

Glaube, Bildung und Gemeinschaft bei Luther

Von Tuomo Mannermaa

I »Bildung« als gemeinsamer Beziehungspunkt von »Glaube« und »Gemeinschaft«

Das Wort »Bildung« bzw. »bilden« bedeutet in seinem spezifischen Sinn bei Luther das Gebildet-Werden des Christen nach dem Bild Christi. Dieser Gebrauch entspricht dem alten, ursprünglichen religiösen (»mystischen«) Sinn des Wortes. Wenn es bei Luther etwas Analoges zu dem heutigen Sinn des Begriffes »Bildung« gibt, muß es im Zusammenhang des umfassenden religiösen Sinnes des Ausdrucks »nach dem Bild Christi gebildet« bzw. »geformt« oder »transformiert werden« verstanden werden. Ich beginne mit einer äußerst komprimierten, das Ergebnis vorwegnehmenden Einführung in den Duktus der nachfolgenden Studie.

Das Nach-dem-Bild-Christi-gebildet-Werden geschieht in der Theologie Luthers durch das Wort Gottes im Glauben. Das Wort bzw. der Glaube bewirkt die reale Partizipation des Glaubenden an Christus. Im Glauben selbst ist Christus gegenwärtig: »... in ipsa fide Christus adest.«¹

Der Glaube hat Anteil an Christus als der »Gunst« Gottes (favor, Vergebung der Sünden) einerseits und als »Gabe« (donum, das den gegenwärtigen Christus in seinen menschlichen *und* göttlichen Wesenseigenschaften meint) andererseits. Der Glaube bedeutet also Partizipation an Christi Person als Versöhner einerseits und er läßt den Menschen an den menschlichen und göttlichen Eigenschaften Christi, vor allem an der Liebe, teilhaben andererseits (Kapitel II). Weil der Glaube Teilhabe an Christus ist, bedeutet er die transformatio, die Bildung, die Umgestaltung des Christen nach dem Bild Christi (Kapitel III). Das bedeutet ein fortgesetztes Sterben des alten Menschen im Christen (gekreuzigt werden mit Christus) und ein immer neues Geboren-Werden zum Leben des Geistes bzw. der Liebe in Christus (Auferstehen mit Christus).

Der Glaube als Partizipation begründet die geistliche Gemeinschaft (communio) der Liebe sowohl mit Gott in Christus als auch mit den Menschen (Kapitel IV).

¹ WA 40 I, 229, 15.

Diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe soll das menschliche Zusammenleben durchdringen sowohl in der geistlichen *communio* der Kirche als auch in der geistlich-weltlichen Gemeinschaft der Stadt.

Zu diesem Durchdringen des Glaubens und der Liebe gehört das Austeilen der verschiedenen Güter, unter denen die Erziehung, *eruditio*, von wesentlicher Bedeutung ist (Kapitel V). Grundlegend für die *communio* ist das Gebildet-Werden der Christen und somit der christlichen Gemeinschaft nach dem Bilde Christi im Glauben und in der Liebe.

Somit erweist sich der Gedanke der Bildung bzw. der Transformation nach dem Bild Christi als Bindeglied zwischen dem Verständnis des Glaubens als Teilhabe an den göttlichen Gaben einerseits und der Idee der Gemeinschaft (*communio*) als dem Ort des gegenseitigen Gebens und Nehmens – u. a. auch der Erziehung im umfassenden Sinne – andererseits.

II Glaube – Rechtfertigung – Partizipation

Unsere erste Aufgabe besteht darin, den Glaubensbegriff bei Luther zu klären. Umfassend ist das hier freilich nicht möglich. Ich konzentriere mich daher nur auf den Aspekt, der für die sachgemäße Ausführung unserer Aufgabe notwendig ist, nämlich auf den Gedanken des Glaubens als Partizipation an Christus bzw. an Gott. Luthers Verständnis von Bildung und Gemeinschaft kann – wie oben vorwegnehmend gesagt – nur dann richtig verstanden werden, wenn es von seinem Partizipationsverständnis her in den Blick genommen wird.

Die Idee der Partizipation ist in der lutherischen theologischen Tradition zweifellos bekannt. Eine klassische Textstelle, die das belegt, befindet sich in der »Konkordienformel«. Sie behandelt die Einwohnung Gottes im Gläubigen (*inhabitatio Dei*) auf eine Weise, die für die spätere lutherische Theologie wegweisend werden sollte. Danach ist Gott in der ganzen Fülle seines Wesens im Glaubenden anwesend. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß hier diejenige Auffassung »verworfen und verdammt« wird, derzufolge Gott selbst nicht im Gläubigen »wohnt«, sondern bloß seine »Gaben« zugegen sind.

Für das lutherische Selbstverständnis enthält allerdings die Definition der »Konkordienformel« das Problem, daß das Verhältnis von Rechtfertigung – im Sinne der »Formula concordiae« als Sündenvergebung, *favor Dei* verstanden – und Einwohnung Gottes im Glauben (*donum Dei*) hier anders definiert wird als in der Theologie Luthers. So bedeutet »Glaubensgerechtigkeit« in der »Konkordienformel« einzig und allein die aufgrund des vollkommenen Gehorsams Christi

und seines vollkommenen Verdienstes zugerechnete Sündenvergebung. Damit wird die Einwohnung Gottes begrifflich von der Rechtfertigung bzw. Sündenvergebung getrennt, denn logisch gesehen folgt sie erst, wenn die Rechtfertigung bereits geschehen ist. Die klassische Belegstelle hierzu lautet:

»Gleichfalls muß auch die Disputation von der Einwohnung der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes in uns recht erklärt werden. Dann obwohl durch den Glauben in den Auserwählten, so durch Christum gerecht worden und mit Gott versöhnet sind, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist, wohnt (dann alle Christen sind Tempel Gottes des Vaters, Sohns und Heiligen Geistes, welcher sie auch treibet, recht zu tun): so ist doch solche Einwohnung Gottes nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon S. Paulus handelt und sie iustitiam Dei, das ist, die Gerechtigkeit Gottes, nennet, umb welcher willen wir für Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget auf die vorgehende Gerechtigkeit des Glaubens, welche anders nichts ist, dann die Vergebung der Sünden und gnädige Annehmung der armen Sünder allein umb Christus Gehorsam und Vordiensts willen.«²

In Luthers Theologie wird das Verhältnis zwischen Sündenvergebung (bzw. Rechtfertigung im Sinne der »Formula concordiae«) und Einwohnung Gottes im Glauben anders bestimmt als im Text der »Konkordienformel«. Das Verhältnis zwischen Sündenvergebung und Einwohnung Gottes zeigt sich bei Luther durch und durch christologisch begründet und strukturiert. Luther trennt Person und Werk Christi nicht voneinander, denn für ihn ist Christus selbst die christliche Gerechtigkeit bzw. die Glaubensgerechtigkeit. In der Person Christi verbinden sich sowohl Gottes »Gunst« (favor) – das heißt die Sündenvergebung und die Aufhebung des Zornes –, als auch Gottes »Geschenk« oder »Gabe« (donum) – das heißt Gott selbst, der sich in der ganzen Fülle seines Wesens als anwesend erweist. Im Glauben selbst ist Christus real anwesend (in ipsa fide Christus adest) und somit auch seine ganze Person und sein ganzes Versöhnungswerk. Die einseitig forensische Rechtfertigungslehre der »Konkordienformel« läuft Gefahr, die Gerechtsprechung um des Verdienstes Christi willen und die reale Anwesenheit Christi im Glauben voneinander zu trennen. In Luthers Theologie dagegen sind diese beiden Motive in der Person Christi vollends vereinigt. Christus ist – mit den Begriffen von Chalkedon gesprochen – ungetrennt, aber auch unvermischt sowohl donum als auch favor. Der im Glauben gegenwärtige Christus – sowohl seine Person als auch sein Werk – ist Luther zufolge identisch mit der Glaubensgerechtigkeit.

Weil der Gedanke des im Glauben gegenwärtigen Christus und der Partizipation an ihm eine so zentrale Stellung in der Rechtfertigungslehre Luthers ein-

2 BSELK, 932, 45 - 933, 19.

nimmt, entsteht die Frage, wie Luther diese reale praesentia Christi im Glauben verstanden hat. Diese Frage ist von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis seiner Glaubenstheologie. Christus *ist* im Glauben real gegenwärtig. Welchen ontologischen Status hat nun dieses Sein Christi bzw. Sein Gottes im Glauben? Von welchen philosophischen Denkformen hat man in der Lutherforschung Gebrauch gemacht, um dieses Gegenwärtig-Sein Gottes im Glauben näher zu bestimmen?³

Die Ontologie des deutschen Philosophen Hermann Lotze (1817-1881) hat einen tiefen Einfluß auf die theologische Explikation des Gegenwart-Christi-Motivs ausgeübt. Lotze geht in seiner Ontologie davon aus, daß die alltägliche Wirklichkeitsauffassung, der zufolge die Dinge zunächst einmal an sich existieren müssen, um erst danach miteinander in Beziehung treten zu können, falsch ist. Es gibt kein Sein an sich. Das einzige »Sein« liegt in einem »Stehen in Beziehungen«. Die Welt ist kein Raum voll von Dingen, die nachher auch noch in Beziehungen zueinander treten. Primär sind das In-Beziehung-Stehen und das gegenseitige Wirken. Das Sein ist das Geschehen der Wechselwirkung.

»Lotze will also das statische Seinsdenken, das die Welt als Gesamtheit der isolierten an sich seienden Dinge ansieht, durch ein »Wirkungsdenken« ersetzen, in dem die durch die ständige Wechselwirkung verursachten »Wirkverhältnisse« die Ordnung der Welt erzeugen.«⁴

Dieser Ontologie geht die Erkenntnistheorie Lotzes parallel. Die Welt der an sich seienden Substanzen bleibt außerhalb jeder philosophischen Reichweite. Nicht die Dinge an sich sind Gegenstand der menschlichen Erkenntnis, sondern nur ihre Wirkungen. Wir haben keine sichere Erkenntnis über das An-sich-Sein der lediglich angenommenen Ursache unserer Erkenntnis. Ihre Nicht-Existenz kann genauso wenig wie ihr An-sich-Sein philosophisch bewiesen werden. Auch in dem Fall, daß es die Dinge tatsächlich gibt, müssen wir uns »in unserer Erkenntnistheorie mit ihren Wirkungen auf uns begnügen, weil wir ihr An-Sich-Sein nicht erreichen können«.⁵

Daraus folgt die entscheidende erkenntnistheoretische Bestimmung: Unsere Erkenntnis besteht nicht darin, daß Dinge bzw. ihre intelligiblen Formen in uns

3 Risto SAARINEN: Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. S 1989 – Helsinki, Univ., Theol. Fak., Diss., 1988 – hat die epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen der Lutherforschung eruiert und analysiert, wie das Gegenwart-Christi-Motiv in der Lutherforschung gedeutet worden ist.

4 Ebd., 12.

5 Ebd., 12.

selbst hineinkommen, sondern nur darin, daß die Dinge auf uns wirken. Die Ergebnisse dieses Wirkens erhalten darum ihre Form von unserer Natur. Lotze schreibt:

»Denn auch *wenn* Dinge *sind*, so kann unsere ›Erkenntniß‹ von ihnen doch nicht darin bestehen, daß sie in uns selbst hereinträten, sondern nur darin, daß sie auf uns *wirken*. – Die *Producte* dieses Wirkens aber können, als Affektionen unseres Wesens, ihre Form nur von unserer Natur empfangen.«⁶

In diesem Punkt vollzieht sich m. E. die tiefgreifende Veränderung: Nach der klassischen, realistischen Erkenntnistheorie kommt die menschliche Erkenntnis dadurch zustande, daß die intelligible Spezies bzw. die forma des Gegenstandes durch die Sinne in den Intellekt des Menschen eintritt. Die Spezies des erkannten Dinges ist im Erkennenden selbst gegenwärtig. »Species cogniti est in cognoscente«, sagt Thomas von Aquino (1225-1274), und »idem est intellectus et quod intelligitur«, m. a. W »Das Erkennen und das, was erkannt wird, sind identisch.«⁷

Wie immer es auch mit dem Nominalismus Luthers steht, er schließt sich wenigstens in seiner Theologie dieser klassischen Erkenntnistheorie vom Anfang bis zum Ende an, ohne freilich alle ihre ontologischen Implikationen zu übernehmen. Er gebraucht diese philosophische Erkenntnistheorie frei als Ausdrucksmittel für die theologischen Wahrheiten. Luther sagt z. B. in seiner frühen Phase (1514):

»Kein Wunder, daß ich sagte, daß wir Wort werden müssen, weil auch die Philosophen sagen, daß der Intellekt durch das aktuelle intellektuale Erkennen das zu Erkennende (intelligibile) sei und daß die Sinnlichkeit durch das aktuelle sinnliche Wahrnehmen das sinnlich Wahrzunehmende (sensibile) sei; wieviel mehr ist dieses wahr von dem Geist und von dem Wort!«⁸

Luther sagt weiter, daß die Objekte des Intellekts und des Affekts Sein und Akt des Intellekts und des Affekts sind.⁹

Die oben dargestellte Epistemologie begegnet nicht nur in der frühen Theologie Luthers, sondern auch in deren klar reformatorischen Phase. Die ontologische Seite dieser Epistemologie kann z. B. der folgenden Stelle entnommen werden.

6 Hermann LOTZE: Grundzüge der Metaphysik: Dictate aus den Vorlesungen. L 1883, 79 (Unterstreichungen von Mannermaa); zitiert nach Saarinen: AaO, 12, Anm. 19.

7 THOMAS VON AQUINO: Summa theologiae I, qu. 14, art. 1; qu. 55, art. 1 ad 2; ders.: Opera omnia/ iussu et impensaque Leonis XIII P. M. edita. Bd. 4. Romae 1888, 166 a; 5. Romae 1889, 54 b.

8 WA I, 29, 15-18.

9 WA I, 29, 26 f: »... ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset.«

Luther spricht von dem »platonischen Prinzip«. Dieses Prinzip mit einer Licht-Metapher verdeutlicht besteht darin, daß der Mensch Gott nur sieht, wenn Gott sich selbst als Licht zum Licht des Menschen macht. Der Mensch sieht Gott nur in Gott selbst. Luther sagt wörtlich:

»Es ist nämlich das Gleiche und beide sind gleichzeitig: Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz, der von uns gesehene Gott und der gegenwärtige Gott.«¹⁰

Luthers Auslegung des für seine reformatorische Theologie zentralen Begriffes »iustitia Dei« bringt dieselbe Ontologie der Erkenntnis zum Ausdruck:

»... 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.«¹¹

Die Gerechtigkeit Gottes ist also nicht nur eine solche Wirkung Gottes auf uns, in der Gott außerhalb von uns bleibt, sondern Gerechtigkeit ist das vom Wort vermittelte gegenwärtige Sein Christi selbst als favor und donum in uns.

Das Verständnis des Glaubens als Partizipation – nicht nur an der Vergebung bzw. an dem Versöhnungswerk Christi (favor), sondern zugleich auch am Sein Christi, also auch an seiner menschlichen und göttlichen Natur und ihren Eigenschaften (donum) – erweist sich als fundamental für die reformatorische Theologie Luthers. Wenn er an der berühmten Stelle der Einleitung zu dem ersten Band seiner lateinischen Werke seine reformatorische Entdeckung beschreibt, spielt der donum-Gedanke, das heißt der Gedanke der Partizipation an den göttlichen Eigenschaften, eine entscheidende Rolle.

10 AWA, 2, 201, 20 f: »Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus presens.«

11 AWA 2, 259, 11-14. Der Kontext des Zitates ist wichtig: Der Kontext des Zitats ist wichtig: »Vocatur autem iustitia dei et nostra, quod illius gratia nobis donata sit, sicut opus dei, quod in nobis operatur, sicut verbum dei, quod in nobis loquitur, sicut virtutes dei, quas in nobis operatur, et multa alia. Sic Ps 30(, 2): »In iustitia tua libera me«, et Rom 10(, 3): »Ignorantes iustitiam dei et suam volentes constituere iustitiae dei non sunt subiecti«. Unde Ps 23(, 5) non inepte transtulit: »Hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam a deo salutari suo, cum pro »misericordia« Hebraeus »iustitiam« [יְדִיטָה] habeat, quod 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 multas difficultates peperit, quamquam non sit penitus reiiciendum 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, Sed haec sublimiora, quam locus nunc patiat, et alio sensu dicta, quam illi sentiunt, etsi utilia et necessaria, pro alio tamen tempore dicenda«; AWA 2, 259, 1-16.

Um den retrospektiven Text recht zu deuten, muß zuerst in Erinnerung gebracht werden, daß für Luther in Gott das Wesen und die Eigenschaften identisch sind. Darum bedeutet die Partizipation an den Eigenschaften Gottes in Christus zugleich gerade die Partizipation an dem göttlichen Wesen bzw. an der göttlichen Natur selbst. Luther beschreibt die Identität des Wesens und Eigenschaften Gottes z. B. auf folgende Weise:

»Das haben wyr (sagt er) durch die krafft des glawbens, das wyr teylhafftig sind und geselschafft odder gemeynschafft mit der Göttlichen natur haben. ... Was ist aber Gottes natur? Es ist ewige wahrhey, gerechtickeyt, weyßhey, ewig leben, fryd, freude und lust und was man gutt nennen kan. Wer nu Gottes natur teylhafftig wird, der uberkompt das alles, ...«¹²

In seinem berühmten Rückblick aus dem Jahre 1545 sagt Luther, daß er zu verstehen begann, was Gerechtigkeit Gottes bedeutet. Gerechtigkeit Gottes ist Gerechtigkeit, »...durch die der Gerechte durch die Gabe Gottes lebt«. ¹³ Die Entdeckung besteht daher in der Einsicht, daß die Gerechtigkeit Gottes Gabe (donum) ist, durch die der Gerechte selbst lebt. Unter donum versteht Luther die reale Gegenwart Christi und seiner Eigenschaften im Glauben des Christen. Seine neue Erkenntnis, sagt Luther weiter, öffnete ihm die Pforten ins Paradies. Jetzt konnte er die Heilige Schrift auf eine ganz andere Weise verstehen. Danach, fährt Luther fort, ging er die Heilige Schrift durch und erkannte auch bei anderen zentralen Wörtern eine analoge Bedeutung. Die Liste dieser Wörter zeigt mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß die reformatorische Entdeckung die Teilhabe an den Eigenschaften Gottes bzw. Christi und – weil in Gott Eigenschaften Wesen sind – am Wesen bzw. an der Natur Gottes selbst bedeutet.

»Ich durcheilte daraufhin die Heilige Schrift, wie ich sie im Gedächtnis hatte, und brachte auch in den anderen Begriffen die Analogie auf den Punkt; z. B. Werk Gottes, das ist das Werk, das Gott in uns ausführt; Kraft Gottes, durch die er uns kraftvoll [potentes] macht; Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht; Stärke Gottes, Heil Gottes, Ehre Gottes. Wie ich vorher mit großem Abscheu den Begriff »Gerechtigkeit Gottes« gehaßt hatte, so hob ich ihn danach mit großer Liebe heraus als den mir süßesten Begriff. So wurde mir jene Paulusstelle wahrhaftig zu einer Tür zum Paradies. Später las ich von Augustinus »De spiritu et littera«, wo ich wider Erwarten darauf stieß, daß auch er die Gerechtigkeit Gottes ähnlich interpretiert als eine Gerechtigkeit, mit der uns Gott bekleidet, indem er uns gerecht macht. Und obwohl das noch unvollkommen gesagt ist und hinsichtlich der

¹² WA 14, 19, 3-15.

¹³ WA 54, 186, 5 f ≙ StA 5, 636, 17 ≙ Cl 4, 427, 37 f: »..., ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, ...«

Zurechnung [imputatio] nicht klar alles erklärt, hat es mir dennoch gefallen, daß Augustinus eine Gerechtigkeit Gottes lehrt, durch die wir gerecht gemacht werden.«¹⁴

In dem oben zitierten retrospektiven Text gebraucht Luther das Wort »Partizipation« nicht explizit, aber der ganze Gedankengang gründet sich auf die Idee der Teilhabe und setzt sie voraus. Christus ist die göttliche Person. Er ist Gott und hat göttliche Eigenschaften. Zu diesen gehört z. B. die Kraft Gottes, die *virtus Dei*. Wenn Christus *per unionem fidei* in uns ist, werden auch wir teilhaftig an dieser seiner Eigenschaft der Kraft, der *virtus Dei*. Diese in uns seiende und wirkende Eigenschaft macht dann auch uns kraftvoll, *potentes*. Dasselbe gilt von allen Eigenschaften des Gott-Menschen Christus. Christus »hat« – besser: ist – die Weisheit Gottes, die *sapientia Dei*. Wenn das Wort Gottes die *unio cum Christo* bewirkt, wird auch diese Eigenschaft »Weisheit« uns zueigen, und sie macht dann auch uns zu Weisen, zu *sapientes* usw. Die von Luther gebrauchten Begriffe »donum«, »operari«, »facere«, »participari« usw. beschreiben alle gerade dieses Geschehen.

Es ist wieder zu bemerken, daß die Eigenschaften Gottes: *iustitia Dei*, *virtus Dei*, *sapientia Dei*, *fortitudo Dei* usw. nicht nur als entsprechende »ethische« Tugenden auf solche Weise in uns wirken, daß diese Eigenschaften als Wirkende außerhalb von uns, den »Bewirkten« blieben. Statt dessen sind sie »ontologische« Eigenschaften Gottes – bzw. Christi –, und wenn der Gläubige durch das Wort mit Christus vereinigt wird, bekommt auch er sie, und zwar real in Christus. Wichtig ist jedoch, daß diese Eigenschaften in der Vereinigung nicht unser Eigentum werden, so daß wir sie beherrschen könnten, sondern sie bleiben Christi Eigenschaften, wenn auch Christus mit seinen Eigenschaften in uns wohnt.

14 WA 54, 186, 8-20 ≙ StA 5, 637, 2-14 ≙ Cl 4, 428, 1-16: »Hic me prorsus reatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

Iam quanto odio vocabulum »iustitia Dei« oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extollebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi. Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur.«

Dieselbe Gedankenstruktur kommt zum Vorschein auch in dem Zitat aus den »Operationes in psalmos« oben Anm. 11.

Die Partizipation daran geschieht in der unio, die eine solche Form von Einheit ist, in der die beiden Partner ihre Eigenständigkeit, ihren Substanz-Charakter, ihr An-sich-Sein, behalten. Die unio ist keine unitas, die eine schlechthinnige Identität bedeuten würde. Die Vereinigung geschieht dagegen durch das gegenseitige Durchdringen, die perichorese. Dieses gegenseitige Durchdringen beschreibt Luther oft mit den alten Bildern vom Feuer und vom glühenden Eisen bzw. vom Sauerteig und Mehl. Ungeachtet des prinzipiell relationalen Charakters der unio, partizipiert der Christ gerade darin an der göttlichen Natur selbst, weil in Gott Wesen und Eigenschaften identisch sind. Darum kann Luther sagen:

»..., dann durch den glauben werd wir ain gaist mit Christo und entpfahen von jm sein natur, als: er ist frumm und hailig, er ist gerecht, so seyn wir durch jn gerecht, und alles was er hat und vermag, das mügen wir uns auch ryemen. Aber das ist der unterschaid, das Christus alle seyne güeter auß pflicht hab und auß recht, wir haben sy aber auß gnaden und barmhertzigkait.«¹⁵

Die Teilnahme an der göttlichen Natur bedeutet aber keine beziehungslose Identität von Gott und Mensch. Auch die unio besteht in einer Relation, die keine Verschmelzung, sondern ein gegenseitiges Durchdringen der Substanzen von Gott und Mensch bewirkt.

Ergänzend sei noch hervorgehoben, daß die Kritik Luthers an Augustinus (354-430), er habe den Imputationsgedanken unklar gefaßt, keineswegs bedeutet, daß Luther die Rechtfertigung nur und allein als Zurechnung der Sündenvergebung verstanden hätte. Luther findet bei Augustinus gerade die »effektive« Dimension der Rechtfertigung. Seine Kritik an Augustinus gründet sich auf den Gedanken, daß in Christus die Vergebung der Sünden (*imputatio*, *favor*) und die effektive Gegenwart Gottes bzw. der göttlichen Eigenschaften (*donum*) ungetrennt und unvermischt geeint sind. Gottes Gegenwart in Christus ist und bedeutet immer sein Erbarmen, und Gottes Erbarmen ist und bedeutet immer seine Gegenwart.

In diesem Punkt unterscheidet sich Luther von Andreas Osiander (1498-1552). In der Theologie Osianders kommt der Gedanke Luthers zu kurz, daß der im Glauben gegenwärtige Christus sowohl Gegenwart Gottes (*donum*) als auch Vergebung (*favor*) ist. Der Fehler Osianders war, daß er die göttliche und menschliche Natur Christi voneinander trennte. Freilich bestritt Osiander energisch, daß er die Naturen Christi voneinander trennte. Faktisch aber kann man in seiner Theologie eine bestimmte Trennung dieser Naturen beobachten. Mit dieser Trennung löste sich Osiander von Luther. Die Folge dieser Trennung besteht darin,

daß die Versöhnung und Vergebung auf gewisse Weise in dem menschlichen, historischen Jesus verbleibt, während die Gerechtigkeit nur in der göttlichen Natur Christi existiert. Der Gerechtigkeit wird die Person teilhaftig, in der die göttliche Natur Christi gegenwärtig ist. Dagegen bedeutet die Teilhabe an Christus in der Theologie Luthers immer Teilhabe sowohl an seiner menschlichen als auch an seiner göttlichen Natur, sowohl an seinem Werk am Kreuz als auch an seiner ganzen göttlichen Person. Der im Glauben gegenwärtige Christus ist zugleich die vollständige Sündenvergebung aufgrund seines Versöhnungswerkes als auch die Gabe, die den Christen geschenkt wird, nämlich der gegenwärtige Gott selbst mit seinen Eigenschaften.

Was die Partizipation am Wesen bzw. an den Eigenschaften Gottes in Christus wiederum konkret und sozusagen »phänomenologisch« im Glaubensleben bedeutet, kommt z. B. im folgenden Text Luthers klar zum Ausdruck. Der Text zeigt, daß die Idee der Partizipation das Zentrum der Soteriologie Luthers umfaßt:

»Nun was hat Christus unnd was vermag er? Sein leib und blut ist on sünd, vol genad, ja die leibliche wonung der gotlichen majestet, kurtzlich, alles, was Got hat, das ist Christi, die guter werden hie allesamt mein, ... da durch, das ich warhaftig glawbe, das der leyb unnd das blut mir geben ist, darumb byn ich sicher unnd gewiss, das mir Christus alle gueter schencket, die er hat, und alle seine krafft und macht. Also nympt seyne weyßheit, warheit und frumkeit hynweg unnd vertylget all meyn sünd, seyn ewig leben frißt mir den todt, durch sein sterck und krafft überwind ich den Teuffel. Da wirt denn ein Christen mensch ein erb des ewigen lebens und aller gueter unnd ein herr uber alle ding, das ym nichts thon kann.«¹⁶

Der Partizipationsgedanke ermöglicht auch, daß Luther die biblische Redewendung, nach der die Gläubigen »Götter« genannt werden, positiv bewerten kann. Die Christen sind »Götter«, weil sie an den göttlichen Eigenschaften partizipieren:

»Sic enim dii vocantur, vocantur veraces, iusti, sancti, quae solius dei sunt, cuius participatione et adhaesione tales sunt.«¹⁷ Den Vergöttlichungsgedanken Luthers können wir aber hier nicht eingehender behandeln.¹⁸

¹⁶ WA 12, 486, 20 - 487, 11.

¹⁷ WA 2, 565, 15 f.

¹⁸ Ich verweise nur auf SIMO PEURA: Mehr als ein Mensch?: die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. MZ Mainz 1994. – Helsinki, Univ., Theol. Fak., Diss., 1990. Hubertus BLAUMEISER: Martin Luthers Kreuzestheologie: Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit; eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521). PB 1995. – Rom, Gregoriana, Diss., 1993 – hat das Verhältnis von Luthers Kreuzestheologie und seiner Vergöttlichungslehre sehr eingehend dargestellt.

Es ist nur zu bemerken, daß die Vergöttlichung bei Luther selbstverständlich keine Selbstvergottung des Menschen bedeutet, welche gerade die Ursünde des Menschen ist, sondern – wie gezeigt – eine Partizipation an der göttlichen *Person* Christi und an seinem Werk. Diese Partizipation geschieht durch das Wort im Glauben und bedeutet, daß der Mensch gemeinsam mit Christus zunichte werden muß. Gott tötet den Menschen fortwährend und macht ihn zu Nichts, um ihn in Christus lebendig und der göttlichen Natur teilhaftig zu machen (Partizipation an der göttlichen Natur Christi). Die Partizipation an Christus ist in der Theologie Luthers bleibend auf Kreuz und Auferstehung bezogen.

Der Partizipationsgedanke Luthers streitet daher keineswegs gegen seine Worttheologie. In Christus ist das trinitarische Wort, der Logos, Fleisch geworden. Christi Wort und das Wort von Christus haben dieses trinitarische Wort zum Inhalt. Wer an dem Wort teilhat, hat Anteil an den göttlichen Eigenschaften, weil dieses Wort Gott ist. Er partizipiert an der Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit und an der Güte des Wortes.¹⁹ Im »Tractatus de libertate christiana« beschreibt Luther die göttlichen Eigenschaften des Wortes ausführlicher. Wenn der Mensch das Wort Gottes hat, ist er reich und braucht nichts,

»weil es das Wort des Lebens, der Wahrheit, des Lichts, des Friedens, der Gerechtigkeit, des Heils, der Freude, der Freiheit, der Weisheit, der Kraft, der Gnade, der Herrlichkeit und alles Guten auf unschätzbare Weise ist.«²⁰

Luther kann die göttlichen Eigenschaften, an denen der Christ partizipiert, ebenso gut dem Wort Gottes zuschreiben als auch dem inkarnierten Wort, Christus. Im folgenden Text sind die göttlichen Eigenschaften dem Wort zugeordnet:

»Weil diese Verheißungen Gottes heilige, wahre, gerechte, freie, friedsame Worte sind und voll universaler Güte, geschieht es, daß die Seele, die mit festem Glauben an ihnen hängt, mit ihnen so vereinigt wird, ja vielmehr von ihnen bis ins Innerste absorbiert wird, daß sie nicht nur an ihnen partizipiert, sondern von allen Tugenden der Worte gesättigt und trunken gemacht wird. Wenn die Berührung Christi gesund machte, um wie viel mehr besitzen wir sie im Geist. Die mitreißende Kraft des Wortes läßt sogar die Seele an allem teilnehmen, was das Wort hat. Auf diese Weise also wird die Seele allein durch den

19 WA 6, 95, 17-19: »Vir autem bonus et arbor bona fit sine operibus per solam fidem in veritatis verbum Dei, cui adhaeret, et adhaerens participat veritate, iusticia, sapientia, bonitate verbi &c.«

20 WA 7, 50, 39 - 51, 3 ≙ StA 2, 266, 29-33: »Animam posse omnibus rebus carere, excepto verbo dei, sine quo nullis prorsus rebus est illi consultum. Habens autem verbum, dives est, nullius egens, cum sit verbum vitae, veritatis, lucis, pacis, iustitiae, salutis, gaudij, libertatis, sapientiae, virtutis, gratiae, gloriae, et omnis boni inaeestimabiliter.«

Glauben ohne Werke vom Wort Gottes gerechtfertigt, geheiligt, wahrhaft, friedsam, freigemacht und mit allem Gutem gefüllt. Das Wort Gottes bewirkt, daß die Seele wahrhaft Kind Gottes wird, wie Johannes im 1. Kapitel sagt: Er gab ihnen die Kraft Kinder Gottes zu werden, ihnen, die an seinen Namen glauben.«²¹

Im folgenden Text aus derselben Schrift werden dieselben göttlichen Eigenschaften wiederum Christus zugeschrieben. Christus selbst »reinigt« den Christen »mit dem Bad des Wortes«:

»Denn seine Gerechtigkeit übersteigt alle Sünde, sein Leben ist mächtiger als aller Tod, sein Heil ist siegreicher als jede Hölle. So wird die gläubige Seele – durch das Unterpfand ihres Glaubens – in ihrem Bräutigam Christus von allen Sünden frei, vor dem Tode sicher und gegen die Hölle geschützt, weil ihr die ewige Gerechtigkeit, Leben und Heil ihres Bräutigams Christi geschenkt worden ist. So läßt Christus die herrliche Braut ohne Makel und Runzel sehen und reinigt sie mit dem Bad in dem Wort des Lebens, das heißt durch den Glauben des Wortes, des Lebens, der Gerechtigkeit und des Heils.«²²

Das Wort Gottes vermittelt also Luther zufolge eine partizipatorische Gemeinschaft mit Christus und mit seinen göttlichen Eigenschaften. Gleichermäßen – wie er später im großen Kommentar zum Galaterbrief sagt –, daß Christus das Objekt des Glaubens ist, und nicht nur Objekt, sondern daß er im Glauben selbst gegenwärtig ist, bringt er schon in seinem »Sermo de duplici iustitia« denselben Teilhabe-Gedanken zum Ausdruck:

»Durch den Glauben an Christus wird also die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit und alles, was sein ist, sogar er selbst, wird unser. ... und wer an Christus glaubt, haftet an Christus und ist eins mit Christus und hat dieselbe Gerechtigkeit mit ihm.«²³

In diesen Sätzen Luthers kommt die realistische Auffassung von dem Glauben zum Ausdruck, der die reale Partizipation an Christus bedeutet.

21 WA 7, 53, 15-23 ≙ StA 2, 272, 12-20: »Cum autem, haec promissa dei, sint verba sancta, vera, iusta, libera, pacata et vniversa bonitate plena, fit, vt anima, quae firma fide illis adheret, sic eis vniatur, immo penitus absorbeatur, vt non modo participet, sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum, Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi, omnia quae verbi sunt, animae communicat. Hoc igitur modo anima per fidem solam, sine operibus, e verbo dei iustificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur, vereque filia dei efficitur, sicut Iohan. 1. dicit, Dedit eis potestatem filios dei fieri, ijs qui credunt in nomine eius.«

22 WA 7, 55, 16-22 ≙ StA 2, 276, 18-24: »Nam iustitia sua, omnium peccatis superior, vita sua, omni morte potentior, salus sua omni inferno inuictior, Ita fit anima fidelis, per arram fidei suae in Christo sponso suo, omnibus peccatis libera, a morte segura et ab inferno tuta, donata aeterna iustitia, vita, salute, sponsi sui Christi, Sic exhibet sibi sponsam sine macula et ruga gloriosam, mundans eam lauacro in verbo vitae id est per fidem verbi, vitae, iustitiae et salutis, ...«

Das Verhältnis zwischen dem religiösen Subjekt bzw. dem Glauben und seinem Gegenstand wird anders verstanden bei Lotze und bei den Theologen, die in seinem Wirkungsfeld standen. Die Funktion der Erkenntnisform des Gegenstandes ist nämlich bei ihnen nicht realistisch gedacht. Statt dessen erhalten die Wirkungen, die aus dem unbekannten An-sich-Sein des Erkenntnisgegenstandes herausfließen, ihre Form aus der Natur des Menschen selbst, das heißt aus der apriorischen Konstitution seiner Erkenntnis. Ohne mich in eine detaillierte Darstellung der Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie Lotzes und seiner näheren sowie weiteren theologischen Nachfolger zu vertiefen, begnüge ich mich mit einigen Andeutungen.

Die »religiösen Einwirkungen« gehören Lotze zufolge nicht zum Bereich des Seinerkennens, das heißt des Weiterkennens, der Natur, sondern zum Bereich der Person, das heißt zu den Gebieten der Ethik und der Ästhetik. Die ethischen und ästhetischen Werte wiederum gehören nach Lotze zur »Weltansicht des Gemüthes«, die eine breitere Wirklichkeitsauffassung enthalten kann als die bloße »Summe der Kenntnisse«, die das wissenschaftliche Bewußtsein verarbeitet. Die Einwirkung des Unendlichen auf das Gemüt wird von Lotze als Erlebnis im Unterschied zur rationalen Erkenntnis beschrieben.²⁴

Nun kommt eine Bestimmung, die manchen späteren theologischen Lösungen des Problems der Gegenwart Christi als variationsfähiges Modell gedient hat. Auch historische Lutherforschung, besonders in ihren ersten Zeiten, konnte manchmal nicht umhin, Denkformen aus dieser, die allgemeine wissenschaftliche Atmosphäre bestimmenden Denkweise aufzunehmen. Die Wirkungen des Unendlichen sind Folgen des Willens Gottes.

In der »Einheit des Wollens und der Wirkungen geschieht die lebendige Durchdringung des Geschöpfes durch den Schöpfer. Damit meint Lotze natürlich nicht eine seinshafte Einheit, sondern die Einheit des Willens bzw. der Wirkungen: wenn Gott als unmittelbar wirkender Wille auf uns wirkt und so unsere Handlungen verursacht, ist er als dieser Wille in uns da.«²⁵

Die Gegenwart Gottes ist also nach Lotze eine Gemeinschaft des Wollens und des Wirkens, aber keine seinshafte Vereinigung, keine unio. Nicht Gott selbst, sondern die Wirkung seines Willens ist in uns da.

Der einflußreiche protestantische Theologe Albrecht Ritschl (1822-1899) nimmt den zentralen Inhalt der Philosophie Lotzes direkt auf.

²³ StA I, 222, 11-18 ≙ WA 2, 146, 8-15.

²⁴ Saarinen: AaO, 15 f.

²⁵ Ebd., 24.

»... wir [können] in der Theologie nicht von der isolierten Existenz der Dinge ausgehen ... Die rechte theologische Erkenntnis ist für Ritschl in dem Sinne transzendental, daß nur Gottes Wirken in der Welt, nicht sein Sein an sich, für uns zugänglich ist.«²⁶

Luther hat nach Ritschl prinzipiell die richtige transzendente Erkenntnistheorie vertreten, wenn auch die falsche, ontologische bzw. »osianderische« Denklinie inkonsequenterweise in seiner Theologie gelegentlich noch hervorscheine.

Nach der echten, »religiösen« Erkenntnislehre Luthers ist Ritschl zufolge die Gegenwart Christi im Glauben eine Wirkung des Willens Gottes. Der anthropologische Ort dieser Wirkung ist der Wille des Menschen. »Christus in uns« bedeutet folgerichtig, daß Gott im Willen des Menschen selbst durch einen vom Menschen unabhängigen, selbständigen Impuls wirkt. Saarinen formuliert prägnant: »Christus in uns bedeutet daher, daß wir selbst ein sittliches Leben für ihn [Christus] leben.«²⁷

Neben dieser »richtigen«, »religiösen« Erkenntnislehre hat Luther Ritschl zufolge jedoch noch Reste der alten, ontologischen Anschauung beibehalten. Luther spricht nämlich von der Rechtfertigung auch als einer realen Mitteilung des Seins. In der Theologie Luthers streiten also miteinander die richtige, sich auf das Wirkungsdenken gründende Erkenntnistheorie und die falsche »osianderische« Linie, die von dem alten Substanzdenken geprägt ist. Nach der »richtigen« Erkenntnistheorie ist die Gegenwart Christi im Glauben keine an sich seiende, ontologische Wirklichkeit, sondern eine Art Wirkungsgemeinschaft des göttlichen und menschlichen Willens.

Die Interpretationsgeschichte des Gegenwart-Christi-Motivs in der Theologie Luthers kann hier nicht eingehend dargestellt werden. Es sei nur bemerkt, wie erstaunlich groß der Einfluß Lotzes auf Johann Wilhelm Herrmann (1846-1922) und seine Lutherdeutung ist. Auch die Grundstruktur der Lutherdeutung Karl Holls (1866-1926), des eigentlichen Initiators der Lutherrenaissance, ist von diesem transzendentalen Wirkungsdenken durchdrungen und bestimmt.

Überraschend ist vielleicht auch, daß das von Lotze stammende transzendente Wirkungsdenken nicht nur das Offenbarungsverständnis der »neuprotestantischen« Theologie und der Lutherrenaissance bestimmt, sondern im beträchtlichen Umfang auch die Lutherdeutung der dialektischen Theologie im weiteren Sinne. Die dialektische Theologie verwirft zwar äußerst scharf die ethische Interpretation des Neuprotestantismus, aber gerade das »Wirkungsdenken« vereinigt sie mit dem Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance.

²⁶ Saarinen: AaO, 31.

²⁷ Ebd., 34.

Trotz aller Kritik Karl Barths (1886-1968) an der Lutherdeutung des Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance besteht eine Kontinuität zwischen dem »Wirkungsdenken« dieser beiden Richtungen einerseits und Barths »Akt-Denken« andererseits. Explizit plädiert Barth im Anschluß an Luther für die Deutung der »unio cum Christo« als »Tatgemeinschaft«, die nicht in einem gemeinsamen Sein, sondern in einer gemeinsamen, von Christus begonnenen Aktion bestehe und so eine Gemeinschaft mit dem »Wirken Christi« sei. Wenn man die Ansicht Barths mit der Lösung der Lutherrenaissance vergleicht, ist es nicht schwer, die Kontinuität zu sehen. Holl lehrt, daß Christus Luther zufolge in uns als »wirkende Macht« sei, Erich Vogelsang (1904-1944) wiederum konstatiert, daß Christus in uns als »der lebendige Akt« ist. Nach Reinhold Seeberg (1859-1935) ist Christus anwesend als »Wirkung des Geistes Christi«. Erich Seeberg (1988-1945) seinerseits schreibt:

»Er [Luther] bleibt dem transzendentalistischen Grundsatz treu, daß die Aussagen, die wir über Gott machen, lediglich an den Wirkungen Gottes, die wir bei uns empfinden, gebildet werden können.«²⁸

Aber auch die Luther-Deutung Ernst Wolfs (1902-1971) weist eine große Ähnlichkeit mit Barths »Akt-Denken« auf und zeigt sich somit ebenfalls von dem transzendentalen Wirkungsdenken abhängig. Wolf betont, daß der Akt des Wortes und das Sein Christi im Glauben identisch sind. Gerade der Akt des Wortes ist das Sein Christi. Auch Wolf ist der Meinung, daß Gott nicht in seinem Ansich-Sein, sondern durch sein Wirken in uns ist.²⁹

In der Lutherforschung gibt es demnach eine Tradition, das Problem des Gegenwart-Christi-Motivs mit Hilfe des transzendentalen Wirkungsdenken zu lösen. Diese Tradition umfaßt viele sehr verschiedene, sogar zueinander im Gegensatz stehende Strömungen. Gemeinsam für sie alle aber ist die Lösung des Problems der Gegenwart Christi mit Hilfe des transzendentalistischen »Wirkungsdenkens«. Aufgrund dieser Tradition sind aber solche Texte Luthers kaum richtig zu deu-

28 Karl HOLL: Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre. (1923). In: Ders.: Kleine Schriften/ hrsg. von Robert Stupperich. Tü 1966, 54 f; Erich VOGELSANG: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung: insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik. B 1929, 167; Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4 I: Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs. Photomech. Nachdruck der 4. Aufl. L 1933. DA 1953, 223 f; vgl. Saarinen: AaO, 207.

29 Näheres siehe im Kapitel »Ernst Wolf« bei Saarinen: AaO, 209-226.

ten, in denen er von der realen Partizipation an Christus bzw. an der göttlichen Natur spricht. In dem Falle ist es aber auch kaum möglich, Luthers Begriff »Bildung« fruchtbar zu machen.

III Bildung als Gleichförmig-Werden mit Christus im Glauben und in der Liebe

Der Begriff »Bildung« begegnet bei Luther in seiner ursprünglichen religiösen Bedeutung.³⁰ Bildung heißt, nach dem Bild Christi »gebildet«, das heißt geformt, zu werden. Das Bindeglied zwischen dem Gedanken des rechtfertigenden Glaubens und dem Gebildet-Werden nach dem Bild des Herrn liegt in der Idee, daß Christus im Glauben gegenwärtig ist, das heißt in dem Gedanken Luthers, daß »der im Glauben erfaßte und im Herzen wohnende Christus die christliche Gerechtigkeit« sei, »um derentwillen Gott uns gerecht spricht und ewiges Leben schenkt«. In dem für das Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers wichtigen Text aus dem großen Galaterbriefkommentar, bringt er diese Seite seiner Rechtfertigungslehre bündig zum Ausdruck. Eindrucksvoll ist hier gerade die Energie, mit der Luther die Funktion des im Glauben gegenwärtigen Christus in seinem Verständnis der Rechtfertigung betont. Christus wohnt im Dunkel des Glaubens, wie Gott im Tempel inmitten der Dunkelheit thronte. Auf welche Weise Christus gegenwärtig ist, übersteigt aber das Denkvermögen. Darum ist der Glaube Erkenntnis, die

30 Luther kennt den modernen Begriff »Bildung« nicht. Aber auch das humanistische Erziehungsideal, wie es bei Erasmus von Rotterdam (156/69-1536) zu finden ist, war ihm fremd. Ivar ASHEIM: Glaube und Erziehung bei Luther: ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik. HD 1961, 264, schreibt über das Bildungsideal bei Erasmus: »Eine grundlegende Behauptung ist hier, der Mensch sei nicht schon durch seine Geburt Mensch, sondern er werde es erst durch Bildung. Ohne Bildung ist er elender als das stumpfste Tier. Die Natur liefert gleichsam lediglich einen rohen Stoff, der zu einem Menschen geformt werden muß und auch tatsächlich zu allem geformt werden kann: Durch Sorgfalt kann sozusagen ein Gott daraus gemacht werden, durch Vernachlässigung entartet er jedoch zu einem Tier. Die Möglichkeit dieser Formung liegt in der der menschlichen Natur tief eingepflanzten Neigung zum Guten oder m. a. W. darin, daß der Mensch ein Vernunftwesen ist, denn das Gute ist zugleich das Vernünftige.«

31 WA 40 I, 228, 27 - 229, 32: »Wir setzen aber an die Stelle jener Liebe den Glauben ... Wenn der Glaube richtig ist, ist er gewissermaßen wahres Vertrauen des Herzens und festes Zustimmung, mit dem Christus ergriffen wird. So wie Christus Gegenstand des Glaubens ist, ja vielmehr nicht Gegenstand, sondern sozusagen in dem Glauben selbst, ist Christus anwesend. Der Glaube ist darum gewissermaßen Erkenntnis oder Finsternis, die nichts sieht; und doch thront Christus in diesem Dunkel als vom Glauben erfaßt, so wie Gott auf dem Sinai

nichts sieht. Wo aber in dieser Finsternis wahres Vertrauen des Herzens besteht, erweist sich Christus gerade in diesem Gewölk des Glaubens als gegenwärtig. Der Glaube rechtfertigt, weil er den anwesenden Christus erfaßt und in Besitz nimmt.³¹

In dem im Glauben gegenwärtigen Christus hat der Christ alles, was er braucht. Er muß zufrieden sein mit dieser Seinswirklichkeit Gottes (*forma dei*), die er im Glauben bekommen hat. Diese Seinswirklichkeit, das heißt Christus selbst, ist nämlich sein Leben, seine Gerechtigkeit und sein Heil, weil sie ihm alles verleiht, was Christus hat. Diese Seinswirklichkeit bewahrt auch die Person des Christen und macht ihn Gott wohlgefällig. Zu diesem Gedankenkreis gehört aber ein wichtiger Vorbehalt: dieser Glaube, der Christus ergreift, muß wachsen und damit muß auch Christus das Wesen des Christen immer mehr durchdringen.³²

Um zu verstehen, was das Gebildet-Werden nach dem Bild des Herrn bei Luther bedeutet, muß kurz eruiert werden, wie Luther das Wachsen der Gegenwart Christi versteht. Luther betont sehr scharf, daß es im Christen auch nach der Taufe wirklich noch Sünde gibt, nur daß sie nicht angerechnet wird, weil begon-

und im Tempel inmitten der Dunkelheit thronte. Unsere wirkliche und seinshafte [formale] Gerechtigkeit liegt also nicht in der Liebe, die dem Glauben Seinswirklichkeit verleiht [*informans fidem*], sondern die Gerechtigkeit ist der Glaube und die Wolke des Herzens, das heißt Vertrauen auf eine Sache, die wir nicht sehen, also auf Christus, der obschon im höchsten Grade unerkennbar, doch anwesend ist.

Der Glaube rechtfertigt also, weil er jenen Schatz, das heißt den anwesenden Christus, erfaßt und in Besitz nimmt. Auf welche Weise er aber gegenwärtig ist, übersteigt das Denkvermögen, da es – wie gesagt – um Finsternis geht. Wo also wahres Vertrauen des Herzens besteht, ist Christus gerade im Gewölk und Glauben selbst anwesend. Und dies ist die wirkliche und seinshafte Gerechtigkeit [*formalis iustitia*], aufgrund derer der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht aufgrund von Liebe, wie die scholastischen Theologen behaupten. Alles in allem: wie die Scholastiker erklären, daß die Liebe dem Glauben Seinswirklichkeit verleiht [*charitatem formare fidem*] und ihn durchdringt, so erklären wir, daß Christus dem Glauben Seinswirklichkeit verleiht [*Christum formare fidem*] und durchdringt und die Seinswirklichkeit des Glaubens ist [*formam esse fidei*]. Also ist der im Glauben erfaßte und im Herzen wohnende Christus die christliche Gerechtigkeit, um deren halber Gott uns gerecht spricht und ewiges Leben schenkt.«

32 WA 7, 65, 26-31 ≙ StA 2, 296, 35 - 298, 1: »Ita christianus, quemadmodum caput suum Christus per fidem suam plenus et satur, contentus esse debet hac forma dei per fidem obtenta, nisi quod (ut dixi) ipsam hanc fidem augere debet donec perficiatur, haec enim, vita, iustitia, et salus eius est, personam ipsam seruans et gratam faciens, omniaque tribuens, quae Christus habet, vt supra dictum est, et Paulus Gal. 1. [G 2, 20] confirmat. dicens Quod autem in carne uiuo, in fide filij dei uiuo.«

nen wurde, sie auszutreiben. Die Schuld der Sünde ist zwar abgelöst, aber die Sünde selbst bleibt, bis daß auch sie vertrieben worden ist. Der Christ lebt nämlich im Übergang (in phase) oder Durchgang (in transitu) von der Sünde zur Gnade.³³

Diesen ständigen Übergang und dieses Austreiben der Sünde beschreibt Luther gern mit dem Bild des Mehls und des Sauerteigs. Der Sauerteig ist der »verborgene Christus«, der »die uns geschenkte Gnade in dem Geist des Glaubens« ist. Wie aber der Sauerteig den ganzen Brotteig nicht auf einmal durchsäuert, so durchwirkt die eingegossene Gnade nicht sofort den ganzen Körper. Sie durchsäuert allmählich den ganzen Menschen und macht ihn mit sich selbst gleich (sibique similem reddit). Dieses Sich-selbst-gleich machen bedeutet gerade, daß der Christ nach dem Bild Christi umgestaltet wird. Die Umgestaltung aber bleibt in diesem Leben unvollständig und erreicht erst im zukünftigen Leben den Status der Vollkommenheit. Dieser Gedankenkreis bildet den Rahmen für das Verständnis, in dem Luther seine Sicht von »Bildung« entfaltet.³⁴

Die biblische Grundlage dieses Begriffs ist u. a. G 4, 19: »Meine lieben Kinder, die ich abermals unter Wehen gebäre, bis Christus in euch Gestalt gewinne!«³⁵ Wichtig ist auch 2 K 3, 18. Die Lutherbibel (1545) übersetzt diese Stelle so: »Nu aber spiegelt sich in vns allen des HERN klarheit / mit auffgedecktem Angesichte / vnd wir werden verkleret in dasselbige Bilde / von einer klarheit zu der andern / als vom Geist des HERN.«³⁶

33 WA 2, 414, 12-15: »Est ergo peccatum ibi verissime, nisi quod non imputatur, eo quod ceptum est expelli. Ideo reatus quidem solutus est, ipsum autem manet, donec et ipsum expellatur. Sumus enim in phase, id est transitu, de peccato ad gratiam.«

34 WA 2, 414, 33 - 415, 6: »Sat nunc est, farinam esse nos homines, fermentum absconditum Christum, gratiam nobis largitam in spiritu fidei. Sed sicut fermentum non subito fermentat conspersionem totam, ita gratia infusa non mox diffunditur per totum corpus, sed paulatim totum hominem fermentat sibique similem reddit. Quare peccatum ibi reliquum est, sed, quia ceptum expurgari, non imputatur expurgatori: hoc es enim, in baptismo omnia peccata remitti, non imputari scilicet, non autem penitus evacuari. Error ergo est et humana sunt commenta, quod peccatum quo ad formale suum tollitur: formale autem appellant privationem gratiae, materiale ipsum fomitem vel habitum. Reatus tantum tollitur: formale autem tantum manet quantum materiale, hoc est privatio gratiae tanta ibi est, quanta est concupiscentia reliqua. Oportet enim in locum concupiscentiae succedere charitatem, quae non est, ubi concupiscentia est.«

35 Vulgata: »donec Christus formetur in vobis«.

36 D. Martin LUTHER: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545: letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe/ hrsg. von Hans Volz unter Mitarb. von Heinz Blanke; Textredaktion Friedrich Kur. Bd. 2. M 1972, 2330; Vulgata: »in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu«.

Zunächst ist klar, daß diese »Bildung« bei Luther keine kontinuierliche Entwicklung des Menschen bedeutet, in der er sich nach seiner eigenen Wesensform entfalten würde. Das neue Leben ist kein Leben des Christen selbst, wenn es auch *in* ihm ist, sondern Christi Leben, der im Christen lebt. Das Ich des Christen lebt nicht mehr selbst, sondern Christus lebt in ihm. Die eigene Form des Menschen muß zerstört werden, damit Christus in ihm geformt bzw. gebildet werden kann.³⁷

Mit dem oben Gesagten hängt engstens zusammen, daß das Umgestaltet-Werden nach dem Bild Christi für den alten Menschen Leiden (*passio*) bedeutet und passiv erlitten wird. Unter diesem Aspekt der »Bildung« ist das neue Leben *passiva vita purissima*. Der Christ muß dem Bild und dem Exempel Christi gleichförmig werden, der selbst mit dem aktiven Leben begonnen hat, aber mit dem Leiden zur Vollendung kam. Alle glänzenden Werke Christi wurden zunichte gemacht. Er wurde nicht nur vor den Menschen als Verbrecher betrachtet, sondern er war auch von Gott verlassen. Der Christ muß das gleiche Schicksal erleiden. Alle Gaben Gottes, besonders die guten Werke, werden von ihm genommen, damit nur die reine Hoffnung auf den reinen Gott (*spes purissima in purissimum deum*) übrigbleibt.³⁸

Bildung bedeutet aber nicht nur Partizipation an der menschlichen Natur Christi und an seinem Sterben. Sie bedeutet auch nicht nur das Sterben des eigenen alten Ichs in der Gleichförmigkeit mit Christus. Sie bedeutet vor allem aber auch gerade das Auferstehen mit Christus und die Teilhabe an seiner göttlichen Person. Luther sagt, daß die Wohltat des Kreuzes, die uns selbst und alles, was uns gehört, tötet, darin besteht, daß wir der göttlichen Natur teilhaftig gemacht werden.³⁹

37 WA 2, 548, 26-29: »..., sed ›formetur Christus in vobis‹, quia vita Christiani non est ipsius sed Christi in eo viventis, ut supra ij. Vivo iam non ego, vivit vero in me Christus. Nos oportet destrui et difformari, ut Christus formetur et solus sit in nobis.« Schon dieser Gedanke steht im Widerspruch zum humanistischen Bildungsideal.

38 AWA 2, 303, 5-13: »Sola vero passiva vita purissima est, ideo et spem et gloriam operatur, atque in hoc oportet nos conformari imagini et exemplo Christi regis et ducis nostri, qui per activam quidem vitam incepit, sed per passionem consummatus est, omnibus scilicet operibus eius tam multis tam magnificis adeo in nihilum redactis, ut non solum coram hominibus sit ›cum iniquis reputatus‹, sed et a deo derelictus. Adeo scilicet omnia a nobis auferenda sunt, ut nec optima dei dona, id est, ipsa merita, reliqua sint, in quibus fidamus, ut sit spes purissima in purissimum deum; ...«

39 WA 5, 445, 36-38: »Id enim facit beneficium Crucis mortificans nos et nostra omnia, ut consortes efficiamur divinae naturae, ut ij. Petri i. dicitur.«

Luther ist der Auffassung, daß der Christ im Glauben eine mit der Person Christi analoge Konstitution bekommt. Der Glaube trägt das Herz des Menschen von sich weg und bringt es hin zu Gott, so daß aus dem Herz und aus Gott ein Geist wird. Damit ist die göttliche Gerechtigkeit selbst, die Christus ist, gewissermaßen die Gerechtigkeit des Herzens. Die Gerechtigkeit Gottes und das Herz werden vereinigt, so wie in Christus die Menschheit per unionem mit der göttlichen Natur zu einer Person gemacht worden ist.⁴⁰

Es muß hervorgehoben werden, daß der Gedanke, demzufolge Christus Gunst Gottes (favor Dei), das heißt Vergebung der Sünden und Aufhebung des Zornes Gottes ist, nicht gegen den Partizipationsgedanken (Gabe Gottes, donum; Umgestaltung nach dem Bild Christi, conformis Christo fieri) ausgespielt werden kann. Ganz im Gegenteil: favor bzw. Vergebung und donum bzw. die Gegenwart Christi im Glauben gehören engstens zusammen. Luther begründet diese Zusammengehörigkeit folgendermaßen: Gottes Gunst ruht auf Christus. Christus wohnt als Gabe Gottes im Herzen des Christen. Darum liegt die Gunst Gottes auf dem Christen. Je »tiefer« Christus im Herzen des Christen wohnt, desto tiefer steht der Christ in der Gunst Gottes. Im folgendem Luthertext werden »Gunst Gottes« (Wohlgefallen) und »Gabe Gottes« (Gegenwart Christi, Vergöttlichung) als eine eindrucksvolle Ganzheit dargestellt:

»Also sihestu, das Got mit diesen worten Christum ynn sich zeucht und sich ynn Christum mit dem, das seyn wolgefallen sey ynn allem, was Christus thut, und widerumb mit den selbigen worten beyde sich selbs und Christum seynen lieben son ausschüttet uber uns und sich ynn uns geust und uns ynn sich zeucht, das er gantz und gar vermenschet wird und wyr gantz und gar vergottet werden. Wie so? Also, weyl Gott spricht, Es gefalle yhm wol, was Christus ist und thut. So furen dich die wort dahyn, das du Gotts wolgefallen und seyn gantz hertz ynn Christo sihest ynn allen seynen worten und wercken, und widerumb Christum sihest, ym hertzen und wolgefallen Gottes, und sind die beyde ynn eynander auffz aller tieffest und hohest, und kan dyr des keyns feylen, weyl Gott nicht liegen kan. Weytter, weyl denn Christus das liebe und angenehme kind ynn solchem wolgefallen und ym hertzen Gottes gefasset mit all seym reden und thun deyn ist und dyr damit dienet, wie er selbst sagt, So bistu gewislich auch ynn dem selbigen wolgefallen und eben so tieff ym hertzen Gotts als Christus und widerumb Gotts wolgefallen und

40 WA 57 III, 187, 16 - 188, 3: »..., quod male exponitur de iusticia Dei, qua ipse iustus est, nisi sic intelligeretur, quia fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic 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.« . Zur genauere Analyse dieser Stelle siehe Peura: AaO, 227.

hertz eben so tieff ynn dyr, als ynn Christo, das nu du und Gott sampt seynem lieben sone ynn dyr gantz und gar ist, un du gantz und gar ynn yhm bist, und alles mit eynder eynding ist, Gott, Christus und du.«⁴¹

Wegen der unio werden der Christ und Christus von Luther mit parallelen Eigenschaften geschildert. Er beschreibt ihre analoge Konstitution z. B. auf folgende Weise. Erstens: Christus wird dauernd in Ewigkeit vom Vater als wahrer Gott geboren. Gleichfalls werden Christen im Glauben als »Gottes Kinder und Götter, Herren und Könige« geboren. »Ja durch den glauben werden wyr Goetter und teylhafftig Goettlicher natur und namen ...« Zweitens: Aus reiner Liebe ist Christus »herausgebrochen« und an die Stelle des elendigen Menschen getreten. Ebenfalls muß ein Christ, der im Glauben der göttlichen Natur teilhaftig ist, in der Liebe an die Stelle des Nächsten treten und »den Allerärmsten gleich« werden. Drittens: Christus hat durch seine Liebestat nicht seine Gottheit verdient. Er ist Gott schon vor seiner Fleischwerdung. Ebenfalls ist der Christ, schon bevor er aus reiner Liebe an die Stelle des Nächsten tritt, im Glauben allein »fromm [gerechtfertigt], ohne Sünde, lebendig und selig«, weil er durch Christus an Gott partizipiert.⁴²

Das Teilhaftig-Werden bzw. das Gleichförmig-Werden mit dem Bild Christi geschieht im Glauben und in der Liebe. Im Glauben hat der Christ Anteil an Gott

⁴¹ WA 20, 229, 28 - 230, 10.

⁴² WA 17 II, 74, 25 - 75, 11: »Das ists, das ich nũ oft gesagt habe, Wie der glaube mach uns zu herren, die liebe zu knechten, ia durch den glauben werden wyr Götter und teylhafftig Göttlicher natur und namen, wie psal. 81. spricht: ›ich hab gesagt, yhr seyt Götter und allesamt kinder des aller hõhisten.‹ Aber durch die liebe werden wyr den aller ermisten gleich. Nach dem glauben durffen wir nichts und haben volle genũge. Nach der liebe dienen wyr ydermann. Durch den glauben empfahe wyr güter von oben von Gott. Durch die liebe lassen wyr sie aus von unten zum nehisten. Gleich wie Christus nach der Gottheyt nichts bedörfte, aber nach der menscheit yderman dienete, der sein bedörfte.

Davon haben wyr oft genug gesagt, das wyr auch also durch den glauben müssen Gottis kinder und götter, herrn und koenige geporn werden, gleich wie Christus ynn ewigkeyt vom Vater eyner warer Gott geporn wird. Und wiederumb durch liebe eraus brechen, dem nehisten mit wolthat helffen, gleich wie Christus mensch worden ist, uns allen zu helffen. Und gleich wie Christus nicht durch werck zuvor verdient odder durch seyn mensch werden erworben hatt, daß er Gott ist, Sondern hatt dasselbig von der gepurt on alle werck und zuvor, ehe er mensch ward. Also haben wyr auch die kindschafft gottis, das uns sund vergeben werden, tod un hell nicht schaden, nicht durch werck odder liebe verdient, sondern on werck und fur der liebe durch den glauben ym Euangelio aus gnaden empfangen. Un wie Christus allererst nach dem er ewig Gott ist, mensch worden ist, uns zu dienen, So thũn wyr auch gutt und lieben den nechsten hernach, wenn wyr schon zuvor durch den glauben frum, on sunde, lebendig, selig und Gottis kinder sind.«

und seiner Liebe. Diese Teilhabe an Gott und seiner Liebe entspricht der göttlichen Natur Christi. In der Liebe wiederum gibt der Christ sich selbst seinem Nächsten. Dieses in der Liebe »sich an Stelle des Nächsten Setzen« entspricht der menschlichen Natur Christi, in der Gott an die Stelle des Menschen trat. Die Zusammenfassung des »Tractatus de libertate christiana« drückt diesen Gedanken prägnant aus: Der Christ lebt nicht mehr in sich selbst, sondern in Gott und in seinem Nächsten. Im Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, bleibt aber doch immer in Gott und in seiner Liebe. Es ist wichtig, daß nach Luther der Christ sowohl im Glauben als auch in der Liebe ständig »in Gott und göttlicher Liebe« bleibt. Er geht also in der Liebe, in der er sich seinem Nächsten zuwendet, nicht weg von Gott. Die Liebe ist »göttliche Liebe«, das heißt eine göttliche Eigenschaft, an der der Christ im Glauben teilhat.

»Auß dem allenn folget der beschluß / das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Cristo vnd seynem nehstenn / ynn Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe / durch den glauben feret er vber sich yn gott / auß gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe.«⁴³

Das Gebildet-Werden nach dem Bild Christi bedeutet also, daß der Christ gleichförmig (*conformis*) mit Christus wird. Er ist der in *nihilum redactus* und wird immer wieder aufs neue in dieser Weise zerstört. Er wird aber zugleich im Glauben gleichförmig mit der göttlichen Natur Christi. Er wird der *forma Dei* teilhaftig,⁴⁴ das heißt er hat die Seinswirklichkeit Gottes in seinem inneren Menschen, weil Christus in seinem Glauben anwesend ist. Dem Christen werden Eigenschaften bzw. die Namen Gottes geschenkt, wie das neue Licht der Vernunft (*lumen intellectus*) und der neue Wille, das heißt die Liebe, die Gott selbst *ist*. Er hat die göttlichen Eigenschaften, die Christus hat, freilich aber erst anfänglich.⁴⁵

43 WA 7, 38, 6-10 ≙ StA 2, 305, 12-16. – Derselbe Grundgedanke wird eingehender behandelt in einer anderen Stelle im »Tractatus de libertate christiana«. Der Glaube bedeutet Partizipation an der Form Gottes, das heißt an der Fülle seiner »Güter«, die Liebe wiederum Partizipation an der Form des Nächsten, das heißt an seiner Armut, siehe oben Anm. 32 und die Fortsetzung WA 7, 65, 32-36 ≙ StA 2, 298, 1-6: »Et quanquam sic liber est ab omnibus operibus debet tamen rursus se exinanire hac libertate, formam serui accipere, in similitudinem hominum fieri, et habitu inueniri vt homo, et seruire, adiuuare et omnimodo cum proximo suo agere, sicut videt secum actum et agi a deo per Christum, et hoc ipsum gratis, nulloque respectu, nisi diuini placiti, et ita cogitare.«

44 Siehe StA 2, 296, 35-37 oben Anm. 32.

45 WA 4, 401, 24-33: »Sed vigilantissimum verbum posuit, quando »participatio eius« dixit. Quia in hac vita ... nunquam habet aliquis sanctorum totum Christum, sed quilibet partem eius, etiam perfectissimi. ... Quo circa qui sapiunt, semper se nihil habere putant et nondum

Der Christ wird aber auch gleich-förmig mit der menschlichen Natur Christi in dem Sinne, daß er Leib und Seele und alles, was ihm gehört, in den Dienst an seinem Nächsten stellen muß. Er muß sich an die Stelle seines Nächsten setzen und dessen Sünde, dessen Not und dessen Bedürfnis auf sich nehmen als wären sie seine eigenen.

Der geistliche Bildungsgedanke Luthers als Sich-Bilden-Christi im Gläubigen kulminiert in der Idee, daß der Christ im Glauben und in der Liebe in gewisser Weise »Christus des Nächsten« wird. So sind wir schon inmitten des geistlichen communio-Gedankens, wie Luther ihn ausbildet.

IV Nervus totius christianae religionis: Gemeinschaft (communio) als gegenseitiges »Sich-an-Stelle-des-anderen-Setzen« in der Liebe

Wie oben dargestellt wurde, bildet sich Christus Luther zufolge so im Christen, daß dieser in gewisser Weise zum Christus des Nächsten, »Christus quidam proximi«, wird. Der Ausdruck »Christus des Nächsten« ist natürlich nur eine Bezeichnung für die Christus-Partizipation im Glauben und in der Liebe, aber er ist ein sehr treffender Ausdruck. Gerade weil der Christ im Glauben »überschwenglich reich« an den göttlichen Namen bzw. Eigenschaften Christi, vor allem an der Liebe, teilhat, kann er mit diesen göttlichen »Gütern« sozusagen zu einem »Christus« für seinen Nächsten werden.⁴⁶

Der Gedankenkreis Luthers, daß der Christ im Glauben in gewisser Weise ein Christus des Nächsten ist, kann als Ausgangspunkt für die Beschreibung seines communio-Verständnisses dienen. Jeder Christ wird umsonst und aus reiner Liebe zum »Christus« für seinen Nächsten. Dies bleibt jedoch kein einseitiges Geschehen, sondern weitet sich so aus, daß die Christen gegenseitig »Christusse« füreinander werden. So entsteht die christliche Gemeinschaft, in der »Christus der Gleiche in allen« ist.⁴⁷

apprehendisse, sed currunt et festinant ac semper de novo incipiunt, etiam cum consumma-verint, ut apprehendant, obliviscentes posteriora et in anteriora extendentes seipsos.«

46 WA 7, 66, 3-6 ≙ StA 2, 298, 12-16 »Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese prae-buit mihi, nihil facturum in hac vita, nisi quod videro proximo meo necessarium, commodum et salutare fore, quandoquidem per fidem omnium bonorum in Christo abundans sum.«

47 WA 7, 66, 25-28 ≙ StA 2, 298, 35-38: »..., ideo sicut pater coelestis nobis in Christo, gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius, proximo nostro auxiliari, et unusquisque alteri, Christus quidam fieri, vt simus mutuum Christi, et Christus idem in omnibus, hoc est vere Christiani.«

Der Grund und der Ursprung dieser communio ist Christus selbst, an dem die Christen im Glauben real partizipieren. Alle Christen haben an demselben einen Christus teil und werden mit ihm vereinigt. Gleichzeitig entsteht dadurch auch eine reale Vereinigung der Christen untereinander, die sich aus der Partizipation an Christus als Folge ergibt.⁴⁸ Alle Christen haben damit dasselbe Haupt und sind Glieder desselben Leibes. Diese Gemeinschaft der Christen mit Christus und untereinander entsteht durch Wort und Sakrament.

Während der Grund und der Ursprung dieser communio in der Teilhabe an Christus besteht, verwirklicht sie sich durch den Tausch zwischen Christus und dem Christen einerseits und durch den Tausch zwischen dem Christen und seinem Nächsten andererseits. Christus gibt alle seine »Güter« (bona) dem Gläubigen und nimmt die »Ungüter« (mala), das heißt Sünde, Schwäche, Tod und Hölle des Gläubigen auf sich. Der Gläubige wiederum gibt seinem Nächsten die Güter, die er von Gott bekommen hat, und nimmt die Not, die Sünde und die Hölle des Nächsten auf sich. Wie Christus die Lasten der Christen trägt, so tragen die Christen gegenseitig ihre Lasten.

Die Christen haben alles miteinander gemeinsam. Luther beschreibt diese Gemeinsamkeit anschaulich: Ich teile dieselbe Schwachheit, denselben Unverstand, dasselbe Gebrechen und dieselbe Armut mit dir. Wenn du nackt bist, bin ich auch nackt bis du bekleidet bist. Wenn du Hunger oder Durst hast, bin ich auch hungrig und durstig. Wenn ich fröhlich oder tapfer bin, gehe ich zu dir in deiner Traurigkeit und Schwachheit und höre nicht auf, ehe ich dich mir ähnlich mache. So ist meine Freude deine Freude und umgekehrt deine Traurigkeit meine Traurigkeit. »..., was einer hat, das hat der ander auch, denn keiner lesst den andern nott leiden, ...«⁴⁹

⁴⁸ WA 4, 401, 18-22: »Et ne quis non intelligat, quo modo dixi, quod Christus est nostrum idipsum, in quo omnes participamus, quod si participamus, eo ipso assotiamur omnes simul, id est in unum, ei id est Christo. Hec enim assotatio omnium fit per participationem eius. Quia dixi, quod istud idipsum causa est unionis, concordie, assotiationis, amicitie etc.«

⁴⁹ WA 30 I, 26, 29 - 27, 21: »Sic christiani sollen zusammen werden ein einiger, rechter, geistlicher leib, ut unum caput Christum habeant et invicem membra sint. Sic eandem fidem, doctrinam, Sacramenta habeo tecum. Item habeo eandem infirmitatem, unverstand, gebrechen, armut etc. tecum. Ideo si tu nudus es: et ego, hoc est: non quiesco, nisi vestitus sis. Si tu esuris, sitis etc. Sic komen wir auch ynn einen kuchen, Et meus cibus est tuus et esuries et sitis tua est mea. Sic si es peccator, Ego quoque. Si sum laetus, fortis etc. accedo ad tuam tristitiam, infirmitatem etc. et non cesso, donec mihi similis reddaris. Sic mea laetitia et tua et econtra tua tristitia est mea. Das heißt denn ein geist und leib. Sic Christiani sollen ein gemein volck sein, Ut in Symbolo oramus: »Credo Ecclesiam Catholicam, communionem

In der *communio* setzt sich jeder Christ an Stelle des anderen. Wesentlich ist hier, daß jeder dasselbe fühlend denkt (*sapere*) wie der andere (*idipsum sapere in alterutrum secundum Ihesum Christum*). Das bedeutet keine platte gedankliche Einheitlichkeit. Ein jeder wird zwar von derselben Realität affiziert, bewegt und gebunden, aber so, daß das, was affiziert, bewegt und bindet, die Sache des anderen ist und nicht die eigene. Luther möchte das Wort »*sapere*« hier nicht im philosophischen, sondern im theologischen Sinne verstehen. Es bedeutet »*affectum esse*«, das heißt affiziert, gestimmt, geneigt zu sein. Der Schwache muß die Sache des Starken fühlend verstehen. Der Starke muß wiederum die Nöte der Schwachen annehmen, als ob sie seine eigenen wären. Die Einheit der christlichen Gemeinschaft besteht darin, dem anderen das zu tun, was man an sich selbst getan haben wollte, wenn man an der Stelle des anderen wäre.

Das »Prinzip« der Einheit ist somit die Goldene Regel, das heißt das Gesetz der göttlichen Liebe. Dieses Gesetz wird erfüllt in der von Christus geschenkten Liebe. Dieser geistliche Affekt ist die »Einheit des Geistes«, das heißt die Wirklichkeit Christi selbst, die im Glauben gegenwärtig ist und die die *communio* begründet und verwirklicht. »Einig sein« bedeutet Liebe: nicht das Seine, sondern das, was des anderen ist, zu suchen. Dieser geistliche Affekt ist *nervus totius Christianae religionis* und wird in der Partizipation an Christus durch Wort und Sakrament gegeben.⁵⁰

Sanctorum, was einer hat, das hat der ander auch, denn keiner lesst den andern nott leiden, wie wol aber einer mher denn der ander hat, so hat der, der da mher hat, deste mher auszugeben. Das ist auch bedeutet ynn dem essen. Wenn man das Sacrament isset, leiben wir Christum ynn uns und er sich ynn uns. Ich geniesse sein. Ich bin ein sunder und kom zu yhm, et quicquid mali in me est, propono ei und lasse yns essen: *suscipio ab eo fidem*, lust zur keuscheit etc. und zere davon, *quia eius thesaurus* etc. Sic lasse mich widderumb essen und trincken, das also ynn essen und trincken die *significatio* ist. Paulus Gal. 6. »Alter alterius onera portate«. *Christianorum legem audis, ut alter* etc. Quando renovati sumus per fidem, sol wir das thun. *Mundus aliter. Quisque* lesst sich tragen etc. wenn du aber ein schalck wolst sein, da gehort ein Consul zu. *Exercenda illa bonitas erga illos, qui nobis sunt noti*, die sollen wir nicht lassen mangel leiden noch am Euangelio, leib, gut und trost. Sic edimus Sacramentum leiblich et geistlich, unsern glauben zu stercken und zu erfüllen die deutung hernacher. *Illā est significatio, qua vocatur communio. Quia quando sacramentum Christi accipio, fit communio. Ego propono Christo peccatum, mortem* etc. ipse dat iusticiam et vitam eternam. Sic ad proximum dico: Si pauper es etc. gib mirs her, da hastu brod, rocke etc. Sic si es ignarus fidei etc.«

⁵⁰ WA 7, 484, 6-19: »Deus, inquit, »*autor et largitor patientiae et solacii, det vobis, quia non habetis ex vobis, idipsum sapere in alterutrum*, hoc est, ut unusquisque sentiat idem quod alter, hoc est, eisdem afficiamini, moveamini, tenamini, eadem omnibus placeant. Quo modo?

»Quia quando sacramentum Christi accipio, fit communio. Ego propono Christo peccatum, mortem etc. ipse dat iusticiam et vitam eternam. Sic ad proximum dico: si pauper es etc. gib mirs her, da hastu brod, rocke etc.«⁵¹

Luther beklagt, daß dieser Gemeinschaftsgedanke in der ganzen Welt unbekannt ist. Man weiß nicht mehr, daß der Christ seinen Namen von Christus selbst bekommt, der »nicht abwesend« ist, sondern »in uns wohnt«. Wir werden gerade darum Christen genannt, weil wir an Christus glauben, Christus in uns gegenwärtig ist und jeder gegenseitig einer für den anderen ein Christus ist.⁵²

Das gegenseitige Geben geschieht nach der Goldenen Regel, deren eine Formulierung lautet: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Setze dich an Stelle deines Nächsten bzw. identifiziere dich mit ihm, um mit Hilfe deines Verstandes und deines Affekts zu erfahren, was er von dir braucht! Diese Regel der Liebe macht aber auch das Wesen des natürlichen Gesetzes aus, das Gott in das Herz jedes Menschen gepflanzt hat. Dieses Gesetz ist die normative Grundlage sowohl der weltlich-gesellschaftlichen Gemeinschaft der Menschen als auch der christlichen Gemeinschaft in der Kirche.

V Bildung: geistlich-gesellschaftlich

Luthers Theologie der Liebe unterscheidet sich von den meisten der Theologien vor ihm – z. B. auch von der des Augustinus – und auch von Melancthons Konzeption darin, daß die ganze Wirklichkeit einer Agape-Ordnung folgt.

»Der Ausgangspunkt von Luthers sozialetischem Denken liegt in der Auffassung, daß die ganze Struktur der Wirklichkeit das Wesen Gottes, die Sich-Selbst-Gebende Liebe,

Scilicet ut infirmi sapiant ea quae firmi, rursus firmi non secus habeant infirmorum incommoda ac sua propria, ut, sicut sibi vellent fieri, si in loco infirmorum essent, ita faciant et ipsi eisdem. Hoc enim est idem sapere, non sua quaerere sed quae aliorum, ut Ephe. 5. docet. Hic enim affectus spiritualis est nervus totius Christianae religionis, sine quo subsistere nequeat, quem alibi vocat unitatem spiritus: »solliciti, inquit, »servare unitatem spiritus in vinculo pacis«. Unde »sapere« hoc loco non usu philosophico sed Christiano significat affectum esse seu, ut vulgo dicunt, habere sentimentum, videri, opinionem, inclinationem et similia, Intimum scilicet cordis illum motum in proximum vel contra proximum.«

⁵¹ WA 30 I, 27, 18-21.

⁵² WA 7, 66, 31-36 ≙ StA2, 298, 41 - 300, 3: »Sed quae proh dolor hodie in toto orbe ignota est, nec praedicatur nec quaeritur, adeo vt prorsus nostrum nomen ipsimet ignoremus, cur Christiani simus et vocemur, certe a Christo sic vocamur, non absente, sed inhabitante in nobis, idest dum credimus in eum et inuicem mutuoque sumus, alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit.«

widerspiegelt. Nichts existiert für sich, sondern es existiert, um dem anderen zu nützen, ihn zu nähren und zu erfreuen. Dieses bezieht sich auch auf die Struktur der Gesellschaft und auf ihre Ämter. Die menschlichen Gemeinschaften sollen mit der Schöpfungsordnung, das heißt mit der Ordnung der Liebe übereinstimmen. Jedes Geschöpf existiert, um mit seiner eigenen Existenz und Arbeit für irgendein konkretes Bedürfnis einzustehen, sei dieses Bedürfnis denn materiell, geistig, ästhetisch oder auch geistlich.«⁵³

Luther beschreibt die menschliche Gemeinschaft gern mit der alten Metapher des Körpers, in dem alle Glieder ihre je eigenen, spezifischen Aufgaben haben. Kein Glied existiert für sich, sondern alle dienen sich gegenseitig und dem ganzen Körper. Der Gedanke, daß eine städtische Gemeinschaft ein Körper ist, in dem alle Glieder füreinander existieren, wurde auf solche Weise neu gedeutet, daß er konsequent aufgrund des Agape-Gedankens, der Idee der voraussetzungslosen Liebe, verstanden wurde. Dieser Gedanke wurde für Luthers Gesamtkonzeption zur Grundlage der Gesellschaftsordnung.

Alle Glieder der Gesellschaft müssen ihre Aufgaben gemäß dem Gesetz der Liebe, das heißt der Goldenen Regel, erfüllen.

»Zum Wesen der öffentlichen Ämter gehört, daß ihre Inhaber in ihrer Amtsausübung nicht das eigene Wohl und die eigene Ehre suchen dürfen. Das Ausüben der Ämter ist eine Ausübung der Liebe.«⁵⁴

Privatpersonen und Amtspersonen dürfen nicht verschiedenen ethischen Prinzipien folgen. Beide sollen in ihrem Handeln der Goldenen Regel der Liebe entsprechen. In allen Bereichen der Gesellschaft bedürfen die Glieder des Körpers gewisser Kenntnisse und Fertigkeiten, um ihr Handeln zum Nutzen des Nächsten und für das Gemeinwohl auszuüben. Darum ist Bildung im Sinne von Erziehung (eruditio) für die Gesellschaft absolut notwendig. Für Luther spielt Bildung (eruditio) im gesellschaftlichen Sinne eine wichtige Rolle. Man denke nur an seine Schrift »An die Rathherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen«⁵⁵ und »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle«, 1530.⁵⁶

53 Antti RAUNIO: Luterilainen ja katolinen käsitys sosiaalisesta vastuusta (Das luth. und kath. Verständnis von der sozialen Verantwortung). Helsinki 1996, 7. Folgende Ausführungen gründen sich auf Raunios Untersuchungen. Siehe besonders Antti RAUNIO: Summe des christlichen Lebens: die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki 1993. – Helsinki, Univ., Theol. Fak., 1993 –, erscheint in den »Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz«.

54 Ebd., 9.

55 WA 15, (9) 27-53. 811 f.

56 WA 30 II, (508) 509 f. 517-588. 716; RN 124-134.

Die argumentative Grundlage der Vermahnungen Luthers an die Verantwortlichen der Gesellschaft liegt im Naturrecht, das heißt in der Goldenen Regel bzw. im Gesetz der Liebe, das für alle Menschen – gerade auch für die Christen – gilt.⁵⁷ Das natürliche Gesetz *ist* das christliche Gesetz der Liebe selbst.

Als Beispiel kann Luthers Vermahnung genannt werden, Kinder und junge Leute zu erziehen. Die Eltern werden ermahnt, nicht nur an das Ihre zu denken, sondern sich an die Stelle der Jungen zu versetzen und einzusehen, was sie brauchen. Die Regierenden werden ebenso ermahnt, die Lage der Jugend zu verstehen und damit die Verantwortung für die Zukunft der Stadt zu übernehmen. Jeder Jugendliche soll erzogen werden, daß er später sowohl aufgrund seiner Persönlichkeit als auch aufgrund seiner Kenntnisse für das gemeinsame Wohl aller arbeiten kann. Alles dies fordert das natürliche Gesetz und die Vernunft, denn der Kern dieses Gesetzes ist die Goldene Regel. Diese Regel gebietet eben, sich an die Stelle des anderen zu versetzen und seine Not und sein Bedürfnis auf sich zu nehmen. Hier zeigt sich, wie Luther das Bild der weltlichen Gemeinschaft als Zusammenspiel des Leibes und seiner Glieder anhand des agape-Gedankens interpretiert. Dies geschieht mit Hilfe einer Deutung der Goldenen Regel, die in ihr den Maßstab der göttlichen, gebenden und voraussetzungslosen Liebe sieht. Das natürliche und das geoffenbarte Gesetz sind inhaltlich *ein* Gesetz.

Das Bild von der menschlichen Gemeinschaft als eines Körpers, in dem alle Glieder in der Liebe einander dienen, ist noch nicht alles, was in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß. Der konkrete Zustand dieses Gesellschaftskörpers erweist sich nämlich als von der radikalen Sündhaftigkeit seiner Glieder bestimmt. Wenn die Menschen nicht gezwungen werden, suchen sie gerade nicht das Gemeinwohl, sondern eher ihren eigenen Vorteil. Darum bedarf die gesellschaftliche Gemeinschaft aufs dringlichste der geistlichen Bildung (*transformatio in imaginem Christi*) und der geistlichen Gemeinschaft der Liebe. Erst beide zusammen bilden die rechte menschliche *communio*. Die geistliche *communio* im Glauben und in der Liebe muß sich in der weltlich-gesellschaftlichen Gemeinschaft bilden.⁵⁸ Erst dieses gesellschaftlich-geistliche Verständnis von Bildung und Ge-

57 Auch Asheim ist der Auffassung, daß die Grundlage der Vermahnungen Luthers das natürliche Gesetz ist. Es ist jedoch stärker als bei ihm zu betonen, daß das natürliche Gesetz inhaltlich identisch ist mit der Goldenen Regel, das heißt mit dem Gesetz der Agape-Liebe.

58 WA 30 II, 554, 9-16: »So viel nu das ewige leben vbertrifft das zeitliche leben, so weit vnd hoch gehet auch das predig ampt vber weltliche ampt das ist, gleich, wie ein schatten gegen dem corper selbs, Denn weltliche herrschafft ist ein bilde, schatten vnd figur der herrschafft Christi, Denn das predig ampt, (wo es ist, wie es Gott geordnet hat.) bringt vnd gibt ewige

meinschaft rundet Luthers Sicht des Glaubens, der Bildung und der Gemeinschaft ab. Die Unterscheidung zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment ist eine Unterscheidung innerhalb dieser einen Gemeinschaft.

Der Grund für die Zusammengehörigkeit – nicht Gleichheit – der beiden Regimente liegt darin, daß das Gesetz nicht bewerkstelligen kann, was es letztlich fordert, nämlich die nur im Geist Gottes sich realisierende Agape-Liebe. Das Gesetz zwingt zwar die Menschen, Gutes zu tun, aber den Geist Christi, der die Liebe ist, kann es nicht geben. Der Geist und damit die Liebe wird im geistlichen Regiment ausgeteilt, indem die Christen durch Wort und Sakrament an Christus und in ihm an dieser schenkenden Liebe partizipieren. Darum kann Luther sagen, daß »... eyn recht Christen mensch besser ist und mehr nutz vermag denn alle menschen auff erden.«⁵⁹ Der Kontext dieses Satzes ist gerade Luthers Appell, junge Menschen eine gute christliche und weltliche Erziehung zu geben. Der Satz bedeutet darum keineswegs, daß die Christen außerhalb der weltlichen Gemeinschaft ihre Heiligung suchen sollten. Die Verwirklichung der im Glauben empfangenen Liebe geschieht eben in den konkreten und komplizierten Verhältnissen der gesellschaftlichen Gemeinschaft. Die menschliche Gemeinschaft als solche soll nach dem Bild Christi gebildet werden, das heißt, die Liebe soll das gesellschaftliche Leben durchdringen, ohne daß dabei die Regimente ihre Eigenart verlieren.

Es ist bekannt, daß die Reformatoren ein großangelegtes Programm ausarbeiteten, das Gemeindeleben zu erneuern und neu zu organisieren. Aus diesem Organisationsplan wird ersichtlich, wie die geistliche *communio* im Glauben und in der Liebe sich in der weltlich-gesellschaftlichen Gemeinschaft bilden sollte. Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen.⁶⁰

Die Reformation begann in den Städten, und die Städte bekamen auch neue reformatorische Kirchenordnungen, deren Modell die Wittenberger Ordnung vom Jahre 1522 und die Ordnung Leisnigs vom Jahre 1523 war. In diesen Ordnungen war das funktionelle und ökonomische Subjekt der sozialen Verantwortung die ganze Stadtgemeinschaft.

gerechtigkeit ewigen fride vnd ewiges leben wie S Paulus solchs hoch preiset .2. Cor 4. Aber das welltlich regiment erhelt zeitlichen vnd vergenglichen fride recht vnd leben.«

⁵⁹ WA 15, 30, 8 f.

⁶⁰ Siehe z. B. die Studien Carter LINDBERG: *Beyond charity: Reformation initiatives for the poor*. MP 1993; G[erta] SCHARFFENORTH: *Church orders of Reformation*. In: *The identity of the church and its service to the whole human being*. Bd. 1/ hrsg. von Ulrich Duchow. Geneve 1977, 732-760.

»Wenn auch die weltliche von der geistlichen Machtausübung dem reformatorischen Prinzip zufolge getrennt wurde, so blieben sie jedoch eher zwei Dimensionen desselben gemeinschaftlichen Lebens als strikt voneinander getrennte Wirklichkeiten. Die reformatorische Stadt war gedacht als *communio*, eine Gemeinschaft, deren Glieder alle im Dienste der anderen und des Gemeinwohls standen. Um diese Gemeinschaft aufrechtzuerhalten war die doppelte Gewalt, weltliche und geistliche, notwendig. Beide Gewalten zielen je auf ihre eigene Weise auf die Verwirklichung der Liebe und der Gerechtigkeit.«⁶¹

Jeder Stadtrat bekam die Aufgabe, eine gemeinsame Stadtkasse zu organisieren und zu beaufsichtigen. Diese Kasse war die äußerliche Voraussetzung für die gemeinsamen Aufgaben. Von der Kasse wurden einerseits die administrativen Kosten, andererseits die Hilfe für die Notleidenden bezahlt. Unter den Notleidenden wurden z. B. Kranken, Witwen, Waisen, armen Studenten, kranken Fremdlingen, Gefangenen, zum Tode Verurteilten usw. geholfen.

Die Gemeindeordnungen der Reformationszeit stellen einen imponierenden Versuch dar, eine auf die Goldene Regel und auf die Agape-Liebe sich gründende *communio* zu verwirklichen. Gerta Scharffenorth (* 1912) schreibt über die Bedeutung dieses Versuchs:

»The church orders testify to the significance of Luther's critical and constructive contributions to the economic field with regard to the legal and social form of the church. Due to the neglect of this part of his proclamation, there was a lack of criteria for action in the 19th century to meet the processes of pauperization and proletarianization that resulted from industrialization. This, at the same time, is one of the reasons for the inability of the church to recognize diakonia arising from the social misery as an ecclesiological activity.«⁶²

Vielleicht liegt die Ursache dafür, daß der reformatorische *communio*-Gedanke vergessen wurde, in der Tatsache, daß die einseitig forensische Rechtfertigungslehre des Luthertums Luthers eigene, sich auf die Christus-*communio* gründende Rechtfertigungslehre verdrängte. Die Stellung des für Luther so zentralen Gedankens der Gegenwart Christi im Glauben wurde im christlichen Heilsverständnis problematisch und unsicher. Infolgedessen wurde auch das Verhältnis zwischen Glaube und Liebe unklar, und das Verständnis der geistlichen und gesellschaftlichen Gemeinschaft als Gemeinschaft der Liebe geriet in Vergessenheit.

61 Raunio: AaO, 12.

62 Scharffenorth: AaO, 757.