr auch keine Beziehung hat: »weder zeugt das Wesen, noch wird es gezeugt.«³⁰ Er kehrt also das klassische Verständnis der Beziehung zwischen Sein und Werden um und denkt das Sein vom Werden ausgehend, das heißt eben als Bewegung – das Sein folgt dem Wirken –, und die Bewegung als grundlegenden Modus des Seins, das nur in Beziehung darauf Sinn haben kann. Dies bedeutet, daß das In-sich-Sein des Seienden nicht als substantielles, statisches, absolutes und bezugsloses Sein gedacht wird, sondern als »Bewegungsfähigkeit« (potentia motus), als »Beweglichkeit« (mobilitas), als »bewegliche Ruhe« (quies mobilis), also in seiner wesenhaften Beziehung auf das Werden, wodurch es zum eigenen Ziel gelangt:

»... jedes Ding erreicht das Ziel, wonach es strebt, durch die Bewegung und nicht nach dem Sein oder wenigstens erreicht es [das Ziel] nicht, insofern es [Sein] ist, sondern insofern es beweglich ist. So kommt die sinnliche Natur zur Sinneswahrnehmung oder zur Empfindung nicht durch das Sein, sondern durch die Empfindungsfähigkeit. So vervielfältigt sich die Vernunft bzw. der Intellekt bzw. Gott nicht durch das Sein, sondern durch das Hervorbringen seiner selbst. Das ist die Bedeutung der Aussage, daß das Wesen weder zeugt noch gezeugt wird. Davon wird abgeleitet, was der selige Augustinus sehr gut sagt, daß Verstand, Gedächtnis und Wille bzw. Verstand, Kenntnis und Liebe ein Leben und drei Leben zugleich sind.«³¹

Wie man sieht, gilt dieser Vorrang des Werdens über das Sein und der Relation über die Substanz auch für Gott. Dies wird auch von Luthers Gebrauch des trinitätstheologischen Satzes belegt, nach dem »das Wesen weder zeugt noch gezeugt wird«. Im Gefolge von Augustinus hat die Tradition mit diesem Satz ausge-

³⁰ WA I, 28, 4. – Zur Behandlung dieser Frage vgl. z. B. AUGUSTINUS: De trinitate 5, 3 (4); 7, 1-2 (1-3); 7, 6 (11) (Corpus christianorum: series latina 50, 208, 17 - 209, 23; 248, 144 - 250, 11; 250, 22-30; 261, 1 - 262, 27).

³¹ WA I, 27, 39 - 28, 6; vgl. z. B. Augustinus: De trinitate 10, 11 (18) (Corpus christianorum: series latina 50, 331, 37 f. 63), zu I J 5, 7.

sagt, daß das göttliche Wesen den drei Personen gemeinsam ist und so ihrer Beziehung vorausgeht und sie begründet. Luther versteht ihn gerade im Gegensatz dazu so, daß das substantiell verstandene Wesen in keiner Weise das personhafte Hervorgehen verursachen kann und ebensowenig die Vervielfältigung Gottes in sich, worin hingegen die trinitarische Beziehung als »eins Werden und Sein«, »dasselbe Bleiben und Sein« besteht. Daraus folgt, daß Luther einerseits sich ohne weiteres auf Augustinus beruft und weiterhin die seiner Trinitätstheologie kennzeichnenden Triaden und Begriffe benutzt sowie andererseits die für Augustinus entscheidende Unterscheidung zwischen Seins- und Beziehungsebene beiseite läßt. Mit der Identifizierung von Wesen und Bewegung und mit der Verlegung des ontologischen Schlüsselbegriffs von der Seins- auf die Beziehungsebene löst Luther tatsächlich Sein in Beziehung auf.

Das In-sich-Sein – als Grundlage der immanenten Beziehung zwischen Sein und Werden und als Grundlage der Bewegung des Seienden – muß dann nicht als unveränderliche Substanz, als »eins und dasselbe«, sondern als Beweglichkeit gedacht werden. Und das Sein des Seienden allgemein – in vollkommener Analogie zum trinitarischen Wesen – muß identisch als »eins und drei« gedacht werden, als dynamische Identität von Beweglichkeit als Nichtsein, von Bewegung als Werden und von Ruhe als Sein:

»..., wenn man etwas über ein unbelebtes Ding sagen soll, sind Ding, Bewegung und Ruhe eins und drei; denn, insofern das Ding ist, ist es bereits bewegungsfähig. Und so fließt die Bewegung aus dem Sein heraus, nicht insofern es [das Ding] ist, sondern weil es, sofern es Ding ist, beweglich ist. Aus dieser Beweglichkeit fließt die Bewegung heraus, aus beiden aber – der Bewegung und der Beweglichkeit – entsteht die Ruhe und das Ende der Bewegung. In jeder Bewegung geschieht nämlich folgendes: der dazugewonnene Teil hört auf, dazugewonnen zu werden, und dann ist dort bewegliche Ruhe [quies mobilis]. Und so bewegt sich dasselbe Ding im Hinblick auf das Ziel, wonach es strebt, ruht aber im Hinblick auf das, was es dazugewonnen hat.«³²

Wenn hier Luther behauptet, »insofern das Ding ist, ist es bereits bewegungsfähig. Und so fließt die Bewegung aus dem Sein heraus, nicht insofern es [das Ding] ist, sondern weil es, sofern es Ding ist, beweglich ist«, will er damit nicht auf die Unterscheidung des absoluten In-sich-Seins des Seienden von seiner Beweglichkeit zurückkommen. Er löst hier vielmehr auf dem Hintergrund der Identifizierung von Bewegung und Wesen das Sein in Beweglichkeit auf und schließt aus, daß es ein Sein außerhalb der Beziehung zur Bewegung gibt. Und die Bewegung sagt eben das Sein des Seienden als eins und drei aus in der dynamischen

³² WA I, 28, 6-12.

Einheit von Beweglichkeit, Bewegung und Ruhe oder – nach dem aussagekräftigen Wort Luthers – »beweglicher Ruhe« –, das heißt immer Bewegung, Potenz und Nicht-Sein – hinsichtlich des Ziels, wonach es strebt – und zugleich Ruhe, Akt und Sein – hinsichtlich dessen, was es schon erreicht hat. Es muß daher die Identität, die Luther zwischen Wesen und Bewegung, Sein und Werden herstellt, als dynamische Identität verstanden werden, worin die Beweglichkeit das Wesen der Ruhe, die Bewegung das Wesen der Beweglichkeit und die Ruhe das Wesen der Bewegung ist.

Jedes Seiende bewegt und ruht für sich bzw. »in Hinsicht auf sich selbst« und ist immer am Anfang und am Ende. Dieses immanente Werden und diese Selbstbewegung bilden das eigentliche Nach-innen-Sein aller Dinge und – wie Luther vorsichtig aber klar sagt – Gottes selbst:

»... [das Ding] bewegt sich und ruht in Hinsicht auf sich selbst; in Hinsicht auf sich selbst fängt es immer an und endet immer; in Hinsicht auf sich selbst ist es immer am Beginn und immer am Ziel. So geschieht es in den göttlichen Sachen, wo Gott immer sich bewegt und immer ruht – habe Verständnis, du Leser, für den Gebrauch von unwürdigen Worten, eine so hohe Wirklichkeit auszudrücken –, und im Bewegen geht der Sohn hervor, im Ruhen der Heilige Geist. Der Heilige Geist ist nämlich das Ziel der Emanation Gottes, noch mehr: während aus dem Vater die Bewegung, das heißt der Sohn, immer herausfließt, kommt immer aus beiden die Ruhe heraus, worin Bewegliches und Bewegung endet. Doch ist dort diese Bewegung ewig, und so ist auch die Ruhe ewig.«³³

Wie nämlich die bewegliche Ruhe als Wesen der endlichen Seienden immer unvollendetes Werden ist, so ist dagegen die bewegliche Ruhe als Wesen Gottes im trinitarischen Leben eine Beweglichkeit, die von jeder Potenz absolut frei, völlig aktualisiert, und als solche vollkommene geistige Bewegung und vollkommene Ruhe zugleich ist.

In dieser Bedeutung von Wesen als lebendiger Einheit von Beweglichkeit, Bewegung und Ruhe müssen die Behauptungen verstanden werden, denen wir vorher begegnet sind und nach denen die Bewegung das Wesen der unbelebt Seienden, das Leben das Wesen der belebt Seienden, das sinnlich-Wahrnehmen das Wesen der Sinneswahrnehmung, der Gedanke das Wesen der Vernunft, das Wort das Wesen des Verstandes, der Sohn das Wesen Gottes ist. So kann Luther auch behaupten, daß das im engsten Sinne verstandenes Wesen Gottes identisch als ewige Beweglichkeit im Vater, als ewige Bewegung im Sohn und als ewige Ruhe im Heiligen Geist gedacht werden muß.³⁴

³³ WA I, 28, 12-19.

³⁴ Notger SLENCZKA: Über Aristoteles hinaus?: Korreferat zu Tuomo Mannermaa: Hat Luther

Wir glauben, gezeigt zu haben, daß, wenn Luther behauptet, die Bewegung sei das Wesen Gottes und eines jeden Dinges, er ernstzunehmen ist: die Freiheit, mit der Luther Aristoteles gebraucht, indem er ihm etwas zuschreibt, was er nicht gesagt hat, und seine Aussagen in einem anderen Sinne verwendet, als im ursprünglichen, die bewußte Ausschließlichkeit, mit der er den dynamischen Aspekt der Seienden herausarbeitet und den substantiellen an den Rand drängt; die Umkehrung aller, vom Standpunkt der Substanzmetaphysik stärksten Begriffe, um das Sein im dynamischen Sinne auszudrücken. Alles das zeigt, daß Luther keine Scheu vor dem Philosophen hat. Selbst das Drängen von seiten Luthers auf die Unterscheidung zwischen dem substantiellen und dem dynamischen Seinsverständnis soll nicht als ein Vorbehalt und als ein Moment der Scheu begriffen werden, als ob Luther sich entschuldigen und einen Weg für eine, dem Aristoteles treue Behandlung dieser Themen offenlassen wollte. Diese Betonung will im Gegenteil den Unterschied zwischen den zwei Perspektiven unterstreichen. Dies wird dadurch bestätigt, daß Luther seine Weise, Aristoteles auszulegen und anzuwenden, als die einzig korrekte erklärt, selbst über die Absicht des Philosophen hinaus.

Die erstaunliche Tatsache, von der wir ausgegangen sind – Luthers Rückbezug auf Aristoteles in einem so heiklen Umfeld wie dem der Trinitätstheologie –, zeigt die Freiheit und Offenheit, mit der Luther Aristoteles bewußt übertrifft. Das Verständnis des Seins als Bewegung erlaubt es Luther nämlich, die aristotelische Begrifflichkeit zu gebrauchen, ohne von ihr abhängig zu werden. Er kann sogar von ihr Gebrauch machen, um das trinitarische Problem und selbst die

eine trinitarische Ontologie? In: Luther und die trinitarische Tradition, 61-70, bewahrt dagegen eine starke Unterscheidung zwischen dem absoluten, substantiellen In-sich-Sein Gottes und seinem dynamischen, trinitarischen In-Beziehung-Sein (65). Slenczka wendet also gegen Mannermaa ein, daß in den »ontologische Passagen« der Predigt »keine trinitätstheologisch motivierte Korrektur der aristotelischen Ontologie« (64), noch weniger »ein Transzendieren der aristotelischen Ontologie in Richtung einer Identifikation von Sein (Substanzieren) und Relation« (64 f) intendiert ist, sondern daß es sich bloß um »eine Illustration oder Plausibilisierung innertrinitarischer Problemstellungen mit Hilfe eines Satzes aus der aristotelischen Lehre vom natürlichen Werden« (70) handelt. Eine so reduktive Auslegung erklärt sich, nach unserer Meinung, mit dem Verkennen der radikalen und bewußten Umkehrung, die Luther in der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Sein und Wirken, Sein und Relation, Wesen und Bewegung verwirklicht. Gerade in dem Moment, wo er behauptet, daß Luther nicht über Aristoteles hinausgeht, geht Slenczka selbst weder über Dieter hinaus, der das Problem gesehen hatte, noch über Mannermaa, der es entwickelt hatte. So verneint er entschieden, was Dieter vorsichtig verneint, was Mannermaa vorsichtig behauptet und was wir entschieden behaupten.

metaphysischen Fragen im Lichte eines den aristotelischen völlig umkehrenden Seinsbegriffs zu erhellen. Luther sprengt nämlich die aristotelischen Begriffe so stark, daß er nicht nur bewußt über die aristotelische Metaphysik hinausgeht, sondern auch über die Trinitätstheologie des Augustinus – was er nicht betont, aber sicher empfindet³⁵ –, darüber hinaus scheint er zwischen christlichem Neuplatonismus und deutschem Idealismus eine Brücke zu schlagen.³⁶

Mit der Identifizierung von Bewegung und Wesen betrachtet Luther das Wesen des Seienden und das Sein Gottes nicht substantiell, statisch, absolut – also als In-sich-Sein – und auch nicht substantiell und relational, statisch und dynamisch zugleich, sondern radikal, einzig und endgültig dynamisch, relational, lebendig. Ist das Wesen die Bewegung, so begründet und löst in sich das Werden das Sein, die Beziehung die Substanz auf. So muß das Wesen ohne weiteres gedacht werden als immanentes Werden, immanente Beziehung zu diesem Werden, Beziehung seiner selbst zu sich selbst in sich selbst, In-sich-außer-sich-Sein, Für-sich-Sein, dynamische Einheit und lebendige Identität von Potenz und Akt, Materie und Form, Bewegung und Ruhe, Nicht-Sein und Sein.

Wenn Mannermaa Luther einen noch stark augustinisch charakterisierten Begriff von Wesen als Substanz und Relation, Sein und Werden zugleich zuschreibt, versteht er also gut, daß Luther über den aristotelischen Begriff »Wesen« als Sub-

35 Schon in seiner Sentenzenvorlesung hatte sich Luther mit der trinitarischen Frage beschäftigt. Er hatte gerade im Verhältnis zwischen substantieller Einheit und personhafter Beziehung ein ungelöstes Problem in der Trinitätstheologie des Augustinus bemerkt und sich deshalb in diesem Punkt von ihm distanziert; vgl. z. B. WA 9, 38, 28-37 zu Sent. 1, dist. 9, cap. 1 (PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae*. 3. Aufl. Bd 1. Grottaferrata [Romae] 1971, 103, 5-13, zu Augustinus: *De trinitate* 7, 1-2 (1-3); *Corpus Christianorum: series latina* 50, 248, 144 - 249, 167).

36 Es ist sicher berechtigt zu fragen, inwieweit Luthers Aristotelesrezeption von der scholastischen und spätscholastischen – vielleicht auch humanistischen – Tradition beeinflusst ist. Diese Aufgabe geht aber weit über die Absicht dieser Arbeit hinaus. Dasselbe gilt für die um vieles interessantere Frage, ob und wie Luther bei der Interpretation des Aristoteles über Augustinus hinaus aus der Tradition geschöpft hat, die vom heidnischen und christlichen Neuplatonismus aus zur rheinisch-flämischen Mystik führt. Sein Verständnis des Werdens, dessen trinitätstheologische Implikationen, z. B. die auf der Antithese »Bewegung – Ruhe«, »Potenz – Akt«, »Materie – Form«, »Nichts – Sein« aufgebauten Triaden, und vor allem der Beziehung zwischen Intellekt und Sein in Gott, weist nämlich eine erstaunliche Nähe zu den neuplatonischen und mystischen Begriffsschemata auf. Dasselbe gilt noch mehr für die entscheidende Frage nach möglichen Einflüssen der Spekulation Luthers auf späteres Denken. Wir möchten hier nur zur begrifflichen Bestimmung des Seinsverständnisses Luthers beitragen, das als Bezugspunkt für weitere geschichtliche Forschung dienen soll.

stanz hinausgeht. Wir glauben aber, sagen zu können, daß er nicht bis ins Letzte bestimmt, wieweit Luther auch über Augustinus hinausgeht. Unter der Bedingung, daß man die »Ontologie« Luthers in diesem radikal dynamischen und relationalen Sinne versteht, können wir sicher Mannermaa zustimmen, daß Luther eine trinitarische Ontologie hat. Dies können wir sogar ohne die von Mannermaa empfohlene Vorsicht mit aller Offenheit behaupten. Trotzdem erweist sich diese Vorsicht als absolut notwendig, wie wir im zweiten Teil dieser Arbeit sehen werden, dort, wo es darum geht, zu Glauben und Christologie überzugehen.

Jedenfalls kann Luther für sich das Recht beanspruchen, in der Theologie die Philosophie eines Aristoteles zu gebrauchen, während er dasselbe Recht denjenigen Theologen mit Nachdruck immer untersagen wird, die ihn nach dem Buchstaben lesen. Tatsächlich, am Schluß des trinitarischen Teils der Predigt verzichtet er nicht auf die philosophische Begrifflichkeit, die er benutzt hat; dagegen bekräftigt er, daß die aristotelische Metaphysik für die Theologie sehr nützlich sein kann, wenn man deren Kategorien – über die Absicht des Aristoteles hinaus – nicht substantiell, sondern dynamisch und relational versteht:

»Merke wie angemessen Aristoteles mit seiner Philosophie der Theologie dient, wenn er nicht nach seinen eigenen Absichten, sondern auf bessere Art und Weise verstanden und angewandt wird. Er hat nämlich die Sache wahrheitsgemäß dargestellt, und ich glaube, daß er irgendwo gestohlen hat, was er mit so großer Prahlerei aussagt und von sich gibt.«³⁷

Trotz der Entschiedenheit, mit der Luther sein Verständnis vom Wesen Gottes als Bewegung entwickelt, begeistert er sich dafür nicht. Dort erscheinen ihm nämlich trinitarische Theologie und profanes Denken im Grunde so nahe beieinander, daß ihn ein eher unwahrscheinlicher Zweifel befällt. Er fragt sich, ob Aristoteles aus einer Offenbarung geschöpft habe oder aber ob es nicht doch eitel und schuldhaft sei, solche Spekulation über die innere Natur Gottes anzustellen, und gerade darum bittet er sofort Gott um Verzeihung:

»Und trotzdem erbitte ich deine Vergebung, o Gott, weil ich von der Tiefe deiner Natur so unwürdig spreche und mich mit ihr beschäftige, auch wenn ich die von dir festgesetzten Stufen aufsteige.«³⁸

Das eigentliche Interesse Luthers richtet sich aber nicht auf das innere Wort Gottes, sondern vielmehr auf das äußere Wort, nicht auf sein Werden und Sein nach innen, sondern vielmehr auf sein Werden und Sein nach außen bzw. für uns

37 WA I, 28, 19-22.

38 WA I, 28, 22-24.

und in uns. Selbst die fehlende Unterscheidung im Sein Gottes nach innen – zwischen Seins- und Beziehungsebene – und die Auflösung der ersten in der zweiten erklären sich also vielleicht aufgrund einer Ahnung. Das ist die Ahnung, daß das Nach-innen-Sein Gottes als Gottes Beziehung zu sich selbst nur vom Nach-außen-Sein Gottes ausgehend als Gottes Beziehung mit uns gedacht werden kann. Die streng genommene Perspektive der Offenbarung und des Nach-außen-Seins Gottes schließt nämlich die theologische Rechtfertigung und sogar die theoretische Möglichkeit der Spekulation über die Substanz Gottes radikal aus. Dies um so mehr, da sie, wie bereits gesehen, schon die Auslotung der trinitarischen Beziehungen als fraglich und verdächtig erscheinen läßt. Die Betrachtung des Außer-sich-Seins Gottes erfordert gerade, wie wir nun sehen werden, eine weitere, entscheidende Verlagerung des bisher ausgearbeiteten Wesensbegriffes.

II Äußere Wirkung als christologisches Sein Gottes und des Menschen

Mit Ausnahme der Randbemerkungen zu Augustinus und Petrus Lombardus in den Jahren 1509 bis 1511³⁹ ist das trinitarische Thema in den Jugendschriften Luthers wenig vertreten. Das gilt besonders für seine erste große exegetische Vorlesung, die »Dictata super Psalterium« (1513-1515), die zur Zeit unserer Predigt voll im Gang war. Diese Dictata sind nämlich ganz auf Christus als »Gottes Werk«, als Gott selbst in seinem Außer-sich-für-uns-Sein zentriert. Der besondere Akzent der Vorlesung liegt auf dem Glauben, das heißt auf dem nach dem tropologischen oder moralischen Sinn der Schrift als »Gottes Werk in uns« und »Gott wirklich für uns« ausgelegten Werk Gottes. Der Glaube ist der grundsätzliche Modus, wie Christus Gottes Werk ist, weil sich im Glauben das Sein Gottes effective pro nobis und das Sein des Menschen coram Deo zugleich vollziehen.⁴⁰

39 Schon in seinen Randbemerkungen zu Petrus Lombardus neigt Luther aber dazu, die Aufmerksamkeit vom In-sich-Sein Gottes abzuwenden und den eigentlichen theologischen Ansatz auf sein Für-uns-Sein zu verlegen: vgl. z. B. WA 9, 41, 18-20.

40 Mein Artikel gehört zu einer breiteren und beinahe fertiggestellten Studie, worin eine gesamte Rekonstruktion des Gedankengutes Luthers von 1509 bis 1515 versucht wird und worin die Themen, die hier nur angedeutet sind, ausgearbeitet und kritisch argumentiert werden. Als Beispiel beschränken wir uns hier auf einige Zitate aus den »Dictata super Psalterium«. Zu Christus als Gottes Werk und zum Glauben als Sein Christi im tropologischen Sinn und wichtigstes Werk Gottes in uns vgl. z. B. WA 3, 369, 2-10; 183, 11-13; 541, 39; 532, 13 f; 542, 9. 3-5; zum »Glauben Christi« als »Gott wirklich« (Deus effective) und Ziel der Inkarnation vgl. WA 4, 19, 32-39; zum Glauben als »Vor-Gott-Sein« des Menschen vgl. 3, 479, 3-10.

Infolge der Gestalt der Weihnachtspredigt mag nun die christologische Frage als nur nebensächlich und im Vergleich zur trinitarischen als nachgeordnet erscheinen, und das könnte einen Fehler in der Einschätzung ihrer Perspektive verursachen. Deswegen muß man um so klarer betonen, daß der Hintergrund dieser Predigt von einer Theologie bestimmt wird, die sich auf das Sein Gottes nach außen, auf Christus als Gott-für-uns, stützt. Das ist der theologische Horizont, auf den die bisher erarbeitete trinitarische Spekulation auch zurückzuführen ist.

Schon einige Seiten zuvor hatte Luther übrigens die Frage des Nach-außen-Seins Gottes gestellt. Er behauptete nämlich, daß Christus als menschengewordener Sohn Gottes, als inneres Wort Gottes, welches äußeres Wort wurde – Gott »nach außen gesandt« –, auch Gottes Werk genannt werden kann:

»... dieses Wort wird nicht anders nach außen gesandt als mit dem Fleisch oder mit der Menschheit vereint, sie ist wie ein sichtbares Wort oder Werk Gottes, ..., deshalb wird auch die Inkarnation Christi insbesondere ein Werk Gottes genannt.«⁴¹

Da man durch das äußere Wort im eigentlichen Sinne »mit den anderen« und »wegen des anderen«⁴² spricht und handelt, ist also Christus äußeres Wort Gottes in dem Sinne, daß er das Werk Gottes »an uns und unsertwegen« ist: einerseits weil er die fleischgewordene und den Menschen geoffenbarte Weisheit Gottes und andererseits vor allem das Werk Gottes »in uns hinein« – das heißt der Glaube – ist. Das Ziel und die Endbestimmung seines Außer-sich-Werdens und -Seins, weshalb Christus »sehr recht Wort genannt wird«,⁴³ besteht nämlich darin, in uns den rettenden und zur Gottesschau führenden Glauben zu wirken. Der fleischgewordene Sohn Gottes »kommt zu Gehör und macht, daß er allein gehört wird, das heißt, er gewährt uns allein den Glauben und nicht die Schau. Und trotzdem wirkt er – innerlich wirksam – in diesem Hören Kennntnis und Heil, ...«⁴⁴

Das Sein Gottes nach außen, das Sein Christi pro nobis, sein Werden zu Mensch, Fleisch, Stimme usw. muß sich also im Glauben, im Werk Gottes in uns, im Wirken für uns vollziehen. Auch hier also – wie häufig in den »Dictata super Psalterium« – finden wir den Begriff »Sein Gottes nach außen« als ein Wirken in uns. Derselbe – im ersten Teil spekulativ und trinitarisch als In-sich-selbst Wirken ausgearbeitete – Seinsbegriff wird im letzten Teil der Predigt⁴⁵ christologisch als Nach-außen-Wirken Gottes angewandt.

41 WA I, 24, 9-12.

42 Vgl. WA I, 25, 14-16.

43 Vgl. WA I, 25, 24 f.

44 WA I, 25, 30-32; vgl. auch Zeile 16-36.

45 WA I, 28, 25 - 29, 31.

Zu J I, 14 »das Wort ward Fleisch« übergehend, kommt Luther zum moralischen Aspekt und entwickelt sein Verständnis vom Wort Gottes nach der in den »Dictata super Psalterium« ausgearbeiteten Bedeutung des moralischen oder tropologischen Sinns, das heißt in bezug auf das Sein Gottes nach außen und für uns. Dann greift er von neuem den Begriff »Sein« als Bewegung und Wirkung auf, der es ihm erlaubt hatte, das In-sich-Sein eines jeden Seienden als dynamische Identität der verschiedenen Momente seines immanenten Werdens zu verstehen. Diesen Begriff wendet er auf das Außer-sich-Sein Gottes an und zeigt, wie sich in Christus und im Glauben eine analoge Identität zwischen Gott und dem Menschen vollzieht. Luther eröffnet nämlich einen neuen Abschnitt mit der Behauptung, daß das Wort Fleisch wird, damit das Fleisch Wort werde und – mit einem noch stärkeren Ausdruck – daß Gott Mensch wird, damit der Mensch Gott werde:

»Man muß nun zum moralischen Aspekt übergehen und vor allem lernen, daß, wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so gewiß muß das Fleisch Wort werden. Denn das Wort wird deshalb Fleisch, damit das Fleisch Wort werde. Deshalb wird Gott Mensch, damit der Mensch Gott werde. Deshalb wird die Stärke schwach, damit die Schwachheit stark werde. Er zieht sich unsere Gestalt und Form, unser Bild und Gleichnis an, um uns mit seinem Bild, seiner Gestalt und seinem Gleichnis zu bekleiden. Deshalb wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde. Und so geschieht es mit all den anderen Dingen, die in Gott und in uns sind. Mit ihnen allen beansprucht er das Unsere, um uns das Seine zu geben.«⁴⁶

Obwohl der Satz von der Vergöttlichung des Menschen in der christlichen Tradition nicht neu ist,⁴⁷ stellt er trotzdem ein theologisches Paradox dar und muß erklärt werden. Dessen ist sich Luther bewußt, und eben darum präzisiert er einerseits, daß das Werden der Fleischwerdung Gottes in Christus und das der Gottwerdung des Menschen nicht substantialiter und in bezug auf ihr In-sich-Sein zu verstehen sind. Es handelt sich also nicht um eine Verwandlung, in der die Substanz verlorenggeht und verwandelt wird, und in der Gott substantiell

⁴⁶ WA 1, 28, 25-32.

⁴⁷ TUOMO MANNERMAA: Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung. In: Luther und Theosis, 18, weist auf die klassischen Formulierungen von ATHANASIOS: De incarnatione verbi, 54 (PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. SERIES GRAECA 25, 192) und IRENAEUS VON LYON: Adversus haereses 5, praef. (ebd 7, 1120) hin, die Luther im eben zitierten Satz buchstäblich übernimmt, ohne allerdings ausdrücklich darauf zu verweisen. Zu Luthers Gebrauch der Formel des Athanasius in unserer Predigt vgl. auch: ULRICH ASENDORF: Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers. In: Luther und Theosis, 87-92.

Mensch und der Mensch substantiell Gott wird. Andererseits betont er aber: In dem Werden, in welchem Gott in Christus dem Menschen ähnlich wird und der Mensch im Glauben »göttlich« und »der göttlichen Natur teilhaftig«, verwirklicht sich zwischen Gott und Mensch eine Einheit (unio), eine reale Identität. In bezug auf diese Einheit darf man mit Recht von Sein – selbst wenn nicht im substantiellen Sinne – sprechen, und gerade in diesem Sinne behauptet Luther das Fleisch-Sein des Wortes und das Wort-Sein des Fleisches:

»Wir aber werden Wort oder dem Wort ähnlich, das heißt zu Wahrhaftigen, so wie er Mensch wurde bzw. dem Menschen ähnlich, das heißt dem Sünder und Lügner ähnlich wurde, aber nicht selbst zum Sünder und Lügner. Ebenso werden wir nicht Gott und auch nicht Wahrheit, sondern werden Göttliche und Wahrhaftige bzw. der göttlichen Natur teilhaftig, sofern wir das Wort aufnehmen und ihm durch den Glauben anhängen. Denn das Wort ist auch nicht so Fleisch geworden, daß es sich selbst verloren hätte und in Fleisch verwandelt wäre, sondern so, daß er das Fleisch angenommen und sich mit ihm vereint hat. Kraft dieser Einigung sagt man nicht nur, daß er Fleisch hat, sondern auch, daß er Fleisch ist. So werden auch wir, die wir Fleisch sind, nicht so zu Wort, daß wir substantiell in das Wort umgewandelt werden, sondern so, daß wir das Wort aufnehmen und dasselbe durch den Glauben mit uns vereinen. Kraft dieser Einigung sagt man nicht nur, daß wir das Wort haben, sondern auch, daß wir das Wort sind.«⁴⁸

Luther muß aber diese nicht-substantielle Bedeutung vom Werden und Sein, das sich in der Gottwerdung des Menschen verwirklicht, näher bestimmen. Er muß versuchen, diese Bedeutung begrifflich zu rechtfertigen. Dabei geht er noch einmal auf Aristoteles und auf die schon vorher gesehene und angewandte Unterscheidung zwischen dem Seienden als Subsistierendem und dem Seienden als Begehrendem – zwischen In-sich-Sein und Für-sich-Sein – zurück. Von Aristoteles ausgehend, erarbeitet er den Gedanken, nach welchem Sinneswahrnehmung, Verstand und Wille und allgemein jedes begehrende Ding in seiner immanenten Bewegung nichts für sich selbst ist und sein Sein und seinen Akt außer sich im Objekt hat. In diesem Sinne ist das Objekt mit ihm ein einziges Ding, wie in der Liebe Liebender und Geliebter eins werden und sind.⁴⁹ In der inneren Bewegung – im Werden und Wirken – geht so jedes Seiende von der Materie zur Form, von der Potenz zum Akt, vom Nicht-Sein zum Sein über und wird so für sich selbst zum eigenen Objekt und zum eigenen Ziel. In diesem Sinne kann man also behaupten – wie wir schon gesehen haben –, daß der Gegenstand des Begehrens als Ziel des Werdens das Wesen des Seienden ist.

⁴⁸ WA I, 28, 32-41.

⁴⁹ Vgl. WA I, 29, 18-27.

Analog kann man sagen, daß im Glauben der Mensch als Begehrender nichts für sich ist, sondern sein Sein und seinen Akt außer sich und in Gott hat. In diesem Außer-sich-Sein wird er eins mit Gott und in dieser Einheit mit Gott geht er von der Materie zur Form, von der Potenz zum Akt, vom Nicht-Sein zum Sein über. Er wird so für sich zum eigenen Objekt und zum eigenen Ziel bzw. zu Gott. In diesem Sinne wird der Mensch im Glauben und in der Schau zu Gott. Und Luther kann, so wie das Objekt das Wesen und der Akt des Seienden ist, dieser Gottwerdung ihren zugleich mutigsten und strengsten Ausdruck verleihen, indem er sagt, daß im Glauben und in der Schau Gott das Wesen des Menschen ist, daß Gott der Akt der Seligen ist und daß in diesem Sinne die Seligen Gott sind:

»So ist z. B. Gott als Seligkeitsobjekt das Wesen der Seligen selbst, ohne das die Seligen überhaupt nichts wären. Aber wenn sie es erreichen, werden sie zu demselben, wie aus einer Potenz etwas [wird]. Deshalb ist Gott Akt.«⁵⁰

Wir finden hier noch einmal »Wesen« in der typischen Bedeutung von Werden, Wirkung, Beziehung, Für-sich-Sein. Luther bekräftigt hier sogar die logische und spekulative Strenge der theologischen These der Vergöttlichung, der Wortwerdung des Menschen. Mit den schon bekannten Beispielen der Sinneswahrnehmung und des Verstandes weist er noch einmal auf die metaphysische These hin, nach der jedes Seiende sein vollständiges und aktuelles Sein im Objekt als dem Ziel seines Werdens hat:

»Was ich gesagt habe, daß wir Wort werden sollen, darf auch nicht verwundern, da auch die Philosophen sagen, daß der Verstand durch sich vollziehendes Verstehen das Intelligible ist und die Empfindung durch sich vollziehendes Empfinden das Sensible ist; ...«⁵¹

Es scheint also, daß die Analogie zwischen dem Nach-innen-Wesen und dem Nach-außen-Wesen vollkommen ist und daß der der Trinitätstheologie eigene Seinsbegriff ohne weiteres auf die Christologie angewendet werden kann.

Das eben ist die Meinung von Mannermaa, der in den Formulierungen, mit denen Luther die Vergöttlichung des Menschen ausdrückt, einen für ontologische Begriffe spezifisch theologischen Gebrauch sieht.⁵² So bekräftigt er, daß dieser theologische Seinsbegriff ontologisch und relational zugleich ist, und identifiziert ohne weiteres in diesem Seinsbegriff denjenigen, der die trinitarische Beziehung ausdrückt, mit dem, der die Teilhabe des Menschen am Sein Gottes aus-

⁵⁰ WA I, 29, 28-31.

⁵¹ WA I, 29, 15-18.

⁵² Mannermaa: Hat Luther ..., 18: »Die philosophische Begrifflichkeit bringt eben theologische Sachverhalte zum Ausdruck.«

sagt.⁵³ Mannermaa schließt daraus, daß Luthers Lehre vom Sein Christi im Glauben und von der Teilhabe des Menschen an Gott eine Folge seines trinitarischen Seinsverständnisses ist.⁵⁴ Er bekräftigt sogar immer stärker, daß die Teilhabe ausgehend vom Seinsverständnis betrachtet werden soll und mit ihm auch zusammenfällt.⁵⁵ Darüber hinaus schließt er seinen Artikel mit der kategorischen Behauptung, daß die trinitarische Ontologie Luthers das Herz seiner Christologie selbst sei: »Als Herz der Glaubenstheologie Luthers schlägt sein trinitarisches Seinsverständnis.«⁵⁶

Dieser eindrucksvollen Auslegung können wir in einem gewissen Sinne zustimmen, denn auch wir haben das im Sohn als innerem Wort innere Sein Gottes als In-sich-selbst-Werden, -Bewegen, -Wirken erklärt. Analog kann nun das in Christus als äußerem Wort äußere Sein Gottes als Außer-sich-, Für-uns- und In-uns-Werden, -Bewegen, -Wirken, das ist Glaube, gedacht werden. Wir haben das In-sich-Sein Gottes als das Werden erklärt, das die wesentliche Beziehung und die dynamische Identität der Personen in der Trinität setzt bzw. als die innere »Vervielfältigung von sich selbst, wodurch Gott dasselbe wird und ist«. Analog kann nun das Außer-sich-Sein Gottes als das Werden gedacht werden, das die wesentliche Beziehung und die dynamische Identität zwischen Gott und Menschen bzw. die äußere Vervielfältigung Gottes bewirkt, wodurch Gott und der Mensch »eins werden und sind« und der Mensch vergöttlicht wird.

53 Ebd, 15: »Dieses Ineinandersein von Relation und Sein ist, ..., von wesentlicher Bedeutung für Luthers Verständnis der im Glauben geschehenden Partizipation des Menschen an Gott.« Ebd, 21: »..., daß er [Luther] in seiner frühen Theologie es nicht für unangemessen hält, die Begrifflichkeit seiner trinitarischen Ontologie anzuwenden. Diese Anwendung kulminiert in der These, daß in statu gloriae Gott selbst das Sein der Seligen ist. ... Wie in dem innertrinitarischen Sein vereinigen sich auch hier in der Bestimmung der Partizipation des Menschen an Gott der relationale und der ontologische Aspekt eng miteinander. ... Kurz: Der relationale und der ontologische Aspekt gehören zusammen und liegen ineinander.«

54 Ebd, 16: »... behandelt Luther das Thema der Partizipation als Folge seiner trinitarischen Ontologie.«

55 Ebd, 27: »Luther scheint ein trinitarisches Seinsverständnis entworfen zu haben, das das Sein Gottes zugleich relational ... und seinshaft ... auffaßt und in dem die Bewegung (als Bewegung des Wortes) gerade das Sein Gottes ist. Von diesem Seinsverständnis her ist das Sein Gottes bzw. Christi im Glauben zu bestimmen. Die Bewegung des Wortes im Glauben ist das Sein Gottes selbst. Gott ist sowohl das Objekt und das Subjekt, der Täter und die Tat des Glaubens. Dieser ontologische Ansatz hat auch seine epistemologische Seite: Das Erkennen und das Erkannte sind eins. Der Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der gegenwärtige Gott und der von uns gesehene Gott sind identisch.«

56 Ebd, 27.

Diese Analogie kann aber einem anderen, wichtigeren Gesichtspunkt nicht standhalten. Denn es kann nicht übersehen werden, daß der Begriff »Wesen« in den zwei Hauptthesen der Predigt eine sehr unterschiedliche Bedeutung hat, also in der Aussage, daß die Bewegung das Wesen Gottes – und allgemein das Wesen des Seienden – ist, und in der anderen, daß Gott das Wesen der Seligen ist. Luther ahnt nämlich, daß die Analogie der zwei Bedeutungen von Wesen, Sein, Werden – nach innen und nach außen – einen wichtigen Unterschied verdeckt. Die Aussage, das Seiende werde und sei sein eigenes Objekt, und das Objekt als Ziel des Werdens sei das Wesen des Seienden, gilt nämlich eigentlich nur in bezug auf das Sein Gottes nach außen. Der zuletzt zitierte Satz, der nun vollständig wiedergeben werden soll, endet tatsächlich mit dem Ausruf, um wieviel wahrer es im Glauben – »im Geist und im Wort« – ist:

»Was ich gesagt habe, daß wir Wort werden sollen, darf auch nicht verwundern, da auch die Philosophen sagen, daß der Verstand durch sich vollziehendes Verstehen das Intelligible ist und die Empfindung durch sich vollziehendes Empfinden das Sensible ist; um wieviel mehr gilt das im Geist und im Wort!«⁵⁷

Daß man das eigene Objekt wird und ist, daß man das Objekt als eigenes Wesen hat, das alles vollzieht sich im engeren Sinne nur im Sein Gottes außer sich und in uns, und im dazugehörigen Sein des Menschen außer sich und vor Gott. Das ist eine entscheidende Klarstellung, die die Analogie bricht und die aristotelischen Begriffe noch weiter sprengt. Danach hat in Luthers Verständnis der Vergöttlichung der Begriff »Wesen« eine andere und tiefere Bedeutung gegenüber der im Zusammenhang mit dem immanenten Werden Gottes und jeden Seienden erarbeiteten.

Das Objekt und das Ziel des inneren Werdens jedes Seienden, das heißt die Form, der Akt, die Ruhe, worin sich das Seiende als Materie, Potenz, Bewegliches verwirklicht, stellt nämlich in einem gewissen Sinne das Wesen des Seienden selbst dar. Dies stimmt aber nur in dem Sinne, daß dieses Objekt ein Moment des immanenten Werdens des Seienden in seiner dynamischen Identität mit sich selbst ist. Das Wesen besteht nach dieser Bedeutung in der vollständigen, einzigen, identischen Bewegung, die das Seiende selbst zu »beweglicher Ruhe« und zu »eins und drei« bestimmt; gerade in diesem Sinne ist im ersten Teil das Wesen Gottes und allgemein des Seienden als Wort und Bewegung erklärt worden. Wenn aber das Seiende eben kraft dieser eigenen, natürlichen, immanenten Bewegung und dieses Wirkens zum eigenen Objekt wird, mit anderen Worten, wenn das Seiende

57 WA I, 29, 15-18.

das Subjekt seines eigenen Werden selbst ist, dann wird das Seiende durch eine solche Bewegung nicht zum Objekt, sondern zu sich selbst. Es wird nun für sich, was es schon in sich war, im Objekt vollzieht es sich selbst, durch das Außer-sich-Werden verbleibt es in sich, und indem es ein anderes wird, verbleibt es als dasselbe. Dies ist der Sinn, nach dem Luther – wie gesagt – die immanente Bewegung Gottes und jedes Seienden als »mit sich Wirken«, »sich selbst Vervielfältigen«, »dasselbe Bleiben und Sein« usw. definiert.

Wenn man also behauptet, daß das Seiende in seiner inneren Bewegung zum eigenen Objekt wird, daß das Objekt dessen Wesen darstellt, daß das Seiende außer sich im Objekt ist, gilt doch alles dies, wie Luther ahnt, nur im uneigentlichen Sinne: Das Seiende geht in einer solchen Bewegung nicht wirklich außer sich und wird auch nicht wirklich zu einem anderen. Wir haben gesehen, daß das innere Wesen des Seienden einerseits nicht substantiell als ein statisches, absolutes und beziehungsloses In-sich-Sein verstanden werden darf, sondern eben als ein bewegliches, relationales und lebendiges Für-sich-Werden gedacht werden muß; andererseits bleibt doch das so verstandene Wesen in einem gewissen Sinne in sich statisch, absolut und beziehungslos, weil es in seinem Werden in sich, mit sich und für sich verbleibt. Mit anderen Worten: dieses nicht als Substanz denkbare Wesen muß doch als Immanenz gedacht werden, wobei dies etymologisch als Nach-innen- bzw. In-sich- und Für-sich-Wirken, -Werden und -Sein, verstanden werden muß.

Einerseits erlaubt es also dieser Wesensbegriff, sowohl das In- und Für-sich-Sein Gottes – und zwar in der innertrinitarischen Beziehung –, zu denken, als auch das entsprechende In- und Für-sich-Sein eines jeden Geschöpfes im eigenen, natürlichen Werden. Es ist aber andererseits klar, daß dieser Wesensbegriff völlig unangemessen ist, um Gottes freies und gnadenhaftes Nach-außen-Sein und -Wirken, durch das Gott in Christus Mensch wird und der Mensch im Glauben Gott wird, das Außer-sich und Für-den-Menschen-Sein Gottes und auf der anderen Seite das Außer-sich und Vor-Gott-Sein des Menschen oder die Beziehung zwischen Gott und Mensch in ihrem gegenseitigen Außer-sich- und Für-den-anderen-Werden und -Sein auszudrücken. Es gibt also einen entscheidenden Unterschied in dieser Predigt Luthers zwischen dem Wesen als In- und Für-sich-Sein des Seienden im allgemeinen und dem Wesen als Außer-sich- und Für-den-anderen-Sein Gottes und des Menschen. Dieses auch nicht als Immanenz denkbare Wesen bezeichnen wir deshalb als Existenz, wobei auch dies etymologisch als Von-sich-aus-, Nach-außen- bzw. Außer-sich- und Für-den-anderen-Wirken, -Werden und -Sein zu verstehen ist.

Es ist hier klarzustellen, daß der in diesem Sinne verstandene Existenzbegriff – gleiches gilt für den Immanenzbegriff – nicht genuin lutherisch ist. Wir wollen ihn auch nicht als solchen darstellen bzw. auf dem Hintergrund der reichhaltigen und vielseitigen Bedeutungen, die der Begriff in den verschiedenen Zeitepochen der Geistesgeschichte gehabt hat, ein Vorverständnis verursachen. Nur schlagen wir ihn als begriffliches Instrument vor, um das spezifisch theologische Seinsverständnis, das wir zu bestimmen versuchen und das unserer Meinung nach dem Denken Luthers bewußt und streng zugrunde liegt, auszudrücken. Dieses Seinsverständnis wird allerdings von Luther nicht einfach und eindeutig, sondern zweifach und ambivalent ausgedrückt. Deshalb ist es so tief, komplex und reich. Wenn er die Terminologie der traditionellen Metaphysik verwendet, tut er deren Begriffen theologisch Gewalt an, bis hin zu ihrer Sprengung, wie in der vorliegenden Predigt. Wenn er hingegen eine rein theologische Terminologie verwendet, arbeitet er sie auf der Basis einer impliziten, aber absolut strengen begrifflichen Struktur aus.⁵⁸

Luther legt also – wie wir gesehen haben – in das Nach-außen-Sein Gottes zwei Bewegungen bzw. – im soeben bestimmten Sinne – zwei Existenzweisen: auf der einen Seite das Werden, wodurch Gott in Christus Mensch wird, oder anders ausgedrückt: das Wort wird Fleisch, die Kraft wird schwach, die Weisheit töricht, Gott nimmt unsere Gestalt an, nimmt in sich alles das auf, was uns

⁵⁸ Siehe unten Anm. 61 und 63. Bezüglich dieser sich durchhaltenden und entscheidenden Charakteristik im Denken Luthers siehe Stefano LEONI: *Fides creatrix divinitatis: la fede come esistenza di Dio in Lutero*. Archivio di filosofia 59 (Padova 1991), 13-35.

Risto SAARINEN: *Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung*. In: *Luther und Ontologie*, 167-182, beansprucht für die finnischen Forscher das Verdienst, auf die ontologischen Aspekte des Denkens Luthers hingewiesen zu haben (vgl. 170 f. 174. 181 f.). Er bekräftigt, daß, wenn sie in bezug auf Luther philosophische Begriffe wie »Ontologie« oder – für sie typisch – »real-ontisch« verwenden, sie diese Begriffe spezifisch theologisch verstehen. Saarinen gibt aber zu, daß die Begriffe »real-ontisch« und »Ontologie« noch viele Probleme offenlassen und insbesondere nicht die Beziehung des Seins zum Gewissen (vgl. 171 f.) klären. Sie erlauben nämlich nicht, die dialektische Identität zwischen dem Glauben und dem theologisch intendierten Seinsbegriff zu verstehen.

Deutlich und ausgesprochen ist also auch bei Saarinen die Schwierigkeit, den spezifisch theologischen Gebrauch des Seinsbegriffs bei Luther zu bestimmen, um die Teilhabe des Menschen am Sein Gottes und das Sein Gottes im Menschen begrifflich auszudrücken. Um die »real-ontische Teilhabe an Gott« auszusagen, muß also Saarinen auf »Metaphern« wie »Perichorese«, »Vergöttlichung« und »Gotteskindschaft« zurückgreifen, deren Grenzen und Gefahren er allerdings mehrmals ehrlich zugibt (vgl. 174-182).

gehört, vereint mit sich das Fleisch, er hat nicht nur Fleisch, sondern er ist auch Fleisch;⁵⁹ auf der anderen Seite das Werden, wodurch der Mensch im Glauben zu Gott gemacht wird, oder anders ausgedrückt: das Fleisch wird Wort, die Schwachheit wird stark, die Torheit Weisheit, der Mensch nimmt die Gestalt Gottes an, nimmt in sich alles das auf, was Gottes ist, vereint sich mit dem Wort, er hat nicht nur das Wort, sondern ist auch Wort.⁶⁰ Dieses nicht substantiell verstehbare Mensch-Werden und Mensch-Sein Gottes – genauso wie das dazu entsprechende Gott-Werden und Gott-Sein des Menschen – muß also existentiell gedacht werden. Dies bedeutet, daß Gott in Christus als Mensch existiert, das heißt, er wird und ist Mensch außer sich und für den Menschen dadurch, daß er in ihm den Glauben bewirkt und also auch in unserer Anerkennung fleischgewordener Gott wird. Der Mensch seinerseits existiert im Glauben als Gott, das heißt, er wird und ist durch den Glauben Gott außer sich und coram Deo in Gottes Anerkennung (reputatio) und Liebe.

Also in Christus wird und ist Gott außer sich und für uns, um in uns im Glauben unser Werden und Sein außer uns und vor Gott zu bewirken, das heißt, daß die Existenz Gottes ihr Ziel, ihren Sinn und ihren letzten Zweck in der Existenz des Menschen hat. Deshalb bilden diese Existenzweisen – die als »wirksame« Existenz Gottes im Menschen (Christus effective in nobis) und als »konkrete« Existenz des Menschen in Gott (nos Christus concrete) bezeichnet werden können – zwei verschiedene Momente des identischen Werdens und derselben Existenz und sind selbst dynamisch identisch in ihrer Wechselbeziehung.⁶¹ Im »gnädigen Wechsel« zwischen Gott und dem Menschen vollzieht sich das Nach-außen-Sein Gottes als Existenz Gottes für den Menschen und die Existenz des Menschen vor Gott zugleich. Darin bildet die Menschwerdung Gottes in Christus eine einzige Wirklichkeit mit der Gottwerdung des Menschen im Glauben und verwirklicht sich in ihr.

Luthers nicht-substantielles Verständnis des theologischen Paradoxon, nach dem im Glauben der Mensch Gott wird, »das Wort annimmt und ist«, besteht also in diesem existentiellen Verständnis. Das bezieht sich also auf die Existenz des Menschen in Gott, auf das Außer-sich-Sein des Menschen für sich und vor Gott:

59 Vgl. WA I, 28, 27-41.

60 Vgl. WA I, 28, 27-41.

61 Noch ein Beispiel theologisch gebrauchter, philosophischer Begriffe: zu den Gerechten als Zweck der Fleischwerdung und »Christus konkret« (Christus concrete) vgl. WA 4, 173, 21-23; 172, 28; 242, 8-10.

»Wenn wir das Wort aufnehmen, müssen wir uns nämlich verlassen und entäußern, damit wir nichts von unserer Wahrnehmungsfähigkeit behalten, sondern alles verneinen. So werden wir zweifellos zu dem gemacht, was wir aufnehmen, und so trägt in diesem Leben Gott uns alle in seinem kräftigen Wort, ... und von ihm abhängig und gefangenegenommen, sind wir ganz Wort, ...«⁶²

Im glaubenden Menschen wirkt also Christus »das Verlassen seiner selbst, die Entäußerung und den Verzicht auf sich«, ein geistiges »zunichte Werden« und eine »Entwerdung«, wodurch der Mensch nichts mehr für sich ist, sein Für-sich-Sein außer sich hat, das heißt in dem Wort, woran er glaubt und wovon er abhängt. Im Glauben werden wir also von Gott zu Wort gemacht und sind vor Gott Wort, das heißt, daß Gott in unserem Glauben die Wirkung seines Wortes bzw. sich selbst in seinem Wirklich-nach-außen-Sein wiedererkennt. Im Glauben »trägt Gott uns« also »in seinem kräftigen Wort«, das heißt, da er sich selbst in uns wiedererkennt, nimmt er uns in seinem Wort auf und macht uns zum Wort, zwar nicht substantiell, sondern existentiell in bezug auf unser Außer-uns- und Vor-Gott-Sein. Wenn wir dieses unser Sein vor Gott anerkennen, werden wir und sind wir im selben Glauben auch vor uns, was wir für Gott sind, nämlich »Gottes Kraft« und »ganz Wort«.

Mit anderen Worten: im Glauben existieren wir als Wort in Gott kraft der Existenz des Wortes in uns, in dem Sinne, daß Subjekt und Objekt, Anfang und Ende unserer Existenz die Existenz Gottes ist. Nur in diesem Sinne sind wir eigentlich Gott für Gott und für uns selbst. In der natürlichen Immanenz ist jedes Seiende Subjekt und Objekt seiner eigenen Bewegung, seines Werdens in sich durch sich zu sich. Im Gegensatz dazu wirkt die freie und gnadenhafte Existenz des anderen bzw. Gottes für uns unsere Existenz im anderen bzw. vor Gott. Im Glauben verliert also der Mensch ganz sein Wesen als Immanenz und erhält ein neues Wesen als Existenz. Für sich und für Gott ist er in dieser Existenz nicht mehr Mensch, sondern wirklich Gott. Der Mensch existiert wirklich in seinem Objekt – als Gott außer sich bzw. als Christus –, weil dieses Objekt als Gott in ihm bzw. als Glaube auch das Subjekt seiner Existenz ist.⁶³

62 WA I, 29, 6-12.

63 Wahrscheinlich in denselben Monaten, in denen Luther in dieser Predigt die echt theologische Bedeutung des metaphysischen Begriffs »Wesen« ausarbeitet, tut er dasselbe in den »Dictata super Psalterium« mit dem Begriff »substantia«. Hier unterscheidet Luther die »philosophische« Bedeutung von »Substanz« als »quidditas« – »der Sache Wesen selbst« (ipsa essentia rei) – und »In-sich-Sein«, von der »biblischen« Bedeutung als »qualitas vel extrinsecum«, das heißt als Für-sich-außer-sich-Sein, als Objekt des Strebens, als Ort, wo der Mensch das eigene Sein setzt; WA 3, 419, 25 - 420, 4. Die in dieser Bedeutung verstandene

So wird verständlich, warum im engeren Sinne nur im Glauben das Objekt das Wesen des Seienden ist und das Seiende sein eigenes Objekt wird und ist. Denn im Glauben, das heißt in der gegenseitigen Existenz Gottes und des Menschen, worin sich die existentiell verstandene Vergöttlichung des Menschen vollzieht, ist Gott das Wesen des Menschen: er selbst wirkt die Existenz des Menschen. In der Immanenz des Seienden ist das Wesen nicht eigentlich das äußere Objekt, sondern das Seiende selbst als Beweglichkeit und bewegliche Ruhe, also als Subjekt des eigenen Werdens. In der Existenz ist hingegen das Wesen des Menschen eigentlich das Objekt, das heißt Gott, weil Gott in seiner Existenz nicht nur das Objekt, sondern zugleich auch das Subjekt unserer Existenz ist. Und im Glauben, wo die selbständige Immanenz des Menschen ausgemerzt und seine Existenz mit der Existenz Gottes identifiziert wird, wird der Mensch zu Gott und ist Gott in dem Sinne, daß er als Gott für Gott und für sich selbst existiert. Gerade dies meint Luther, wenn er behauptet, daß Gott das Wesen, der Akt, das Sein der Seligen ist.⁶⁴

Substanz des Menschen entspricht genau dem Begriff »Wesen« in der Bedeutung von Immanenz, wie wir sie bezeichnet haben. Aber wie in unserer Predigt zwei nicht substantielle Bedeutungen von »Wesen« wirken, kommt hier dasselbe in bezug auf den »nicht philosophischen« Begriff »Substanz« vor.

Einige Abschnitte danach behauptet Luther nämlich, daß der Heilige »ohne Substanz« im Sinne der Immanenz ist (vgl. auch WA 3, 420, 5; 441, 3 f), aber zugleich in Christus eine neue Substanz, nämlich den Glauben selbst als »andere, bzw. Gottes Substanz« erhält (440, 34-38). Im Glauben erhält der Mensch als Heiliger die Substanz Gottes genau in demselben Sinne wie auch unsere Predigt behauptet, daß im Glauben der Mensch als Seliger Gott wird und das Wesen Gottes annimmt. Diese neue Bedeutung von Substanz als Gottes Substanz und »Glaubenssubstanz« (*substantia fidei*; vgl. 441, 3) entspricht also vollkommen dem Wesen in der Bedeutung von Existenz, nämlich der Existenz Gottes in seinem Außer-sich-und-für-sich-Sein in Christus und der Existenz des Menschen in seinem Außer-sich-und-vor-Gott-Sein im Glauben.

- 64 Dieter: Zu Luthers Weihnachtspredigt, bemerkt die Unterscheidung bzw. den »Widerspruch« zwischen der Bewegung, worum es sich im trinitarischen Teil der Predigt handelt, worin »sich das Bewegende gerade nicht verläßt« (20), und »der Entäußerung des Menschen bei der Wortwerdung« im christologischen Teil (20). Diesen Widerspruch erklärt er mit der Behauptung, daß – wenn es sich um die Vergöttlichung handelt – Luther die aristotelische Bewegungslehre beiseite läßt und stattdessen die aristotelische Erkenntnislehre benutzt. Während die erste nämlich nur die Identität von Beweglichem und Bewegung erkläre und also nur für das In-sich-Seiende gültig sei, könne hingegen die zweite die Einheit zwischen Subjekt und Objekt und also auch die Beziehung zum anderen erklären (21).

In einem gewissen Sinne stimmt aber gerade das Gegenteil. Einerseits ist die Einheit des Erkennenden mit dem Objekt, wenn dies »aristotelisch« verstanden wird, ein Moment der

Diese streng begriffliche Bedeutung von Werden, Sein und Wesen liegt nach unserer Auslegung Luthers Reflexion über das christologische Außer-sich-Sein Gottes und des Menschen zugrunde. Daneben zeigt Luther jedenfalls nicht nur, daß die These von der Vergöttlichung des Menschen ein Fundament in der Heiligen Schrift hat, sondern daß sie diese Schriftstellen richtig zu verstehen erst erlaubt. Er bezieht sich dabei auf einige Stellen bei Johannes und Paulus, die aussagen, daß im Glauben der Mensch Gottes Geist und Gerechtigkeit wird und ist:

»So sagt nämlich der Apostel: ›der Herr ist Geist, und ›wer dem Herrn anhängt, der ist ein Geist mit ihm‹. Auch Johannes 3: ›So ist es bei jedem, der aus dem Geist geboren ist, nochmals: ›was vom Geist geboren ist, das ist Geist.‹ Und der Apostel: ›damit wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes sind.‹ So wie wir also Geist und Gerechtigkeit und Wahrheit und Heiligung und Reich genannt werden, so auch Wort und Weisheit und Macht, weil ›Juda sein Heiligtum, Israel sein Königreich wurde‹. Und da das Kleid Christi die Gerechtigkeit und die Heiligung und die Herrlichkeit ist, wir aber dieses Kleid selbst sind, sind auch wir Gerechtigkeit und Herrlichkeit.«⁶⁵

Hier finden wir ein gutes Beispiel für die Art und Weise, worauf wir vorher Bezug nahmen, wie Luther biblische oder jedenfalls streng theologische Begriffe auf dem Hintergrund einer »ontologischen« Struktur interpretiert. Er kann somit theologisch korrekt und zugleich begrifflich streng auf die Lösung einiger »Paradoxe« aus der Schrift hinweisen, wie er es schon für die These der Gottwerdung getan hat. Das Kleid Christi ist nämlich Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit und Herrlichkeit, die sich uns in der Fleischwerdung offenbart haben und sich in uns im Glauben vollziehen sollen; mit anderen Worten: dieses Kleid ist die Existenz Gottes selbst. Im Glauben aber werden und sind wir, als Ziel der Fleischwerdung und Werk der Liebe Gottes, dieses Kleid und diese Existenz, die Gerechtigkeit und die Herrlichkeit Gottes für uns, oder anders gesagt: Wir sind Gott selbst in seiner Existenz für uns und in uns.⁶⁶

Immanenz des Erkennenden selbst – das wäre die Ruhe, der Akt, die Form –, und in ihm ist also die Beziehung zur Andersheit des Objekts nur vorgetäuscht. Auf der anderen Seite ist hingegen die streng lutherisch als nach außen Werden und Wirken – also als Existenz – verstandene Bewegung völlig geeignet, um das Werden der Vergöttlichung auszudrücken. Der entscheidende Unterschied besteht also nicht zwischen den verschiedenen aristotelischen Begriffen, die Luther benutzte, sondern zwischen ihrem rein spekulativen oder echt theologischen Gebrauch, also zwischen Immanenz und Existenz. Man muß allerdings Dieter das Verdienst zuerkennen, verstanden zu haben, daß der christologische Teil der Predigt im Vergleich zum trinitarischen »anderer Art« ist (20) und daß der grundlegende Unterschied in der Frage nach der Beziehung zum anderen liegt (21). Dieser Punkt bleibt jedoch in der Interpretation von Mannermaa problematisch.

⁶⁵ WA I, 28, 42 - 29, 6.

Wir haben gesehen, wie Luther in dieser Predigt den Begriff »Wesen« vom metaphysischen In-sich-Sein als Substanz zweimal theologisch umkehrt: das eine Mal hin zum trinitarischen In-sich-Wirken, das wir mit »Immanenz« bezeichnet haben, das zweite Mal hin zum christologischen Außer-sich-Wirken, das wir »Existenz« benannt haben. Wir meinen, daß uns alles dies erlaubt, »Existenz« als den spezifisch theologischen bzw. christologischen Seinsbegriff zu bezeichnen, der dem Denken Luthers zugrunde liegt. Denn existentiell ist die christologische Bedeutung, in der er die ontologischen Begriffe wie Werden, Sein und Wesen verwendet. Ausgehend von Luthers Identifizierung Christi als »Sein Gottes außer

66 Slenczka: Über Aristoteles hinaus?, erhält gegenüber Mannermaa noch zwei Bedenken aufrecht: Er streitet ab (65-68), daß die Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem eine besondere ontologische Wertigkeit hat. Auf jeden Fall bezieht er die Aussagen Luthers nicht auf den Glauben im gegenwärtigen Leben, sondern auf die Gottesschau im zukünftigen: es gäbe »eine im Sinne der finnischen Lutherforschung realontische Teilhabe an Christus ... erst im ewigen Leben« (67 f). Slenczka unterschätzt also, daß die Beziehung zwischen Gott und Mensch in der Vergöttlichung jedenfalls ein spezifisch theologisches Seinsverständnis verlangt, und daß dieses Seinsverständnis – bei allem Unterschied zwischen den beiden – sowohl für den Glauben als auch für die Schau gelten soll. Fehlt dieses Verständnis, dann löst die Unterscheidung Slenczkas zwischen Glauben und Schau das Problem nicht, sondern verdupelt es.

Slenczka ist sich dessen zum Teil bewußt. Sein letztes Bedenken gegenüber Mannermaa (68-70) ist in der Tat folgendes, daß eine Teilhabe an Christus im gegenwärtigen Leben und eine nicht substantielle »Ontologie« Luthers eventuell in der Christologie ihre Grundlage habe und in den späteren Werken – besonders in »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« (1528) – gesucht werden solle. Slenczka bezieht sich auf eine sprachlogische und ontologische Auseinandersetzung mit dem ... Satz vom Widerspruch«, und auf eine »Ontologie der wechselseitigen Gemeinschaft«, wo das »Sein Christi als wechselseitige Selbstmitteilung von Gott und Mensch bestimmt wird« (70). Wir sind damit völlig einverstanden; gerade diesbezüglich siehe Stefano LEONTI: Nicht Nachwort, sondern Machtwort: la grammatica dello Spirito in »La cena di Cristo. Confessione« di Lutero. In: In spirito e verità: letture di Giovanni 4, 23-24/ hrsg. von Pier Cesare Bori. Bologna 1996, 131-148. Wir glauben aber, daß die trinitarische Ontologie des jungen Luther schon in einer christologischen Ontologie begründet ist und daß schon diese Ontologie eine Überwindung der Substanzmetaphysik und des Kontradiktionsprinzips impliziert. Dagegen verwickelt Slenczka Luther in eine ziemlich überraschende »Auseinandersetzung mit dem Satz vom Widerspruch«, indem er Luther zuschreibt: (a) eine substantielle und nicht-relationale Ontologie im aristotelischen Sinne, um die trinitarische Beziehung zu »plausibilisieren« (siehe oben Anm. 34); (b) eine zugleich substantielle und relationale Ontologie im Sinne von Mannermaa – und von Augustinus –, um die christologisch-eschatologische Beziehung zu erklären; (c) eine relationale und nicht-substantielle Ontologie, um die christologisch-zeitliche Beziehung zu erhellen. Die Erwidernung Slenczkas auf Mannermaa scheint also darauf abzuzielen, daß Luther nicht eine trinitarische Ontologie, sondern eine Trinität von Ontologien hat!

sich und für uns« und des Glaubens als »Wesen des Menschen außer sich und vor Gott«, haben wir mit dem Begriff »Existenz« das Sein Gottes als In-uns-Wirken und das Wirken als Sein verstanden, was Luther eben identisch denkt. Das Sein Gottes als Für-uns-Sein ist also sein In-uns-Wirken, das heißt der Glaube. Und der Glaube, unser In-uns-von-Gott-gewirktes-Wirken ist dementsprechend unser Sein als Für-Gott-Sein. Anders gesagt ist der Glaube als Existenz zugleich Gottes Wesen außer sich und Gottes Werk in uns, mit einem Wort: das Wirklich-Sein Gottes in uns;⁶⁷ gleichzeitig und identisch ist der Glaube zugleich des Menschen Wesen außer sich und des Menschen Werk aus Gott, mit einem Wort: unser Sein vor Gott.

Der Glaube als Existenz ist also zugleich das Sein Gottes in uns und das Sein des Menschen vor Gott, also zugleich Existenz Gottes und des Menschen. Der Begriff »Existenz« erlaubt so auch die Beziehung zwischen Glauben und Sein bei Luther zu klären. In der Existenz ist nämlich das Sein Gottes im Menschen und das des Menschen in Gott als ein *coram*-Sein und Für-den-anderen-Sein gedacht, also als Glaube, als Anerkennung des Menschen von seiten Gottes und Gottes von seiten des Menschen. Der theologische Begriff »Glaube« und der philosophische Begriff »Existenz« drücken nämlich genau dasselbe theologische Sein aus, das *coram*-Sein, das heißt das Sein Gottes für den Menschen und das Sein des Menschen für Gott. In diesem Sinne glauben wir also, daß man die drei von Mannermaa gestellten Fragen⁶⁸ schließlich so beantworten kann, daß Gott im Christen existiert, daß das Sein Gottes im Menschen nicht die Substanz und auch nicht die Immanenz ist, sondern die Existenz, und daß der ontologische Charakter des Seins Gottes der existentielle ist.

Wenn Mannermaa in der trinitarischen Ontologie Luthers den Schlüssel, den Ursprung und das Herz der Begriffe »Glaube« und »Gottwerdung« sieht, versteht er also einerseits gut die Analogie beider Bedeutungen – nach innen und nach außen – des Seinsbegriffs Luthers. Wir glauben aber sagen zu können, daß er andererseits den entscheidenden Unterschied nicht bis ins Letzte erfaßt, auf den wir mit der Unterscheidung zwischen Wesen als Immanenz und Wesen als Existenz hingewiesen haben. Wenn man seine Aufmerksamkeit also nur auf die Analogie zwischen diesen beiden Bedeutungen von »Wesen« richtet, dann kann man sicherlich mit Mannermaa behaupten, die von Luther in dieser Predigt ausgearbeitete trinitarische Ontologie gelte auch für die Christologie. In diesem Sinn

67 Vgl. Leoni: *Fides creatrix divinitatis*, 19-26.

68 Siehe oben Seite 54 bei Anm. 4.

könnte man also durchaus mit ihm von einer »Skizze der theologischen Seinslehre«⁶⁹ sprechen. Wir glauben aber, dies viel vorsichtiger als Mannermaa tun und es sogar in einem gewissen Sinne verneinen zu müssen. Wenn man nämlich auf den Unterschied zwischen dem Wesen als Immanenz und Für-sich-Sein sowie dem Wesen als Existenz und Für-den-anderen-Sein schaut, dann wird klar, daß der erste Begriff höchstens als Grundlage für eine trinitarische Ontologie dienen kann, die nur spekulativ und philosophisch ist. Dagegen kann nur der zweite Begriff der Schlüssel zu einer christologischen und echt theologischen Ontologie sein, da er imstande ist, das Verständnis für die Beziehung zwischen Gott und Mensch in Christus und im Glauben aufzuschließen.

Die Lutherforschung hat schon seit einiger Zeit betont, daß Luther die theologische Reflexion vom In-sich-Sein Gottes auf sein In-uns-Wirken im Glauben verlegt. Man muß Mannermaa das Verdienst zusprechen, die Frage nach der ontologischen Bedeutung dieses Wirkens gestellt, sie äußerst klar formuliert und auf die Predigt von 1514 als einen Schlüsseltext für ihre Lösung hingewiesen zu haben. Wir glauben aber gezeigt zu haben, daß der zugleich ontologische und relationale Seinsbegriff, den Mannermaa als spezifisch theologischen Seinsbegriff und als Schlüssel einer theologischen Ontologie betrachtet, zweifach unangemessen bleibt. Er ist erstens philosophisch unangemessen. In diesem Sinne ist Mannermaa zu vorsichtig, wenn er in dieser Predigt die Anwesenheit einer zugleich substantiellen und relationalen trinitarischen Ontologie behauptet. Hier ist sicher eine nicht nur trinitarische, sondern allgemeine, nicht nur zugleich substantielle und relationale, sondern nicht-substantielle und ausschließlich dynamisch-relationale Ontologie vorhanden, und ihr Schlüssel ist der als Immanenz verstandene Seinsbegriff. Mannermaas Seinsbegriff ist aber zweitens vor allem theologisch unangemessen. In diesem Sinne erscheint er zu wenig vorsichtig, als er kategorisch die Anwendbarkeit dieser trinitarischen Ontologie auf die Christologie behauptet und dann diese von jener ableitet und diese in jener auflöst. So begeht er gerade den Fehler, wovor wir am Anfang unseres zweiten Teiles warnen, die trinitarische und christologische Perspektive zu verwechseln. Die Immanenz ist nämlich ein gültiger Schlüssel nur für eine »ontologische« und philosophische Theologie, während eine echt theologische bzw. christologische Philosophie und Ontologie auf einen radikal verschiedenen Seinsbegriff begründet werden muß, den wir mit »Existenz« zu bezeichnen vorgeschlagen haben.⁷⁰

69 Siehe oben Anm. 5.

70 Ob diese Verwechslung der Perspektive der Offenbarung mit der Perspektive der Spekulation

Das Verständnis des entscheidenden Unterschieds zwischen dem im trinitarischen Teil der Predigt hervorgehobenen und herausgearbeiteten Wesen als Immanenz und dem dem christologischen Teil zugrundeliegendem Wesen als Existenz erlaubt es uns nun, die Schlußfolgerungen des ersten Teils unserer Arbeit neu aufzunehmen. Die Bedenken und den Verdacht Luthers gegenüber der trinitarischen Spekulation können wir nun verstehen. Das Wesen als Immanenz drückt das In- und Für-sich-Sein, das Sich-Selbst-Werden und -Sein, die Beziehung zu sich selbst, das In-sich-außer-sich-Sein aus, also eine Seinsweise, die Gott und jedem anderen Sein gemeinsam und analog ist. Das ist ein Instrument einer rein philosophischen Theologie. Das Wesen als Existenz drückt hingegen das Außer-sich- und Für-den-anderen-Sein aus, das Der-andere-Werden und -Sein, die Beziehung zum anderen, das Im-anderen-außer-sich-Sein, also die Seinsweise, die von Gott allein herauskommt und also der Schlüssel einer echt theologischen bzw. christologischen Philosophie ist. Die Perspektive des Nach-außen-Seins Gottes ermöglicht also vielleicht die theoretische Spekulation über die Immanenz Gottes, wenn auch nur ausgehend von seiner Existenz, welche Perspektive jedoch diese Spekulation als theologisch nutzlos und gefährlich bestimmt.

Die begriffliche Unterscheidung zwischen Wesen als Immanenz und Wesen als Existenz ist also bei Luther der Schlüssel für die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie, Spekulation und Offenbarung, Natur und Gnade, Knechtschaft und Freiheit oder – wie Luther es einige Jahre später formulieren wird – zwischen »theologia gloriae« und »theologia crucis«. Die auf das Wesen als Existenz gegründete Philosophie führt also ins Herz der Theologie. Die tiefste Theologie ist für Luther nicht die Trinitätstheologie als Kenntnis der inneren Natur Gottes, sondern die Christologie als Erfahrung der Liebe Gottes für uns. Deshalb erlaubt es diese christologische Philosophie, zugleich begrifflich streng und theologisch rein zu sehen, wie das Sein Gottes seine Liebe zu uns in Christus und wie der Glaube unser Sein vor Gott in Christus ist. Deshalb kann Luther sie endlich ganz und bedingungslos annehmen: »Schön ist diese Philosophie, obwohl sie von wenigen verstanden wird, und für die tiefste Theologie nutzvoll.«⁷¹

nur in einer unzureichenden modernen Auslegung begründet ist oder ob sie nicht das Anzeichen einer dem Denken Luthers immanenten Zweideutigkeit ist, ob sie nicht eine in ihm versteckte und immer wieder, trotz seiner gegenteiligen Einsprüche aufkommende Möglichkeit ist, das ist eine entscheidende Frage, die aber hier nicht nur keine Lösung finden, sondern nicht einmal angemessen gestellt werden kann.

⁷¹ WA I, 29, 27 f.