

Die finnische Lutherforschung seit 1979

Von Juhani Forsberg

Seit der Einführung der Reformation in Schweden 1527 durch König Gustav I. Wasa (1496, 1497-1560), die durch Mikael Agricola (um 1509-1557) auch den finnischen Teil des schwedischen Reiches betraf, kamen Person und Werk Martin Luthers eine zentrale Bedeutung für die Geistesgeschichte und das kirchliche Leben Finnlands zu. Anfänglich geschah das durch die Übersetzung der Werke Luthers ins Finnische und erst später auch in Form wissenschaftlicher Untersuchungen. Bis heute werden Luthers Werke immer wieder ins Finnische übersetzt und veröffentlicht, z. B. wurde im Jahre 2000 der Kleine Katechismus mit einem modernen Kommentar in über 2 Millionen Exemplaren an jeden finnischen Haushalt verteilt. Die moderne wissenschaftliche Arbeit an Luther begann relativ spät gegen Ende des 19. Jahrhunderts und wurde mit wechselnder Intensität bis heute fortgesetzt.

Über frühere Phasen der finnischen Lutherforschung wurde schon mehrmals in deutscher Sprache berichtet.¹ Dieser Artikel wiederholt das bereits Gesagte nicht noch einmal, sondern konzentriert sich auf die letzte Phase, als deren Anfangspunkt das Jahr 1979 gelten kann, wie weiter unten begründet wird. Die meisten der hier vorzustellenden Arbeiten sind wissenschaftliche Monographien; der zur Verfügung stehende Raum läßt es leider nicht zu, an sich beachtenswerte Zeitschriftenartikel oder Sammelwerke einzubeziehen.² Auch die mehr allgemeinverständli-

1 Siehe besonders LUTHER IN FINNLAND: der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung/ hrsg. von Miikka Ruokanen. 2., durchges. Aufl. Helsinki 1986. 218 S.; Eeva MARTIKAINEN: Die finnische Lutherforschung seit 1934. ThR 53 (1988), 371-387.

2 Die bedeutendsten Sammelwerke, in denen finnische und internationale Lutherforscher ihre Referate gemeinsam veröffentlicht haben, sind: THESAURUS LUTHERI: auf

che und oft erbauliche Lutherliteratur, die allerdings relativ häufig auf gründlichen Lutherstudien basiert, muß ebenfalls unberücksichtigt bleiben. Die ausgewählten Werke sollen möglichst neutral und objektiv besprochen werden, obwohl der Autor dieses Artikels selbst an der neuesten Phase der finnischen Lutherforschung beteiligt ist und daher wohl weiß, daß diese Tatsache natürlich in den folgenden Ausführungen eine Rolle spielt. Die internationale wissenschaftliche Bewertung der finnischen Lutherforschung kann nur ausnahmsweise einbezogen werden.³

der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung; Referate des Luther-Symposiums in Finnland, 11.-12. November 1986/ hrsg. von Tuomo Mannermaa; Anja Ghiselli; Simo Peura. Helsinki 1987. 327 S.; LUTHER UND THEOSIS: Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie; Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3. - 2. 4. 1989/ hrsg. von Simo Peura; Antti Raunio. Helsinki; Erlangen 1990. 232 S.; LUTHER UND ONTOLOGIE: das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers; Referate der Fachtagung des Instituts für Systematische Theologie der Universität Helsinki in Zsarb. mit der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 1.-5. 4. 1992/ hrsg. von Anja Ghiselli; Kari Kopperi; Rainer Vinke. Helsinki; Erlangen 1993. 185 S.; UNION WITH CHRIST: the new Finnish interpretation of Luther/ hrsg. von Carl E. Braaten and Robert W. Jenson. Grand Rapids, MI; Cambridge 1998. IX, 182 S.: Ill.

Seit 1991 das »Nordische Forum für das Studium von Luther und lutherischer Theologie« regelmäßig zusammenkommt, hat es seine Tagungsreferate in folgenden Sammelbänden veröffentlicht: NORDISKT FORUM FÖR STUDIET AV LUTHER OCH LUTHERSK TEOLOGI 1/ hrsg. von Tuomo Mannermaa; Petri Järveläinen; Kari Kopperi. Helsinki 1993. 103 S.; WIDERSPRUCH: Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam/ hrsg. von Kari Kopperi. Helsinki 1997. 116 S.; LUTHER BETWEEN PRESENT AND PAST: studies in Luther and Lutheranism/ hrsg. von Ulrik Nissen; Anna Vind; Bo Holm; Olli-Pekka Vainio. Helsinki 2004. 253 S.

Siehe auch die Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg und des Martin-Luther-Bundes Erlangen: LUTHER UND DIE TRINITARISCHE TRADITION: ökumenische und trinitarische Perspektiven/ hrsg. von Joachim Heubach. Ratzeburg; Erlangen 1994. 223 S.; DER HEILIGE GEIST: ökumenische und reformatorische Untersuchungen; Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Zsarb. mit dem Institut für Systematische Theologie der Universität Helsinki und dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg ... 30. 11. - 4. 12. 1994 in Neuendettelsau/ hrsg. von Joachim Heubach. Erlangen 1996. 263 S.

- 3 Ein ausführliches Verzeichnis über die neueste finnische Lutherforschung mit Hinweisen auf Rezensionen auch aus dem internationalen Bereich ist im Internet auf der

Die wichtigsten vorerst nur auf finnisch erschienenen Monographien werden etwas ausführlicher behandelt, weil die internationale Leserschaft in diesen Fällen nur selten über die Möglichkeit verfügt, durch selbständige Lektüre sich eingehender mit diesen Untersuchungen bekannt zu machen.

Um die Jahreswende 1973/74 fand in Bangkok, Thailand, eine Konferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema »Heil heute« (»Salvation today«) statt. Das Heil wurde auf dieser Konferenz völlig einseitig als sozialetisches Phänomen betrachtet, was von der Seite der russischen orthodoxen Kirche, aber davon unabhängig auch in der Evang.-Luth. Kirche Finnlands auf scharfe Kritik stieß. Das Thema »Heil« wurde dann auch in der bilateralen Dialogrunde der beiden Kirchen 1974 behandelt, und dabei wurde auch die Kritik an den Einseitigkeiten der Bangkokener Konferenz gemeinsam formuliert. Das Thema »Heil« fand in der nächsten Dialogrunde der beiden Kirchen 1977 in Kiew eine noch gründlichere Behandlung. Die Vorbereitungen der Evang.-Luth. Kirche Finnlands stellten sich besonders der grundsätzlichen Frage: Was lehren das lutherische Bekenntnis und besonders Martin Luther vom Heil? Was ist unsere genuine Auffassung, die wir in das Gespräch mit unserem orthodoxen Partner einbringen können? In Kiew hielt Tuomo *Mannermaa* (* 1937) ein Referat, in dem er das Verhältnis zwischen der lutherischen Rechtfertigungslehre und der patristisch-orthodoxen Vergottungslehre (theosis) thematisierte. Aufgrund einer gründlichen Untersuchung der Texte Luthers kam Mannermaa zu dem Ergebnis, daß die Rechtfertigungslehre Luthers nicht in einem »diametralen Gegensatz« zur orthodoxen Vergottungslehre steht, wie einige der bedeutendsten protestantischen Gelehrten – Albrecht Ritschl (1822-1889) und Adolf von Harnack (1851-1930) – im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts behauptet haben. Es bestehen zwischen beiden Lehren trotz gewisser terminologischer aber auch inhaltlicher

Homepage von Prof. Risto Saarinen (Universität Helsinki) zu finden: www.helsinki.fi, und dort »Finnish Luther Studies Website«. Eine Zusammenfassung der internationalen Rezeption und Kritik der finnischen Lutherforschung bietet Risto SAARINEN: Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung. In: Luther und Ontologie, 167-182.

Unterschiede immerhin inhaltliche und sogar terminologische Ähnlichkeiten. Es lassen sich also zwischen beiden Lehren Annäherungen (Konvergenzen) finden, was bedeutet, daß sie sich nicht ausschließen, auch wenn sie nicht vollkommen identisch sind. Etwas später erweiterte Mannermaa seinen Vortrag zu einer detaillierteren und breiter dokumentierten Untersuchung, für deren Titel er ein Zitat aus Luthers Großem Galaterbriefkommentar verwendete: »In ipsa fide Christus adest«.⁴ Mit dieser Studie wandte Mannermaa sich von anderen Forschungsthemen ab und Luther zu. Es sei hier nochmals hervorgehoben, daß dem Dialog mit der Orthodoxie nur eine katalysatorische Rolle für die Untersuchungsergebnisse von Mannermaa und später von seinen Schülern zukam. Deshalb ist es unangebracht, dem Gespräch mit der Orthodoxie eine inhaltlich prägende Bedeutung für die Interpretation der Theologie Luthers zuzuschreiben. Risto Saarinen hat das folgendermaßen zusammengefaßt: »Die finnische Lutherforschung erhebt erstens den Anspruch, den historischen Luther interpretieren zu wollen – ungeachtet dessen, ob das so gezeichnete Lutherbild für die Ökumene bzw. für die heutige Welt Relevanz hat oder nicht.«⁵

Die Hauptergebnisse von Mannermaas Untersuchungen liegen besonders in zwei Themenbereichen: 1) in der Rechtfertigungslehre und 2) in der Beziehung zwischen Glaube und Liebe. Das wichtigste Ergebnis seiner Untersuchungen ist, daß Luther in seiner Rechtfertigungslehre deutlich von Melanchthon und von den Vätern der Konkordienformel dadurch abweicht, daß bei ihm die zentralen Aussagen eben in den Formulierungen »in ipsa fide Christus adest« (Christus ist im Glauben

4 Das Buch erschien finnisch 1979 und deutsch im Sammelband TUOMO MANNERMAA: Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung; zum ökumenischen Dialog. Hannover 1989. 200 S., worin auch die unten erwähnte und etwas spätere Studie »Zwei Arten der Liebe: Einführung in Luthers Glaubenswelt« mit zwei weiteren Artikeln deutsch veröffentlicht ist. Das Buch »In ipsa fide Christus adest« ist unlängst auch in einer amerikanischen Edition erschienen: TUOMO MANNERMAA: Christ present in faith: Luthers view of justification/ hrsg. von Kirsi Stjerna. Minneapolis 2005. 158 S. Im Vorwort hat die Editorin dargestellt, was Mannermaa mit dem »Real-Ontischen« meint und wie es nicht mißinterpretiert werden darf.

5 Saarinen: Die Teilhabe an Gott ..., 170.



Tuomo Mannermaa, Professor für Systematische Theologie an der Universität Helsinki
von 1976 bis 2000

selbst gegenwärtig) und »fides est creatrix divinitatis« (Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit), natürlich nicht in sua substantia, sondern in uns, zu finden sind. Damit wird ein anderer Ansatz für das Verständnis der Rechtfertigung bezeichnet als bei Melanchthon und in der Konkordienformel, die das Forensische und das Juridische (in foro coeli; imputare) in den Vordergrund stellen und die Einwohnung Christi »in uns« erst als Folge der imputativen Rechtfertigung bezeichnen. Bedeutsam für die geltende Rechtfertigungslehre des lutherischen Bekenntnisses ist, daß die Konkordienformel, die eigentlich keine eigene Rechtfertigungslehre in extenso entwickelt, sondern lediglich die falschen Lehren ausschließt, als autoritative Quelle für die lutherischen Rechtfertigungslehre den Großen Galaterbriefkommentar Luthers erwähnt, wo gerade die oben erwähnten Schlüsselsätze zu finden sind. Nachdem Luthers Schüler Andreas Osiander d. Ä. (1498-1552) an der Rechtfertigungslehre Melanchthons mit gewissem Recht kritisierte, sie gebe die Lehre Luthers nicht korrekt wieder – obwohl er selbst seinerseits in eine christologische Engführung geriet –, wurde die Aussage über die Einwohnung Christi im Glauben als *die* zentrale Aussage der Rechtfertigungslehre für die lutherische Bekenntnis-tradition zweifelhaft.

In seiner folgenden Studie »Zwei Arten der Liebe: Einführung in Luthers Glaubenswelt« zeigt Mannerman erstens, wie Luthers Auslegung der Liebe von den scholastischen Konzepten abweicht. Nach den mittelalterlichen Theorien bildet die Liebe eine »vereinigende Kraft« (vis unitiva) und richtet sich auf das Gute und Wertvolle, während nach Luther sich die Liebe Gottes auf das richtet, was »nichts« ist. Die Liebe schafft aus ihrem Objekt, das »nichts« ist, etwas, was gut und schön ist. In dieser These aus der Heidelberger Disputation, die in verschiedenen Varianten im Schrifttum Luthers begegnet, besteht der Kern der Auslegung von Luthers Theologie der Liebe bei Mannerman.

Mannerman gelangt auch zu dem Ergebnis, daß das großangelegte Konzept von Anders Nygren (1890-1978), in dem er die ganze Theologiegeschichte – einschließlich Luthers – in die Gegensätzlichkeit der zwei Arten der Liebe, Eros und Agape, einzugliedern versucht, nicht angemessen auf die Theologie Luthers angewendet werden kann. Dadurch wird Luthers Position zu einseitig nur als durch den Glauben von Gott ge-

schenkte Liebe, die durch den Glaubenden als Nächstenliebe weiterfließt, interpretiert. Dabei müssen die Aussagen Luthers, in denen er von der Liebe des Menschen zu Gott spricht, entweder übergangen oder als Reste der mittelalterlichen Eros-Liebe abgewertet werden. Für Luther ist die Liebe Gottes zum Menschen allerdings *der* Grund für die Liebe des Menschen, aber die schließt sowohl den Nächsten als auch Gott ein.

Die prinzipielle Schwierigkeit des Luthertums in der Behandlung des Themas »Liebe zu Gott« liegt darin, daß die lutherische Reformation außerordentlich stark gegen die traditionelle Auffassung, der rechtfertigende Glaube sei der von der Liebe »geformte« Glaube (*fides charitate formata*), kämpfen mußte, weil dadurch der Glaube allein als nicht zureichend für die Rechtfertigung degradiert und die Liebe als eine »meritorische« Krone des Glaubens mißinterpretiert werden kann.

Mannermaa veröffentlichte in den folgenden Jahren mehrere Untersuchungen zu Luther und führte als Professor an der Theologischen Fakultät u. a. Seminare durch, in deren Rahmen Studenten ihre Examensarbeiten über Themen der Theologie Luthers schrieben. Bald danach begann die wohl intensivste Phase der akademischen finnischen Lutherforschung, in der mehrere Theologen über Themen der Theologie Luthers promovierten.⁶ Unmittelbar nach den ersten grundlegenden Untersuchungen Mannermaas begann eine fruchtbare Zusammenarbeit der finnischen Lutherforscher mit dem Institut für Europäische Geschichte, Mainz und mit der Luther-Akademie Ratzeburg. Die überwiegende Mehrzahl der finnischen Doktoranden, die sich mit Luther beschäftigten, arbeiteten als Stipendiaten in Mainz. Ihre Untersuchungen wurden neben Mannermaa von dem Direktor der Abteilung Abendländische Religionsgeschichte des Mainzer Instituts, Prof. Dr. D. Peter Manns (1924-1991) und seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Dr. Rainer Vinke (* 1944) betreut. Mannermaa und Manns hatten in gemeinsamen Begegnungen bemerkt, daß sie bei der Lektüre von Luthertexten zu ähnlichen und paralle-

⁶ Seit 1980 haben etwa zehn Doktoranden als Schüler Mannermaas über ein Thema der Theologie Luthers promoviert. Weitere Theologen, die über ein anderes Themengebiet promoviert haben, haben sich nach Abschluß ihrer Dissertation – durch wissenschaftliche Anregungen Mannermaas beeinflusst – der Lutherforschung zugewandt.

len Fragen gegenüber der früheren Lutherforschungstraditionen gekommen waren. Im folgenden werden hauptsächlich die aus dieser Forschungsgemeinschaft entstandenen Monographien in chronologischer Reihenfolge vorgestellt.

Juhani Forsberg (* 1939), Mannermaas langjähriger Assistent und Mitarbeiter, arbeitete als erster finnischer Stipendiat in Mainz – mit Unterbrechungen zwischen 1979 und 1983 – und veröffentlichte seine Untersuchung über das Abrahambild Luthers 1984.⁷ Das Thema stammte von Manns selbst, der erlaubte, seine umfangreiche Materialsammlung zum Thema zu benutzen. Die Grundaufgabe dieser Studie lag darin, die Frage zu beantworten, wie die Theologie Luthers durch seine Abrahamexegese dargestellt, gestaltet und profiliert wird. Wie benutzt Luther die Geschichte Abrahams als Paradigma für seine gesamte Theologie? Obwohl Abraham eine zentrale Figur des Alten Testaments ist, ist er für Luther vor allem ein Paradigma für das Evangelium, das heißt für die Verheißung, den Glauben, die Glaubensgerechtigkeit, die Hoffnung und die Liebe sowie für die wahre Kirche. Es stellte sich heraus, daß Luther nicht alle Aspekte des christlichen Glaubens in seiner Abrahamexegese in gleicher Ausführlichkeit behandelt, so wird das Gesetz beispielsweise nur am Rande berührt. Auffallend ist, daß dem Absconditas-Motiv eine so zentrale Stellung in Luthers Abrahamexegese zukommt, obwohl Gott mit Abraham »von Mund zu Mund« (de ore ad os) redet. Unter dem »Deus absconditus« ist hier nicht der für den Menschen unerreichbare »deus nudus« oder der »deus in sua substantia« zu verstehen, denn Luther verwendet das Absconditas-Motiv offenbarungstheologisch, also positiv. Die absconditas Dei ist notwendig gerade um der Offenbarung willen, weil der Mensch eine unverhüllte Selbstoffenbarung Gottes nicht ertragen könnte. Gott offenbart sich dem Menschen – auch Abraham, dem *pater fidei sanctissimus* – nur unter dem Gegenteil (*sub contraria specie*). Es verdient jedoch bleibende Beachtung, daß Luther das Motiv der Verborgenheit Gottes in zwei unterschiedlichen Bedeutungen verwenden kann und daß jeweils genau festgestellt werden muß, welche Bedeutung vorliegt.

7 Juhani FORSBERG: Das Abrahambild in der Theologie Luthers: *pater fidei sanctissimus*. S 1984. XII, 193 S.

Von der biblischen Textgrundlage her ist es ohne weiteres verständlich, daß das zentralste Anliegen, das Luther im Rahmen des Abrahamparadigmas behandelt, in der Rechtfertigungslehre zu finden ist. Man würde erwarten, daß er gerade in diesem Textzusammenhang den imputativen Charakter der Rechtfertigung ausführlich darstellen würde, aber das ist gerade nicht der Fall. Luther spricht in seiner Abrahamexegese von der Rechtfertigung als Neuschöpfung, von der totalen Änderung und Gerechtmachung und verwendet forensische Ausdrücke nur beiläufig. Der imputative Aspekt begegnet hauptsächlich nur, um die Nichtanrechnung der »Restsünde« auszudrücken. Obwohl das Vokabular der Genesisauslegung nicht wörtlich mit dem des Großen Galaterbriefkommentars übereinstimmt, ist die Rechtfertigungslehre in beiden Kommentaren inhaltlich identisch. Die Analyse der Abrahamexegese Luthers bestätigt damit das Hauptergebnis Mannermaas.

Die Rechtfertigung des Sünders verursacht also eine »neue Seinswirklichkeit« im Glaubenden. Diese Wirklichkeit ist aber nicht mit der Vernunft oder mit den Sinnen wahrnehmbar. Für sie gilt dasselbe wie für die Selbstoffenbarung Gottes: der Glaubende erfährt und empfindet sie nur *sub contraria specie*. Das kreuzestheologische Motiv durchdringt die ganze Abrahamexegese Luthers. Die *theologia crucis* erweist sich damit als zentraler Bestandteil der Theologie auch des alten Luther, obwohl ihre Darstellungsweise wegen der »narrativen« Exegese etwas anders erscheint als z.B. in den Thesen der Heidelberger Disputation aus dem Jahre 1518. Die Kreuzestheologie und die neue Seinswirklichkeit des Gerechtfertigten schließen einander nicht aus, sondern sie gehören untrennbar zusammen.

Eero Huovinen (* 1944), früher Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Helsinki, seit 1991 Bischof von Helsinki, hat zwei Monographien zur Theologie Luthers verfasst.⁸ Ohne direkt ein Schüler Mannermaas gewesen zu sein, hat Huovinen seine Arbeiten jedoch im wissenschaftlichen Klima der systematischen Theologie an der

8 EERO HUOVINEN: *Kuolemattomuudesta osallinen: Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma* (Der Unsterblichkeit teilhaftig: das ökumenische Grundproblem der Theologie des Todes bei Martin Luther). Helsinki 1981. 114 S.; DERS.: *Fides infantium: Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben*. MZ 1997. VI, 188 S.

Universität Helsinki verfaßt, und seine Forschungsergebnisse reflektieren einen »Wirklichkeitsrealismus«, der kennzeichnend für Mannermaa und seine Schüler ist.

Die Studie über die Theologie des Todes bei Luther nimmt die schon traditionell gewordene Alternative »Unsterblichkeit der Seele *oder* Auferstehung des Leibes« zum Ausgangspunkt. Der Verfasser stellt im einleitenden Kapitel die Positionen von Carl Stange (1870-1959), Anders Nygren, Karl Barth (1886-1968) und Leif Grane (1928-2000) dar und erkennt trotz unterschiedlicher Betonungen die Gemeinsamkeit, daß sie das Verhältnis des Menschen zu Gott und die Überwindung des Todes nicht mit ontologischen, sondern nur mit ethischen, relationalen oder personalen Begriffen beschreiben. Diese hermeneutische Vorentscheidung entspricht aber nicht der Anthropologie und der Theologie des Todes bei Luther. Auch »die Unsterblichkeit der Seele« oder »die Auferstehung des Leibes« stellt für Luther keine relevante Alternative dar. Besonders aufgrund des Quellenmaterials, wie es im Großen Genesiskommentar vorliegt, skizziert der Verfasser Luthers Anthropologie im Urstand und nach dem Sündenfall und gelangt zu dem Ergebnis, daß dem Menschen im Urstand als Ebenbild Gottes eine Unsterblichkeit als Teilhabe am göttlichen Leben zukam. Diese Teilhabe liegt nicht in der eigenen »Möglichkeit« (potentia) oder »Beschaffenheit« (qualitas) des Menschen, was Luther an der scholastischen Anthropologie kritisierte, aber er verstand die Teilhabe dennoch als »real-ontische« Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Obwohl die Sünde dieses Ebenbild zerbrochen hat, wird der Mensch durch den Glauben an Christus der Unsterblichkeit wieder teilhaftig. Der Tod als »Schlaf« ist für Luther nicht im Sinne eines »Ganztodes« zu deuten, weil der durch und in Christus gerechtfertigte Mensch selbst im Tod oder im Schlaf des Todes weiterhin am göttlichen Leben teilhat.

In seiner zweiten Luthermonographie untersucht Huovinen Luthers Lehre vom Kinderglauben. Unbestreitbar vertritt Luther die These, daß die neugeborenen Kinder in der Taufe einen eigenen Glauben empfangen. Diese These ist in der Lutherforschung »recht ausgiebig behandelt worden, aber dennoch sind die Ergebnisse wie auch die Meinungen über Luthers Auffassung weit auseinander gegangen«. »Als gründlichste Klärung der *fides-infantium*-Lehre gilt« nach Huovinen »seit mehr als drei-

ßig Jahren die 1958 erschienene Abhandlung des Deutschen *Karl Brinkel* »Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe« (1). Huovinen schließt sich oft Brinkels Ergebnissen an, aber gelegentlich präzisiert und korrigiert er sie auch. Der Verfasser referiert viele Forscher und Lutherinterpreten, die Luthers Gedanken vom Kinderglauben als ein mehr oder weniger unglückliches Postulat betrachten – Paul Althaus (1888-1966), Helmut Thielicke (1908-1986), Erich Beyreuther (1904-2003), Otto Hermann Pesch (* 1931), Peder Højen (* 1938), Horst Kasten, Heino Falcke (* 1929), Hans Hubert (* 1931) und nimmt kritisch Stellung. Die Forschungsergebnisse anderer Theologen, wie Ruben Josefson (1907-1972), Peter Brunner (1900-1981), Regin Preter (1907-1990) und Lorenz Grönvik (* 1930) erhalten dagegen eine positive Bewertung.

Huovinen akzeptiert nicht die Auffassung, daß dem Kinderglauben lediglich eine Hilfskonstruktion für Luthers eigentliche theologische Ansätze zukommt. Gerade umgekehrt, er sieht den Kinderglauben im Zusammenhang mit Luthers Lehre von der duplex iustitia. Die »erste Gerechtigkeit«, die dem Menschen in der Taufe zuteil wird, bildet die Grundlage des Glaubens. Der Glaube ist somit eine Gabe Gottes, und nur im Blick auf die »zweite Gerechtigkeit« kann man nach Luther vom Glauben als einem »Werk« des Menschen sprechen. Deshalb ist auch die Gegenüberstellung »Sakrament oder Glaube« eine falsche kontrovers-theologische Alternative. Obwohl Luther einerseits die scholastische opus-operatum-Lehre kritisiert, kann er andererseits die Kraft des Sakraments noch stärker, als es in der Scholastik geschah, betonen, indem er die Auffassung des non ponere obicem verwirft. Der Kinderglaube ist ein Werk Gottes, und er ist als Wirkung der Taufe zu verstehen. Er darf nicht von psychologischen Voraussetzungen ausgehend abqualifiziert werden, denn er ist voraussetzungslos und verborgen. Die Verborgenheit des Kinderglaubens ist mit dem »Hören des Wortes« zu verbinden, und seine Entstehung darf eben nicht »magisch« mißinterpretiert werden (119). Luther vertritt in diesem Zusammenhang auch eine positive Auffassung von der fides infusa, die nach Huovinen als wichtiges Interpretament des Kinderglaubens zu verstehen ist, obwohl sich der Reformator zuweilen kritisch gegen das scholastische »fides acquisita – fides infusa« äußern kann. »Luthers Verständnis des Kinderglaubens und seine *fides infusa*-Vorstel-

lung fügen sich nahtlos zusammen«, stellt Huovinen zusammenfassend fest (134). Ferner bewirkt der Kinderglaube auch eine reale Teilhabe an Gott und ist zugleich als Beginn der »zweiten Gerechtigkeit« zu verstehen (149-161). Endlich kommt sogar der Taufe ein *character indelebilis* zu, weil nach Luther die Taufe bis in Ewigkeit bleibt: »Ita etiam baptismus in eternum permanet« (167).

Risto Saarinen (* 1959), der jetzige Nachfolger von Mannermaa als Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Helsinki, griff in seiner Dissertation die philosophischen und hermeneutischen Voraussetzungen der Lutherforschung des Neuprotestantismus auf.⁹ In seinen oben erwähnten Untersuchungen und mehreren späteren Artikeln hatte Mannermaa nachgewiesen, daß Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann (1846-1922) und Karl Holl (1866-1926) in ihren Lutherinterpretationen von der Unterscheidung zwischen »Sein / Natur« und »Religion / Ethik« – wie sie besonders in der neukantianischen Philosophie von Hermann Lotze (1817-1881) vorkommt – abhängig waren und daß sie deshalb solche Texte, in denen Luthers Aussagen eine deutlich ontologische Prägung aufweisen, weg- oder umdeuteten. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird demnach zu einer ethischen Relation, in der sich der Wille des Menschen am Willen Gottes ausrichtet. In der von Karl Barth beeinflussten späteren Lutherforschung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die Theologie Luthers »aktualistisch« oder »existentialtheologisch« gedeutet und die »ontologischen« Ausdrücke Luthers in den Rahmen einer Ontologie der »Relation« oder der »Person« eingeordnet. Saarinen analysiert die philosophisch-hermeneutischen Voraussetzungen der neuprotestantischen Lutherforschung und der Lutherrenaissance und kommt zu dem Schluß, daß ihr Lutherverständnis auf einem »Wirkungsdenken« basiert: »Es hat sich erwiesen, daß alle in dieser Studie analysierten Lutherinterpreten diesem Ansatz folgend dem Begriff des Wirkens, beziehungsweise der Wirkung oder des Aktes, einen richtungs-

9 Risto SAARINEN: Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Wiesbaden 1989. X, 241 S. Siehe auch DERS.: Gottes Sein – Gottes Wirken: die Grunddifferenz von Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung. In: Luther und Theosis, 103-119.

weisenden Wert beilegen und daß die Wendung ›Gottes Wirken auf uns‹ damit einen spezifischen fundamentaltheologischen Sinn erhält. Auch die dialektischen Theologen Karl Barth und Ernst Wolf distanzieren sich letzten Endes nicht so sehr von dieser Grundentscheidung, sondern lehren in Übereinstimmung mit dem Neuprotestantismus und der Lutherrenaissance, mit dem Gegenwart-Christi-Motiv sei keine substantielle Anwesenheit gemeint, sondern ein aktuales Wirken Gottes auf uns« (230). Nach den Untersuchungsergebnissen Saarinens erhält die Unterscheidung zwischen »Substanzdenken« und »Wirkungsdenken« größere Relevanz für die genannten Lutherforschungstraditionen als ihre Reduzierung auf einen bloßen »Ethizismus«. Ferner erkennt der Verfasser, daß die Frage nach den »Grundverschiedenheiten« zwischen dem reformatorischen und dem römisch-katholischen Denken eine tiefe Verwurzelung in der von ihm analysierten Forschungsgeschichte aufweist. Nach Saarinen geht die Bezeichnung »Grundverschiedenheit« auf die philosophischen Strömungen des späten 19. Jahrhunderts zurück, und es »kann nicht ohne weiteres konstatiert werden, daß diese Grundverschiedenheit in der reformatorischen Theologie Luthers selbst vorhanden ist« (231).

Die Forschungsergebnisse von Saarinen können als detaillierte Präzisierungen von schon bei Mannermaa vertretenen Thesen verstanden werden, die – soweit ich richtig sehe – auch im Hintergrund der meisten späteren finnischen Lutherstudien als akzeptierte Denkvoraussetzungen stehen.

Simo Peura (* 1957) wählte den schon von Mannermaa behandelten Begriff »Vergöttlichung« (theosis / deificatio) zum Thema seiner Dissertation, die einen fast provozierenden Titel trägt: »Mehr als ein Mensch?«. ¹⁰ Es mag den Autor einigermaßen beruhigt haben, daß er damit keiner eigenen Formulierung folgt, sondern einem Ausdruck Luthers selber. Der Verfasser analysiert den Begriff »Vergöttlichung« in den Texten des Reformators von 1513 bis 1519 und nimmt die schon von Mannermaa vertrete-

¹⁰ SIMO PEURA: Mehr als ein Mensch?: die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. MZ 1994. VIII, 315 S. Peura hat auch mehrere Artikel aus dem Umfeld seiner Dissertation veröffentlicht; siehe dazu »Finnish Luther Studies Website«.

ne These genauer unter die Lupe. Peura gliedert seine Untersuchung chronologisch in drei Teile, von denen der Abschnitt 1513-1516 den Titel »Vergöttlichung als geistliche Geburt in uns« trägt (47-103). Als Hauptquelle des zweiten Teils zieht er die Römerbriefvorlesung heran und thematisiert die »Vergöttlichung im Kontext von Rechtfertigung und Gottesliebe«. Der dritte Teil behandelt Luthers Schriften aus den Jahren 1517-1519. Bei dem Thema »Vergöttlichung« handelt es nicht nur um einen einzigen Begriff, der als solcher nur etwa zwanzig Mal im ganzen Schrifttum Luthers begegnet, sondern um eine ganze Familie von Begriffen und Vorstellungen Luthers, in die sich die »Vergöttlichung« organisch einfügt. Auf die kritische Frage, ob es möglich ist, einen so selten verwendeten Ausdruck zum Ausgangspunkt für das Verständnis der gesamten Theologie des Reformators zu wählen, antwortet der Verfasser mit dem Hinweis auf den Begriff der *theologia crucis*, der noch seltener als »Vergöttlichung« in den Texten Luthers zu finden ist, was der überwiegenden Mehrheit von Lutherforschern bisher absolut keine Veranlassung gab, die zentrale Bedeutung der Kreuzestheologie bei Luther zu verneinen.¹¹ Besonders der Begriff »Teilhabe« (*participatio*) bekommt neben dem der »Vergöttlichung« eine entscheidende Bedeutung bei der Vereinigung (*unio*) des Menschen mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Vergöttlichung ist damit kein Fremdgut oder traditionelles Überbleibsel in der Theologie Luthers, sondern sie dient bei ihm als eine schon in der patristischen Tradition gebräuchliche Spitzenformulierung für eine größere Gesamtheit. Vergöttlichung bedeutet keine »Apotheose« des Menschen, weil auch der vergöttlichte Mensch Mensch bleibt, der von sich aus »Nichts« ist. Was die Bezeichnung »Mehr als ein Mensch« bedeutet, geht aus dem Verlauf der Analyse hervor: Die Teilhabe in Glaube und Liebe an Christus selbst und an seinen Gaben, ist nur möglich und kann nur Wirklichkeit werden unter dem Zeichen des Kreuzes. Der Verfasser stellt abschließend fest, daß »die vorliegende Studie die Ergebnisse [bestätigt], nach denen die Ontologie Luthers als Ausdruck einer ›real-ontischen‹ Denkform zu verstehen (*Mannermaa* 1989, 189-192) und als ›Ontologie

11 Siehe dazu auch Simo PEURA: Die Teilhabe an Christus bei Luther. In: Luther und Theosis, 121.

unter dem Kreuz (Forsberg 1984, 179) zu charakterisieren ist«. Dieser Feststellung aber zeigt zugleich auch, daß die »Vergöttlichung« und die damit verbundenen Theologoumena keineswegs nur vorübergehendes oder sogar »vorreformatorisches« Gedankengut des jungen Luther zum Ausdruck bringen.

Antti Raunio (* 1958) untersuchte in seiner Dissertation die Stellung und Bedeutung der sog. »Goldenen Regel« in der Theologie Luthers.¹² Nach dem einleitenden Kapitel, in dem der Stand der Forschung anhand des Themas »Das Verhältnis zwischen natürlichem Gesetz und göttlicher Liebe« vorgestellt wird, behandelt der Verfasser des recht umfangreichen Werkes die Interpretationen der Goldenen Regel vor Luther (53-123). Dann folgt die Analyse des jungen Luther und seiner Römerbriefvorlesung (125-220), und abschließend werden die Texte Luthers aus der Zeit von 1517 bis 1527 behandelt (221-361). Die Goldene Regel – der Name stammt wahrscheinlich aus England, und zwar aus dem Ende des 18. Jahrhunderts – findet ihre neutestamentliche Formulierung in Mt 7, 12: »Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!« Sie ist aber – wie bekannt – in verschiedenen Formen auch außerhalb der Bibel zu finden. Der Finne Jorma Laulaja (* 1941) hatte schon zuvor die Goldene Regel bei Luther als sozialetische Maxime untersucht,¹³ aber Raunio gelangt zu dem Ergebnis, daß die Goldene Regel eine viel breitere Rolle in der Theologie Luthers einnimmt als Laulaja annahm. Sie ist nicht nur als ethische oder sozialetische Maxime zu verstehen, sondern sie gehört auch in den Bereich des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott; d. h. die Goldene Regel betrifft auch die Rechtfertigung des Menschen vor Gott und die Liebe des Menschen zu Gott. Der Glaube ist die Erfüllung der Goldenen Regel und das Leben unter dieser Regel

12 Antti RAUNIO: Summe des christlichen Lebens: die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. Helsinki 1993. 378 S. ≙ Summa des christlichen Lebens: die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527. 2. Aufl. MZ 2001. X, 399 S. Raunio hat ebenfalls mehrere Artikel über die Theologie Luthers (bes. über Themen »Gesetz« und »Liebe«) veröffentlicht; siehe dazu »Finnish Luther Studies Website«.

13 Jorma LAULAJA: Kultaisen säännön etiikka: Lutherin sosiaalietiikan luonnonoikeudellinen perusstrukturi (Die Ethik der Goldenen Regel: die naturrechtliche Grundstruktur von Luthers Sozialethik). Helsinki 1981. 279 S. mit dt. Zusammenfassung.

führt direkt zur Kreuzestheologie. Die Goldene Regel ist aber auch Inbegriff dessen, wie Gott in seiner Agape-Liebe am Menschen handelt: das heilschaffende Werk Christi, seine Menschwerdung und Erlösungstat sind als Erfüllung der Goldenen Regel zu verstehen.

Mannermaa hatte in seinen Studien aufgrund von Beobachtungen an den Thesen der Heidelberger Disputation auf die zentrale Bedeutung der Unterscheidung zwischen »menschlicher« und »göttlicher« Liebe für die Grundstruktur der Theologie Luthers hingewiesen. Das kennzeichnende Merkmal der göttlichen Liebe liegt darin, daß sie ihre Gegenstände aus dem »Nichts« schafft. Mannermaas Schüler Sammeli *Juntunen* (* 1964) behandelt in seiner Dissertation die Begriffe des »Nichts« und der »Annihilatio« in der Theologie Luthers.¹⁴ Im ersten Drittel seines voluminösen Buches bietet der Verfasser einen Überblick über den Gebrauch des nihil-Begriffes in der geistesgeschichtlichen Tradition vor Luther von der antiken Philosophie über einige frühchristliche Theologen, die Scholastik und die mittelalterliche Mystik bis zu den bedeutendsten Lehrern Luthers an der Erfurter Universität. Der Hauptteil der Untersuchung ist chronologisch gegliedert: die frühesten Schriften Luthers, die Jahre 1515-1518 und 1519-1523. Die Hauptquelle der ersten Periode stellt die erste Psalmenvorlesung dar, der zweiten Periode die Römerbriefvorlesung sowie die Heidelberger Disputation und der dritten Periode die zweite Psalmenvorlesung, das Magnifikat sowie einige Predigten. In der ersten Periode kommen die wichtigsten Anwendungen des Begriffs »Nichts« in Formeln »nihil ex se« und »annihilatio« des Menschen zur Sprache. In der zweiten Periode wird der Vorrang der annihilatio als Beseitigung der sündigen forma des Menschen und dem Zunichte-Werden des schon gerechten neuen Seins behandelt. Die dritte Periode steht im Zeichen des »redigere ad nihilum«. Obwohl der Verfasser das Quellenmaterial chronologisch einteilt, stellt er in seinen Ergebnissen keinen fundamentalen Wandel im Verständnis des »Nichts« bei Luther von 1510 bis 1523 fest.

Die Haupteergebnisse von Juntunens Untersuchung sind folgendermaßen zu kennzeichnen: Wenn Luther feststellt, daß der Mensch nihil ist, meint er, daß der Mensch sowohl in seiner natürlichen als auch geistli-

¹⁴ Sammeli JUNTUNEN: Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren von 1510 bis 1523. Helsinki 1996. 449 S.

chen Existenz ontologisch vollkommen abhängig von Gott ist. Dieses nihil macht aber nicht die reale Gegenwart Christi im Glaubenden unmöglich. Obwohl der Christ »nichts« ist, bekommt er sein neues Sein in der Teilhabe an Christus und an allen seinen »Gütern« (bona). In dieser Teilhabe ist der Mensch Gegenstand der Liebe Gottes, die sich auf das »Nicht-seiende« richtet, um aus dem Nichts das Seiende zu schaffen. Christsein bedeutet, Gegenstand der schöpferischen und rechtfertigenden Liebe Gottes zu sein. Der Christ ist ein Mensch, der nihil ex se ist und durch das »fremde Werk Gottes« (opus alienum dei) ständig zunichte gemacht wird (annihilatio, redactio ad nihilum). Die Sünde und der Sünder sind »nichts vor Gott« (nihil coram deo), weil ihnen kein Sein in Christus zukommt. Die forma des natürlichen Menschen, d. h. die Koncupiszenz, wird in der Rechtfertigung des Sünders zerstört und ersetzt durch eine neue forma, d. h. Christus selbst. Diese ontologisch radikale Änderung des Menschen heißt annihilatio. Der natürliche Mensch, der in seiner Liebe nur das sucht, was er für gut hält, muß nicht nur den sündigen Nächsten für Nichts, sondern auch Gott selbst für eine negativa essentia halten, weil Gott im Gegensatz zu dem steht, was der natürliche Mensch für das »Seiende« und »Gute« hält.

Schon in der Einleitung referiert Juntunen die »relational-personalen« Lutherdeutungen von Gerhard Ebeling (1912-2001) und Wilfried Joest (1914-1995), die auch das Thema »nihil« und »annihilatio« in ihren Untersuchungen behandeln, aber diese Begriffe als Ausdrücke eines ausschließlich extern-relationalen Charakters der Seinsweise deuten. Dementsprechend bezeichnet das neue Sein in Christus auch etwas Extern-Relationales. Nach Juntunen aber »bedeutet das beständige Nicht-Sein und Annihiliert-Werden des Glaubenden bei Luther keineswegs, daß die Gnade nie eine innere seinshafte Wirklichkeit in ihm bilden würde. Ganz umgekehrt, wenn der Mensch vor Gott zu einem Nichts gemacht wird, wird er gleichzeitig wegen seiner Teilhabe an Christus zu einer nova creatura umgeschaffen, d. h. er erhält von der schöpferischen *agape*-Liebe Gottes neben seinem natürlichen *esse* auch ein geistliches *novum esse* in der Glaubensunion mit Christus« (414). Im Anhang seiner Untersuchung setzt sich der Autor noch eingehend kritisch mit Joest und seiner relational exzentrischen Deutung des Begriffs »substantia« bei Luther – in der

Hebräerbriefvorlesung – auseinander. Danach ist »klar, daß der Glaube nicht nur in einer Extern-Relation zum ›ab extra zur Verfügung‹ stehenden ›Existenzmittel‹ besteht, wie Joest meint, sondern auch ein Etwas, eine neue geistliche *substantia* bzw. *essentia* oder *subsistentia* im Menschen schafft ... Der Glaube als *substantia* des Menschen richtet sich also auf etwas, das außerhalb seiner selbst liegt, nämlich auf die geistlichen *res futurae*, aber wenn er dies tut, eignet er sie sich an« (421). Nach Juntunen bindet Luther die zwei *substantia*-Deutungen der älteren patristischen Tradition zusammen: »Für Luther erhält der Mensch Christus im Glauben, d. h. die geistliche *substantia extrinseca*, dieser Christus wird dann zu seiner geistlichen *subsistentia seu essentia intrinseca*« (422).

Kari Kopperi (* 1960) bietet in seiner Dissertation eine ganzheitliche Analyse von Luthers Thesen zur Heidelberger Disputation.¹⁵ Der Verfasser plante ursprünglich ein längeres Kapitel über den geistesgeschichtlichen Hintergrund Luthers und die Philosophie der Renaissance als ersten Teil seiner Untersuchung, aber das Kapitel begann »sein eigenes Leben zu führen« und erschien als eigenständiges Buch im Jahre 1994.¹⁶ Auch dieses Buch, das sich in der bescheidenen Gestalt eines Lehrbuches präsentiert, basiert auf selbständigen Untersuchungen der humanistischen, philosophischen und theologischen Traditionen und ihrer Vertreter, die in Erfurt die ersten akademischen Lehrer Luthers waren. In der Einleitung seiner Dissertation stellt der Verfasser den damaligen Stand der Forschung dar und konstatiert, daß bis dato (1997) zur Heidelberger Disputation als Ganze keine Monographie oder systematisch-analytische Untersuchung geschrieben worden ist, obwohl bereits seit fast hundert Jahren davon gesprochen wurde, eine solche Untersuchung sei notwendig (17). Eine der Ursachen für diese Sachlage kann wohl darin liegen, daß die Echtheit der philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation erst im Jahre 1979 von Helmar Junghans gesichert wurde (20). Ein Problem der

15 Kari KOPPERI: Paradoksien teologia: Lutherin disputaatio Heidelbergissä 1518 (Die Theologie der Paradoxien: die Disputation Luthers in Heidelberg 1518). Helsinki 1997. 307 S.

16 Kari KOPPERI: Renaissancein Luther: johdatus reformation aatehistoriaan (Luther der Renaissance: eine Einleitung in die Geistesgeschichte der Reformation). Helsinki 1994. 198 S.

früheren Forschung bestand darin, daß sie meistens nur einzelne Thesen oder Thesengruppen behandelte. Kopperi stellt die Frage, wie das Verhältnis zwischen den theologischen und philosophischen Thesen zu verstehen ist. Warum stellt Luther noch zwölf philosophische Thesen *nach* den theologischen Thesen auf? Stehen im Hintergrund dieser Tatsache irgendwelche tiefere theologische Interessen? (21). Um diese Fragen zu beantworten, analysiert der Verfasser den Inhalt der Heidelberger Disputation mit besonderer Berücksichtigung auf das Verhältnis zwischen dem theologischen und dem philosophischen Teil. Im ersten Hauptteil (2. Kapitel) referiert er die protestantischen Interpretationen von Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Otto Ritschl, Karl Bauer (1874-1939), Karl Holl, Reinhold Seeberg (1859-1935), Erich Seeberg (1888-1945), Walther von Loewenich (1903-1992), Edmund Schlink (1903-1984), Paul Althaus, Heinrich Bornkamm (1901-1977), Gerhard Ebeling, Wilfried Joest und Karl-Heinz zur Mühlen (* 1935) und legt das besondere Augenmerk auf ihre Deutungen der Kreuzestheologie Luthers. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen innerhalb der früheren protestantischen Untersuchungstradition stellt Kopperi fest, daß die zum erstenmal von Ritschl verwendete Kategorie des »transzendentalen Wirkungsdenkens«, mit der man die »ontologischen« und »metaphysischen« Interpretationen des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zurückweisen wollte, ihren Kulminationspunkt in der Deutung bei zur Mühlen erreicht. Demnach läge der Kern der Heidelberger Disputation in der Abwehr der aristotelischen Ontologie, an deren Stelle ein »relationales« Denken mit einem neuen Personverständnis getreten sei (63). Der Schlüssel der Heidelberger Disputation läge somit darin, daß sich Luther hier anhand seiner Kreuzestheologie in einen ausgesprochen Gegensatz zum Aristotelismus der scholastischen Tradition stellt. Als »alternative« Deutungsmodelle führt Kopperi die Interpretationen von Anders Nygren, Jürgen Moltmann (* 1926), Tuomo Mannermaa, Jos E. Vercruysse (* 1931), Alister McGrath (* 1953), Theo Dieter (* 1951) und Hubertus Blaumeiser (* 1954) an. In diesen recht unterschiedlichen Auslegungen findet der Verfasser mehrere zutreffende Korrektive an der älteren Forschungstradition, aber auf die Frage nach einer möglichen einheitlichen Gesamtstruktur der Heidelberger Disputation können auch sie nicht befriedigend antworten. Die be-

deutendsten Korrektive sieht er in der Auslegung von Mannermaa, der die Kreuzestheologie und die Theologie der Liebe miteinander verbindet, und in Blaumeisers Verständnis einer »neuartigen schöpferischen Synthese von der Kreuzestheologie Luthers« (73-79).

Kopperi kritisiert an der älteren Forschungstradition der Heidelberger Disputation und ihrer Kreuzestheologie, sie gehe von philosophisch-hermeneutischen Voraussetzungen und Hilfskonstruktionen aus, die dem Denken Luthers nicht gerecht werden. Anstatt von der prinzipiellen »Antimetaphysik« eines ausschließlichen Wirkungsdenkens oder einer rein »relationalen Ontologie« auszugehen, müsse die Heidelberger Disputation im Kontext von Theologie und Philosophie des Mittelalters und der Renaissance analysiert werden. Dadurch sei es möglich, ein differenziertes Verständnis von Luthers Aristoteleskritik zu erreichen. Trotz seiner massiven Kritik an der aristotelischen Philosophie, will Luther die Philosophie nicht in toto verwerfen, sondern lediglich ihren falschen Gebrauch abwehren, der zu einem falschen Verständnis der Liebe führte. Das entscheidende Problem der Theologie Luthers in der Heidelberger Disputation liegt in der Frage nach der rechten Liebe. Diese Frage nach der »reinen« Liebe zu Gott war auch *die* Kernfrage der spätmittelalterlichen theologischen Tradition, und sie steht auch im frühen Kontext von Luthers Klosterkämpfen. Die Unmöglichkeit, die »reine« Liebe zu Gott in sich zu erwecken, und die Vorstellung, gerade diese Liebe sei notwendig, um den Menschen zu retten, führte Luther zu einer Unterscheidung zwischen der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen. Diese Unterscheidung gestaltet auch den Kern seiner Kreuzestheologie. Kopperi erkennt schließlich, daß die letzte theologische These 28 den entscheidenden strukturierenden Schlüssel zu allen theologischen Thesen enthält: »Diese Zusammengehörigkeit von Kreuzestheologie und Theologie der Liebe erklärt, warum sich der Inhalt der kreuzestheologischen Thesen der Heidelberger Disputation erst im Lichte der letzten theologischen These öffnet« (167-168). Zugleich macht die letzte theologische These auch klar, daß das Ziel der ganzen Disputation theologisch ist.

Den philosophischen Teil der Disputation charakterisierend stellt Kopperi anfänglich fest, er sei im ganzen Schaffen Luthers ein außergewöhnliches Ganzes, obwohl seine Thesen an sich auf dem Hintergrund

des Mittelalters nicht neu und nicht einmal besonders außergewöhnlich seien (173). Wenn Luther jedoch Kritik an Aristoteles übt, wird es möglich zu unterscheiden, ob er traditionelles Gut oder etwas Neues vorlegt. Das eigentliche Problem in der Interpretation der philosophischen Thesen liegt aber darin, daß sie eher den Anschein eines losen Anhangs erwecken, so daß man deshalb oft über ihren Zweck nachgedacht hat. Warum legt Luther nach der theologisch pointierten Programmerklärung noch zwölf Thesen vor, die rein philosophische Fragen zu behandeln scheinen? (176). In den abschließenden Kapiteln des Buches will der Verfasser zeigen, daß die Intention der philosophischen Thesen nur theologisch richtig zu verstehen ist. Mit ihnen behauptet Luther, daß die Philosophie des Aristoteles der christlichen Theologie keinesfalls dienen kann. Der Bedarf besonderer philosophischer Thesen geht bereits aus den letzten theologischen Thesen hervor, in denen Luther seine Theologie zusammenfaßt und Kritik an Aristoteles übt. Der Zweck der philosophischen Thesen ist daher, diese Kritik zu verdeutlichen. In seiner kritischen Sicht des Aristoteles will Luther die Bedeutung der Philosophie nicht schlechterdings verneinen, sondern den falschen Gebrauch der Philosophie ablehnen. Wenn die aristotelische Philosophie die Rolle der Theologie übernimmt, führt sie unvermeidlich zu einer Theologie der menschlichen Liebe, die durch die Verherrlichung der menschlichen Weisheit zu einer *theologia gloriae* führt. Als exemplarische Beispiele für die Problematik der aristotelischen Philosophie führt Luther die zwei allgemein bekannte Anschauungen von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele an. Die Philosophie muß ihre Grenzen erkennen, und wenn sie damit ernst macht, steht sie in einem richtigen Gebrauch und ist nützlich nicht nur für das Verstehen der geschaffenen Dinge, sondern auch für die Theologie. Als bessere philosophische Autoritäten als Aristoteles nennt Luther einzelne Meinungen von Platon und Anaxagoras (um 500-428). Die positive Äußerung über Platon darf jedoch nach Kopperi nicht zu dem verallgemeinernden Schluß führen, daß Luther zur Zeit der Heidelberger Disputation ein Platonist oder Neuplatonist gewesen wäre. Es ist aber auch nicht richtig zu behaupten, daß seine Theologie des Kreuzes aufgrund der starken Kritik an Aristoteles per se gegen jede Ontologie überhaupt gerichtet wäre, weil er beispielsweise gerade den

Partizipationsgedanken in theologisch positivem Sinne benutzt. Summa: mit seinen paradoxalen Thesen will Luther die auf menschliche Liebe gründenden Denk- und Handlungsweisen, das Verdienstdenken, die *facere-quod-in-se-est*-Lehre, die Behauptung eines freien Willens, die *theologia gloriae* und den Pelagianismus abwehren. Richtige Theologie basiert auf der Liebe Gottes, die im Kreuz Christi erschienen ist und der menschlichen Weisheit den ihr zukommenden Stellenwert unter dem Kreuz zuweist.

Pekka Kärkkäinen (* 1967) behandelt in seiner Dissertation Luthers Theologie des Heiligen Geistes.¹⁷ Schon der Titel verweist auf den Kontext und die Begrenzung seiner Studie. Der Verfasser untersucht Luthers Pneumatologie nur unter dem Aspekt, der sich auf die »allgemeine Trinitätslehre« direkt richtet (11), aber läßt andere Kontexte unbehandelt, wie die Lehre von den Sakramenten, der Ekklesiologie und der Inspiration der Heiligen Schrift, die auch wichtige theologische Zusammenhänge in der Pneumatologie Luthers darstellen. Im Prinzip benutzt er das ganze Schrifttum Luthers und wählt das für sein Thema relevante Material aus. Obwohl die Methode der Studie nicht »genetisch« verfährt, wirft der Verfasser zunächst einen Blick auf die Pneumatologie in der Geschichte der trinitarischen Theologie vor Luther (27-61) und gliedert seine Disposition in drei Abschnitte. Es läßt sich erkennen, daß der Verfasser gewisse Verschiebungen in den Gewichtungen bei Luther sieht, obwohl sie keine grundsätzliche Änderungen im Denken Luthers bedeuten. Luthers Pneumatologie sei im Kontext seiner Trinitätslehre bisher noch nicht untersucht worden, obwohl mehrere Forscher das Thema mehr oder weniger beiläufig berührt haben. Im Kapitel 2 (14-26) wirft er einen Blick auf die Forschungsgeschichte und nennt einige ihrer Vertreter. Rudolf Otto (1869-1937) sieht eine innere Spannung oder sogar einen Widerspruch in der Pneumatologie Luthers, weil der Geist als »Herr« (*dominus deus*) und als »Gabe« (*donum divinum*) für ihn nicht miteinander vereinbar sind. Demgegenüber sieht Erich Seeberg keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Gedanken. Die ausführlichste frühere Gesamtdarstellung der Pneumatologie Luthers liegt in Regin Prenters Dissertation »*Spiritus Creator*«

¹⁷ Pekka KÄRKKÄINEN: Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes. Helsinki 2003. 254 S.

vor.¹⁸ Mehr als seine Vorgänger ordnet Prenter Luthers Pneumatologie in den Rahmen seiner Trinitätslehre ein. Prenter hält die Bedeutung der Trinitätslehre für wesentlich größer, als die einer »toten Tradition« und wehrt sich gegen mehrere frühere Forscher, die modalistische Tendenzen in diesem Bereich der Theologie Luthers feststellen wollten. Einerseits versteht Prenter die Gegenwart des Geistes im Glauben als »real«, aber andererseits verwahrt er sich gegen die »reale« Rechtfertigung des Glaubenden, wie sie etwa Karl Holl und Reinhold Seeberg vertreten. Auch Kurt Dietrich Schmidt (1896-1964) lehnt die Auffassung ab, daß die Anwesenheit des Geistes nur als »Wirkung« verstanden werden sollte, und betont den Realismus der Gegenwart Gottes im Glaubenden. Durch den Gedanken der substantialen, naturalen und essentialen, doch zugleich auch verhüllten Anwesenheit des Geistes sieht Schmidt die »scheinbare Spannung«, die Otto hier erkannte, als gelöst an. Als weitere spätere Forscher, welche die Pneumatologie Luthers behandeln, stellt der Verfasser Walther von Loewenich, Gerhard Heintze (* 1912), Gerhard Ebeling und Eilert Herms (* 1940) vor. Im Ganzen sieht er die Ursache für das bisher ziemlich spärliche Interesse an Luthers trinitarischer Pneumatologie in dem protestantischen antimetaphysischen Paradigma, nach dem alle Vorstellungen von »Lehre« und damit auch von der Trinitätslehre oder der Pneumatologie den eigentlichen Grundintentionen des Reformators fremd sind.

In der frühesten Phase (bis 1512) bereits zeigt Luther eine umfangreiche Kenntnis der traditionellen trinitätstheologischen Fragen. Auf diesen traditionellen Begriffsapparat verzichtet Luther auch später nicht. Auf den Spuren der ockhamistischen Tradition übt er äußerste Zurückhaltung in der ontologischen Distinktion zwischen dem einen göttlichen Wesen und den drei Personen. Mehrere andere auch traditionelle Aspekte von Pneumatologie und Trinitätstheologie sind bereits beim jungen Luther zu finden, wie z. B. die Seele als Bild des dreieinigen Gottes oder der Heilige Geist als gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn. Das »filioque« war für Luther feststehendes Glaubensgut von Anfang an.

18 Regin PRENTER: *Spiritus creator: Studien zu Luthers Theologie/* aus dem Dänischen übers. von W[alter] Thiemann. M 1954. 395 S.

In der zweiten Phase von Luthers theologischer Entwicklung (1513-1520) wird seine Beschäftigung mit den traditionellen Fragen der Trinitätslehre knapper. Dem Verhältnis zwischen »Geist« und »Buchstabe« kommt größere Aufmerksamkeit zu. Mit Hilfe dieser Unterscheidung beschreibt Luther das Werk des Heiligen Geistes sowohl als Erneuerung und Neu-ausrichtung der verkehrten Liebe des Menschen wie auch als Schaffung eines neuen geistlichen Verständnisses (96). Obwohl das Absconditas-Motiv in der Gotteslehre immer bedeutsamer für ihn wird, benutzt er Begriffe, die nicht aus der Vernunft, sondern aus der biblischen Offenbarung stammen. Bemerkenswert bleibt aber, daß diese Grundeinstellung ihn nicht daran hindert, den früheren, traditionellen Gebrauch von Analogien, wie z. B. die menschliche Seele und das Gottesbild, zu verwenden. Aber besonders seit der Hebräer- und der Galaterbriefvorlesung beschäftigt Luther die Rechtfertigung des Menschen mehr als die Themen der immanenten Trinitätslehre, was allerdings keine grundlegende Entfernung von der traditionellen Trinitätslehre bedeutet (109). Die Sendung des Geistes in die Welt, das Verhältnis des Geistes zum Wort, d. h. Gesetz und Evangelium, Geist und Glaube, Geist und Eingießung der göttlichen Liebe, das ist es jetzt, was Luther vor allem interessiert.

Mit Blick auf die dritte Phase (1520-1546) stellt Kärkkäinen zur Thematik von Luthers Pneumatologie und ihre Quellen grundlegend fest: »Seit Luthers regelmäßiger Predigtstätigkeit 1519 liegt ein wichtiger Schwerpunkt auf der trinitarischen Theologie des Heiligen Geistes, und zwar immer dann, wenn die traditionellen Perikopen und Themen der Feste des Kirchenjahres dies nahelegen« (138). In dieser Periode »gelangt Luthers trinitarische Lehre vom Heiligen Geist zu voller Blüte« (238). Die Trinitätslehre ist begründet in der Heiligen Schrift, und sie kann nicht mit der natürlichen und verkehrten Vernunft verstanden oder geglaubt werden. Zum Heiligen Geist gehören eigene »Attribute« und »Eigenschaften«, deren Besonderheit mit Hilfe der trinitarischen »Appropriationen« geklärt werden kann, natürlich verbunden mit der Lehre, daß die Werke der Trinität nach außen unteilbar sind. Obwohl die »Sendungen« des Geistes und des Sohnes unterschiedlich sind, kann Luther sogar den *communicatio-idiomatum*-Gedanken auch für die Anwesenheit des Geistes benutzen.

Noch vor seinem Ruhestand konnte Mannermaa der Dissertation von Olli-Pekka Vainio (* 1976) Anregungen vermitteln. Vainios Untersuchung beschränkt sich nicht nur auf die Theologie Luthers, sondern stellt sich die Aufgabe, die Entwicklung der Rechtfertigungslehre von Luther bis zu den Vätern der Konkordienformel zu erforschen.¹⁹ Es gibt mehrere jüngere finnische Forscher, die sich Themen aus der Theologie der lutherischen Orthodoxie zuwandten – zu ihnen gehören u. a. Leif Erikson (* 1952), Martti Vaahtoranta (* 1958) und Matti Repo (* 1959), aber weil ihre Arbeiten sowie auch der größte Teil der Untersuchung von Vainio außerhalb der Lutherforschung im engeren Sinne bleiben, werden nur die Forschungsergebnisse Vainios kurz und hauptsächlich in den Teilen referiert, die Luther und Melanchthon betreffen.

Es ist nach Vainio eine wissenschaftlich noch offene Frage, wieweit die lutherische Rechtfertigungslehre Luthers und der ersten Theologengeneration bis zur zweiten Generation und zu den Vätern der Konkordienformel einheitlich blieb. Und wenn nicht, wie wurde sie verändert; wurde sie schon von Melanchthon oder doch mehr erst von den späteren Theologen der lutherischen Reformation verändert oder sogar verdorben? Oder gibt es eine konstruktive Antwort auf die Frage der Entwicklung der lutherischen Rechtfertigungslehre?

In der Einleitung teilt Vainio die ältere Forschungstradition in drei Deutungstypen. Der erste versucht die Unterschiede in der Entwicklung zu minimalisieren, daher nennt der Verfasser ihn »harmonisierendes« Deutungsmodell. Für dieses Modell ist es charakteristisch, die dogmatische Einheit der lutherischen Reformation zu betonen und dabei die Rechtfertigung als ein – vorwiegend – forensisches Ereignis zu interpretieren. Dazu gehören Forscher wie z. B. Robert Preus (1924-1995), Lowell Green (* 1925), Jörg Baur (* 1930), Gottfried Martens (* 1963), Edmund Schlink, Martin Greschat (* 1934) und Gunther Wenz (* 1949). Den Gegenpol zur harmonisierenden Auslegungstradition bildet das »trennende« Deutungsmodell, für das die Absicht kennzeichnend ist, zeigen zu wol-

19 Olli-Pekka VAINIO: *Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista yksimielisyyden ohjeeseen* (Die Entwicklung der lutherischen Rechtfertigungslehre von Luther bis zur Konkordienformel). Helsinki 2004. 312 S.

len, daß das spätere Luthertum schon seit Melanchthon von Luther abwich. Danach sind das »Augsburgische Bekenntnis« und die »Schmalkaldischen Artikel« unvereinbar mit der Konkordienformel. Zu dieser Gruppe gehört die neueste finnische Lutherforschung, die sich zu einseitig auf die Untersuchungsergebnisse von Lauri Haikola (1917-1987) über das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon gestützt hat, aber auch – besonders im Blick auf dieses Verhältnis – Alister McGrath und (teilweise) Friederike Nüssel (* 1961). Das dritte Deutungsmodell nennt Vainio eine »progressive Auslegungstradition« – zu denen auch der Verfasser selbst, wie seine Forschungsergebnisse zeigen, gezählt werden muß –, dessen Vertreter glauben, eine Korrektur an den beiden ersten Modellen anbringen zu müssen. Sie betonen, daß die Entwicklung der lutherischen Rechtfertigungslehre viel komplizierter gewesen ist, als die Vertreter der beiden ersten Modelle gedacht haben. Der Verfasser bringt zum Ausdruck, daß dieses Modell mit keiner einheitlichen Schule identifiziert werden kann, weshalb es schwierig ist, Vertreter dieses Modells mit »allgemeinen Begriffen« zu beschreiben (27). Er nennt jedoch einige Forscher und Forscherinnen, welche die Einseitigkeiten der beiden ersten Modelle zu vermeiden versucht haben, wie z. B. Bengt Hägglund (* 1920), Reinhard Flogaus (* 1965), Leif Erikson, Theodor Mahlmann (* 1931), Friederike Nüssel und Martti Vaahtoranta.

Vainio möchte analysieren, worin genau genommen die Beziehung der beiden Aspekte in der Rechtfertigungslehre der lutherisch-reformatrischen Tradition, nämlich zwischen dem »Forensischen« und dem »Effektiven« besteht. Die Aufgabe ist aber nicht nur anhand eines Spiels mit diesen beiden Begriffen durchzuführen, weil auch die begriffsmäßige Sachlage viel komplizierter ist. Besonders wird das Verständnis der »Erneuerung« (Renovation), die sowohl als Aspekt der Rechtfertigung als auch der Heilung Verwendung findet, zu berücksichtigen sein: beide Bereiche müssen in der Analyse der jeweiligen Texte sorgfältig unterschieden werden.

Vainio stellt die Rechtfertigungslehre Luthers anhand der bedeutendsten späteren Schriften des Reformators dar, d. h. des Großen Galaterbriefkommentars, der Disputationen, der »Schmalkaldischen Artikel« und der Großen Genesisvorlesung. In den Hauptzügen sind seine Ergebnisse identisch mit denen von Mannermaa. Der Verfasser bestreitet die These,

der »alte« Luther habe seine Rechtfertigungslehre in eine mehr forensische Richtung gestaltet (57-69, gegen Greschat und Flogaus). Eine gewisse Schwierigkeit bei der Auslegung von Luthers Texten sieht der Verfasser darin, daß zwar der *donum*-Aspekt für Luther immer Teil der Rechtfertigung ist, er aber den Charakter der *renovatio* in bezug auf die Rechtfertigung nicht immer klar genug artikuliert (69). Darin lag auch die Ursache für Schwierigkeiten in der Rezeption seiner Lehre.

Die Rechtfertigungslehre Melanchthons sieht Vainio als eine Entwicklung in drei charakteristischen Phasen. Der frühe Melanchthon (*Loci* 1521) versteht die Rechtfertigung als einen Prozeß, der sich durch eine qualitative Änderung entwickelt und sich auf den Glauben – als Vertrauen – an Christus gründet. Diesem Prozeß schließt sich das Streben nach guten Werken an. In seinem Römerbriefkommentar (1531) stellt Melanchthon die Rechtfertigung ausschließlich als Gerechterklärung dar, die nur das Gottesverhältnis des Menschen betrifft. Mit der Rechtfertigung ist die von dem Heiligen Geist bewirkte Heiligung eng verbunden, aber sie ist nicht Teil der Rechtfertigung. In seinen späteren Schriften unterstreicht Melanchthon die Rechtfertigung als Gerechterklärung und Gabe (Geben) des Heiligen Geistes. Die von dem Heiligen Geiste bewirkte qualitative Änderung gilt nach Melanchthon jedoch nicht als Gerechtigkeit vor Gott.

Vainio behauptet somit, daß Melanchthon die Rechtfertigung nicht »rein forensisch« verstanden hat. Lediglich in einer ganz kurzen Mittelphase begegnen Äußerungen, die sich so verstehen lassen. Mit diesem Ergebnis korrigiert der Verfasser z. B. die von Haikola vertretene Auffassung, nach der gerade die forensische Rechtfertigungslehre kennzeichnend für den Unterschied zwischen Melanchthon und Luther mit seiner *unio-cum-Christo*-Lehre sein soll. In der Schlußzusammenfassung (268-273) stellt der Verfasser die Ergebnisse seiner Untersuchung in Form von fünf Modellen dar. Luther, Johannes Bugenhagen (1485-1558) und Johannes Brenz (1499-1570) vertreten das Modell (1), in dem der Glaube als Teilhabe an der Person und an dem Verdienst Christi die zentrale Rolle spielt. Melanchthon wiederum vertritt das Modell (2), in dem der Glaube, die Erneuerung der Seelenvermögen durch den Heiligen Geist bewirkt. Bei Melanchthon bedeutet die Imputation die Zueignung der Gerechtig-

keit und des Verdienstes Christi an den Glaubenden; damit ist aber auch die effektive Wirklichkeit untrennbar verbunden. Die partizipatorische Wirklichkeit der Rechtfertigung verbindet diese beiden Modelle, obwohl sie durch verschiedene Personen der Trinität zustande kommt. Im Blick auf die Beziehung zwischen Luther und den Vätern der Konkordienformel behauptet der Verfasser, daß der verbindende Faktor zwischen ihnen in der Auffassung liegt, daß Christus »die Wirklichkeit des Glaubens« (*forma fidei*) ist. Sie schließen also einander nicht aus, sondern bieten zusammen eine »echt lutherische Auslegung der Rechtfertigungslehre« (272).

Jari Jolkkonen (* 1970) hat – auch er noch von Mannerman inspiriert – zuletzt mit einer finnischsprachigen Dissertation über Luthers Abendmahlslehre und -praxis im Jahre 2004 promoviert.²⁰ Der Verfasser begründet seine Themenwahl damit, daß gerade die Beziehung von Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis bei Luther in der Forschung bisher nur wenig Aufmerksamkeit gefunden hat, obwohl es viele gute Untersuchungen zur Abendmahlslehre oder Abendmahlstheologie Luthers gibt (12-18). In der Einleitung verweist er darauf, daß Gerhard Ebeling in seinen Arbeiten »Das Wesen des christlichen Glaubens« und »Luther: Einführung in sein Denken« die Lehre von den Sakramenten völlig unberücksichtigt läßt. Das Sakrament scheint für den Ebeling dieser Zeit eine – und zwar überholte – Form des »Wortgeschehens« zu sein. Obwohl diese Auslegungstradition den existentiellen Charakter der Theologie Luthers an sich richtig betont, schließt das die »realistische« Sakramentslehre nicht aus, sondern setzt sie voraus.

In seiner Darstellung folgt Jolkkonen Luthers Argumentation gegen zwei Frontlinien, die scholastische Sakramentslehre und die spiritualistische Auslegungen der Sakramente. Die wichtigste Ursache für die Ablehnung der scholastischen Messopferlehre erkennt der Verfasser in der falschen Gotteslehre: das Sakrament ist kein Werk, das der Mensch Gott darbringt, sondern es ist Gottes Gabe an den Menschen. Gott ist der

20 Jari JOLKKONEN: Uskon ja rakkauden sakramentti: opin ja käytännön yhteys Martti Lutherin ehtoollisteologiassa (Das Sakrament des Glaubens und der Liebe: der Zusammenhang von Lehre und Praxis in der Abendmahlstheologie Martin Luthers). Helsinki 2004. 365 S.

alleinige donator des Sakraments. Luther aber verwirft den Opfergedanken nicht generell, sondern überträgt ihn vom Sakrament in den Bereich des Gebets. In der scholastischen Meßopferlehre lag auch die Ursache für eine radikale und sogar unglückliche Verstümmelung des eucharistischen Gebets in der Liturgie. Luther hielt entschieden an der Realpräsenz fest, aber kritisierte ihre traditionelle Deutung mit Hilfe der aristotelischen Philosophie. Gegen die Spiritualisten betonte er nicht nur die Realpräsenz im Sakrament, sondern auch die Sakramentalität des Wortes. Zwar empfängt der Glaube das Abendmahl, aber als Kommunion ist es auch Sakrament der Liebe.

Jolkkonen betont in seiner Untersuchung, daß nicht nur die Sakraments*lehre*, sondern auch die Sakraments*praxis* für Luther wichtig war. Diese Praxis wurde konsequent von seiner realistischen Sakraments-theologie bestimmt. Luther vertritt nicht nur die manducatio-indignorum-Lehre, sondern trifft eine genaue Unterscheidung zwischen konsekrierten und unkonsekrierten Abendmahlselementen, wie die Fälle von Adam Besserer und Simon Wolferinus zeigen. Die Postkonsekration und Postkommunion gehörten zur liturgischen Praxis Luthers und der Wittenberger Gemeinde. Luther praktizierte keine unbegrenzte Zulassung zum Abendmahl, die würdige Teilnahme am Sakrament setzte die Prüfung der Abendmahlsgäste zwingend voraus.

Außerhalb des engeren Kreises von Mannermaas Schülern waren es mehrere andere Forscher und Forscherinnen, die neben ihren Arbeiten auf anderen Gebieten der Theologie sich auch der Lutherforschung widmeten.

Miikka *Ruokanen* (* 1953), Professor für dogmatische Theologie an der Universität Helsinki, behandelt in einem 1985 veröffentlichten Buch Luthers Verständnis von der Inspiration der Heiligen Schrift.²¹ Wie schon der Titel des Buches erkennen läßt, bindet Luther nach Ruokanen die göttliche Inspiration nicht nur instrumental an die Verfasser der kanonischen Bücher der Heiligen Schrift, sondern auch und vor allem an den

21 Miikka RUOKANEN: *Doctrina divinitus inspirata: Martin Luther's position in the ecumenical problem of biblical inspiration*. Helsinki 1985. 163 S. Seine finnischsprachige Studie über Luthers Bibelauffassung erschien im folgenden Jahr: DERS.: *Lutherin raamattukäsitys* (Die Bibelauffassung Luthers). Tampere 1986. 130 S.

Inhalt der Schrift und verbindet sie mit der Lehre von der Gnade Gottes in Christus für das Heil der Menschen; daher der Ausdruck »doctrina divinitus inspirata«. Deshalb kann Luthers Sicht der Inspiration als »lehrhafte Inhaltstheorie der biblischen Inspiration« (doctrinal content theory of the biblical inspiration) bezeichnet werden (112). Schon vor dem Entstehen der biblischen Texte hat Gott die »Ereignisse« inspiriert, in denen seine barmherzige Offenbarung vermittelt und als göttlich inspirierte Lehre von Christus anerkannt wird. Weil die Lehre aber nicht von den klaren Texten der Schrift getrennt werden darf, kann auch die Bezeichnung »biblische Inspiration« Anwendung finden. Ruokanen sieht seine Forschungsergebnisse als Bestätigung und Präzisierung der Arbeiten von Otto Scheel (1876-1954), Paul Schempp (1900-1959) und Wilhelm Maurer (1900-1981), die das besondere Amt der Apostel mit der Theorie und dem mündlichen sowie schriftlichen Ausdruck des inspirierten Inhalts zu verbinden suchten. Demgegenüber stehen einerseits Deutungen der Vertreter des Neuprotestantismus – Ritschl und seine Schule – und andererseits der »dogmatischen Luther-Interpreten« mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration – Walther Rohnert, Franz Pieper (1852-1931), John Warwick Montgomery (* 1931) und Hermann Sasse (1895-1976) – im Widerspruch zu seinen Forschungsergebnissen. Obwohl Luther und Thomas von Aquino (1224-1274) in ihren Inspirationslehren recht unterschiedlich sind, weisen sie Gemeinsamkeiten in der Ablehnung der Verbalinspiration und in dem Primat des Inhalts der Inspiration auf. Im Epilog seiner Untersuchung hebt Ruokanen die Notwendigkeit der christlichen Theologie als ökumenische Aufgabe hervor, eine Theorie der biblischen Inspiration zu definieren (141-146).

Kalevi Tanskanen (* 1936) vergleicht in seiner finnischsprachigen Dissertation die Wirtschaftsethik Luthers und des Mittelalters miteinander.²² Die Untersuchung besteht aus zwei Teilen: im ersten Teil betrachtet der Verfasser die mittelalterlichen Auffassungen von Geld, Eigentum, Preis und Zins und im zweiten Teil behandelt er dieselben Dinge bei

22 Kalevi TANSKANEN: Luther ja keskiajan talousetiikka: vertaileva tutkimus (Luther und die Wirtschaftsethik des Mittelalters: eine vergleichende Studie). Helsinki 1990.

231 S.

Luther. Im Mittelalter spielen Aristoteles und Thomas von Aquino eine zentrale Rolle in wirtschaftstheoretischen Fragen, aber auch Auffassungen von anderen Theologen und Philosophen wie Johannes Duns Scotus (1265-1308), Nikolaus Oresme (um 1320-1382), Johannes Gerson (1363-1429), Gabriel Biel (vor 1410-1495), Wilhelm von Auxerre († 1231 / 1237), Thomas Cajetan de Vio (1469-1534), Konrad Summenhart (1450 / 1460-1502) usw. Obwohl die Lehre, das Geld sei unfruchtbar, allgemein von den Autoren des Mittelalters vertreten wurde, legten Oresme und Biel solche Ansichten dar, die den Weg freilegten, den nominellen Wert des Geldes zu verstehen. Von den Gegnern Luthers vertraten Cajetan und Johann Eck (1486-1543) eine neue Wirtschaftstheorie, die in mehreren Hinsichten von den traditionellen Auffassungen abwich. Luther war Befürworter der klassischen Auffassung von der Unfruchtbarkeit des Geldes, und deshalb bekämpfte er das risikolose Zinsnehmen als eine Form von Wucherei. Schon hundert Jahre vor Luther hatte Bernhardin von Siena (1380-1444) in der Zinsfrage ähnlich argumentiert. Seine Auffassungen darüber, wie sich ein gerechter Preis ergibt, begründete Luther mit ähnlichen Kriterien wie Albertus Magnus († 1280), Thomas von Aquino und besonders Heinrich Heimbuch von Langenstein (1325-1397). In der Frage des Privateigentums und in seinem Verständnis der Arbeit als jedermanns Pflicht stand Luther dem beginnenden Kapitalismus näher als die traditionelle Denkweise. Luther betonte daneben die Bedeutung der »Billigkeit« stärker als die frühere Tradition. Im ganzen waren die wirtschaftsethischen Ideale Luthers kritisch gegen die neuen kapitalistischen Auffassungen und Praktiken gerichtet.

Eeva Martikainen (* 1949), Professorin für systematische Theologie an der Universität Joensuu, hat eine kleine Monographie über Luthers Verständnis der »Lehre« (doctrina) verfaßt.²³ Die Motive, auf Luther selbst zurückzugreifen, lagen nach der Verfasserin in Beobachtungen, die sie während ihrer früheren Arbeiten an Hans-Joachim Iwand (1899-1960)

23 Eeva Martikainen: *Oppi – metafysiikkaa vai teologiaa?: Lutherin käsitys opista* (Lehre – Metaphysik oder Theologie?: Luthers Auffassung von der Lehre). Helsinki 1987. 106 S.; DIES.: *Doctrina: Studien zu Luthers Begriff der Lehre* (Oppi – metafysiikkaa vai teologiaa?: Lutherin käsitys opista (dt.)) / übers. von Hans-Christian Daniel. Helsinki 1992. 102 S.

und an den Dialogen zwischen den lutherischen und unierten Kirchen in Deutschland gemacht hatte. In diesen beiden Untersuchungen hatte der Begriff der »Lehre« eine zentrale Bedeutung eingenommen. Besonders im lutherisch-unierten Dialog argumentierten beide Partner mit dem Lehrbegriff Luthers, ohne daß es eindeutig war, was Luther selbst mit dem Begriff »Lehre« meinte.

Martikainen eröffnet ihre Studie, indem sie sich den Lutherforschern des 19. und 20. Jahrhunderts zuwendet und zu dem Schluß gelangt, daß diese den »klassischen« Lehrbegriff mit der angeblich überholten scholastischen Metaphysik identifizierten und ihn deshalb auch verwarfen. Luther konnte mit seiner Kritik an der Scholastik für sie kein Vertreter der klassischen (christlichen) Lehre sein. Im Paradigma der »modernen« Lutherforschung wurde der doctrina-Begriff mit »Menschenlehre« identifiziert. Luther jedoch benutzte den doctrina-Begriff unzählige Male im positiven Sinn sowohl für die Wissenschaften im allgemeinen als auch für die Theologie im besonderen. Er kritisierte allerdings mehrere Aspekte des scholastischen Theologieverständnisses, aber band den doctrina-Begriff mit der Lehre des Evangeliums als einer gegebenen Wahrheit in organischer Weise zusammen. Der Grund von Luthers Kritik an der Scholastik lag nicht in der »Metaphysik« an sich, sondern in deren Mangel an Realität. Der Ausdruck »Doctrina definita« bezieht sich für Luther nicht nur etwa auf die Christologie, sondern auf alle Glaubensartikel, deren »Materie« der real anwesende Gott selbst ist.

An der schwedischsprachigen Theologischen Fakultät der Åbo Akademi (Turku) sorgten Fredric Cleve (* 1930) und Lorenz Grönvik (* 1930) mehrere Jahrzehnte für die Kontinuität der Lutherforschung in Finnland.²⁴ Auch Hans-Olof Kvist (* 1941), Professor für systematische Theologie an der Åbo Akademie, hat regelmäßig Artikel zur reformatorischen Theologie veröffentlicht. Zuletzt hat Bernice Sundkvist (* 1956) ihre Dissertation über den sakramentalen Charakter von Luthers Verkündigung auf schwedisch publiziert.²⁵ Mit dem Begriffspaar »Inhalt« und »Geschehen« ver-

24 Siehe dazu Martikainen: AaO, 378-380.

25 Bernice SUNDKVIST: Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse (Der sakramentale Zug in Luthers Verkündigung). Åbo 2001. 341 S. mit dt. Zusammenfassung, 296-308.

sucht die Verfasserin die Texte Luthers zu analysieren. Der »Inhalt« bedeutet die historische Offenbarung Gottes in Christus, die im »Geschehen« aktualisiert wird. »Die Aktualisierung richtet den Blick nicht nur auf das, was *damals* geschah in einer Suche, wie dies *nun* Bedeutung erhalten kann, sondern auch auf eine nicht sichtbare Wirklichkeit, da die Christenheit sich zu Christus, dem auferstandenen und lebendigen Herren bekennt« (296). Diese Aktualisierung hat in der Lutherforschung zwei Deutungslinien hervorgebracht, welche die Verfasserin »objektiv orientierte Aktualisierung« und »existentiell-subjektiv orientierte Aktualisierung« nennt (29). In der Lutherforschung findet sie beide Linien vertreten: erstens gibt es »den Versuch, das Christusbild Luthers mal eher mystisch und mal eher historisch zu verstehen. Auf ähnliche Weise wird die Aktualisierung in der Predigt von einigen Forschern mal eher als sakramentales Wort in objektiver Bedeutung, wobei Christus als die Wort-res betont wird, beschrieben und mal eher als sakramentales Geschehen in der Auslegung, wo der existentielle Aspekt markiert wird« (297). In Luthers Verkündigung wird einerseits das Evangelium als »einmaliges Ereignis für alle« und andererseits als »Nutzen des einmaligen Ereignisses« beschrieben. Christus ist selbst in der Verkündigung gegenwärtig. Diese Gegenwart deutet Luther zu einem Teil »in inhaltlichen Termini, d. h. Christus als ›in uns‹ wohnende Realität. Zum anderen Teil betont er, daß Christus durch die Predigt kommt und diese Realität ›für uns‹ bewirkt« (306).

Die doppelte Thematik gibt leicht zu verstehen, daß Sundkvist das für Mannermaa und seine »Schule« zentrale Thema der realen Gegenwart Christi im Glauben mit einbezieht, es aber mit dem existentiellen Aspekt verbindet. Während in den Untersuchungen von Mannermaa und seinen Doktoranden die Auslegungstradition von Gerhard Ebeling kritisiert und abgelehnt wird, versucht Sundkvist zwischen diesen beiden Richtungen zu vermitteln, wobei sie die von Ebeling weniger behandelte Thematik der »Sakramentalität« aufnimmt und damit eine ergänzende Korrektur bietet. In diesem Vermittlungsversuch scheint die Autorin jedoch deutlich innerhalb der ebelingschen Deutungstradition zu bleiben.

Außer Sundkvist kommen alle oben vorgestellten Forscher aus dem Umfeld der finnischen systematischen Theologie. Die einzige Ausnahme in der finnischen Luther- und Reformationsforschung bildet Kaarlo

Arffman (* 1950), der aus dem Fachbereich Kirchengeschichte stammt. Die erste Untersuchung Arffmans, zugleich sein dreibändiges opus magnum, behandelt das Verhältnis zwischen den Universitäten und dem Lehramt der Kirche in der Anfangsphase der Reformation.²⁶ Im ersten Band behandelt der Verfasser die Zeitphase von 1517 bis 1521, als Luther seine Auffassung von der Sachautorität des Magisteriums begründete und vertiefte. Die Position von der Klarheit der Heiligen Schrift spielte hier sowohl bei Luther als auch bei Melanchthon eine wachsende Rolle. Die Haltung der Universitäten trat deutlich hervor, als es galt, zur Bannandrohungsbulle des Papstes Stellung zu nehmen. Im zweiten Band stellt der Verfasser die Stellungnahmen der Universitäten von Wittenberg und Basel von 1521 bis 1528 dar. In Wittenberg gelang es Luther, seine Gegner zum Schweigen bringen, aber in Basel war die Entwicklung komplizierter. Erasmus wehrte sich gegen Luthers Auffassung von der Klarheit der Schrift, während Johannes Oekolampad (1482-1531) sie befürwortete, obwohl sein Verständnis der Schrift nicht völlig mit der Lehre Luthers übereinstimmte. Im dritten Band analysiert der Verfasser die Stellungnahmen der Universitäten, welche die Reformation ablehnten, von 1521 bis 1528. Die Universitäten von Paris, Louvain, Köln und Ingolstadt kämpften gegen die Reformation für die Autorität der römischen Kirche. Einige Theologen begründeten ihre Auffassung mit der Autorität des Papstes, andere vertraten auch konziliare Ansichten. Besonders auffallend waren die Stellungnahmen der Pariser Universität, die sich hauptsächlich auf ihre eigene Autorität stützte, ohne sachliche Argumente anzuführen (3, 35 f). Die Ablehnung der Reformation, wie sie die Universität Ingolstadt vertrat, beruhte hauptsächlich auf der Polemik von Johann Eck, dessen Argumentation sich von der Autorität des Papstes ausgehend in eine mehr konziliare Richtung entwickelte. Ebenfalls ver-

26 Kaarlo ARFFMAN: *Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa* (Die Universitäten und die Lehrgewalt der Kirche in der Anfangsphase der Reformation). Bd. 1: 1517-1521. Helsinki 1981. 321 S.; dass. Bd. 2: *Wittenbergin ja Baselin yliopistojen kannanotot 1521-1528* (Stellungnahmen der Universitäten von Wittenberg und Basel 1521-1528). Helsinki 1985. 284 S.; dass. Bd. 3: *Reformaatioliikkeen torjuneiden yliopistojen kannanotot 1521-1528* (Stellungnahmen der Universitäten, die die Reformation ablehnten 1521-1528). Helsinki 1990. 297 S. mit dt. Zusammenfassungen.

teidigte Konrad Wimpina (um 1460-1531) den konziliaren Standpunkt in Frankfurt an der Oder. Die Gelehrten der Universitäten Erfurt, Rostock, Kopenhagen und Uppsala trotzten der weltlichen Obrigkeit, die auf die Seite der Reformation trat, und hielten an der Autorität der römischen Kirche fest. Das hatte z. B. für die Universität Rostock zur Folge, daß sich 1528 hier keine neuen Studenten immatrikulierten. Die Universitäten der südwestlichen Gebiete Deutschlands (Mainz, Heidelberg, Tübingen) versuchten, sich von den Streitigkeiten fernzuhalten. In Leipzig und in Wien blieb die Verteidigung der römischen Kirche Sache der theologischen Fakultäten. An den britischen Universitäten, in denen Luthers Schriften bekannt wurden, fand die lutherische Reformation auch Anhänger, aber sie unterwarfen sich schließlich der Macht der Obrigkeit.

In seinen anderen Monographien hat Arffman besonders den Gebrauch des historischen Argumentes bei den Reformatoren untersucht.²⁷ In seinem Buch »Sanan jäljet (Spuren des Wortes)« untersucht der Verfasser, wie Martin Luther das historische Argument in seinem Streit mit der römischen Kirche und mit den Schweizer Reformatoren in der Abendmahlsfrage verwendet. In dem zweiten finnischsprachigen Buch »Reformaatio vai restitutio? (Reformation oder Restitution)« untersucht er, wie die Reformatoren das historische Argument in ihrer Polemik gegen die Täuferbewegungen benutzten. Die deutsch veröffentlichte Untersuchung »Die Reformation und die Geschichte der Kirche« bildet eine gekürzte Version seiner finnischsprachigen Arbeiten. In seiner für ein breiteres Publikum gedachten Studie »Mitä oli luterilaisuus (Was war das Luthertum?)« kommt Arffman zu dem radikalen Ergebnis, daß das ur-

27 Kaarlo ARFFMAN: *Sanan jäljet: kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa* (Spuren des Wortes: die Bedeutung der Geschichte der Kirche in der Theologie Luthers). Helsinki 1993. 193 S.; DERS.: *Reformaatio vai restitutio?: historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta* (Reformation oder Restitution?: das historische Argument in der Auseinandersetzung zwischen den Reformatoren und der Täuferbewegung über die Berechtigung der Kindertaufe). Helsinki 1994. 236 S. mit dt. Zusammenfassung; DERS.: *Die Reformation und die Geschichte der Kirche*. Helsinki 1997. 162 S. Allgemeinverständlicher orientiert ist das Buch »DERS.: *Mitä oli luterilaisuus?: johdatus kadonneeseen eurooppalaiseen kristinuskon tulkintaan* (Was war das Luthertum: Hinführung zu einer verlorenen europäischen Interpretation des christlichen Glaubens). Helsinki 1996. 340 S.

sprüngliche Luthertum und die »moderne Denkweise« in mehreren Hinsichten nicht mehr vereinbar sind. Das ist natürlich eine Auffassung, die von den meisten finnischen systematisch-theologischen Forschern nicht akzeptiert wird, obwohl auch sie nicht einfach repristinativ denken.

Die seit 1979 wiederbelebte finnische Lutherforschung hat es in 25 Jahren zu mehreren tausend Seiten von wissenschaftlichen Veröffentlichungen – meistens in Form von Dissertationen – gebracht. Wie diese Untersuchungen auf internationaler Ebene bewertet wurden, konnte im Rahmen des vorgelegten Berichtes nicht berücksichtigt werden. Sie hat sowohl mehr oder weniger deutliche Kritik, aber auch zustimmende Befürwortung gefunden. Die wissenschaftliche Debatte, die Kritik stets einschließt, ist jedoch auch für die Theologie lebensnotwendig, und die Zukunft wird zeigen, ob die finnische Lutherforschung darin weiterhin produktiv bleibt.²⁸

²⁸ Für die sprachliche Durchsicht des Manuskripts danke ich meinem Freund Rainer Vinke vom Mainzer Institut für Europäische Geschichte.