

Clovis Prunzel noted that much research on Luther's theology of the Lord's Supper stresses polemical aspects related to disputes with Rome and the Enthusiasts. His paper, »Lord's supper in the Large Catechism: a pastoral approach«, focused on pastoral aspects in Luther's instructions, exhortations, and counseling concerning the Lord's Supper.

Several presentations looked at catechesis and the use of Luther's catechisms in particular locations.

Simo Heininen in his presentation »The first Finnish Catechism« compared the Finnish Reformer Michael Agricola's (1509-1557) ABC book (1539) with Luther's Small Catechism (1529) as well as catechisms by Philip Melanchthon (1536) and by Andreas Oslander (1498-1552) (1539). Agricola, like Melanchthon, included an introductory rhyme. Like Luther, Agricola included table, morning, and evening prayers. Unlike the other three, Agricola included the alphabet and letters as well as the Ave Maria and prayers to be said when bells were rung.

Ninna Jørgensen examined the reception of Luther's Small Catechism in Denmark in the 18th through 20th centuries, considering editions of the catechism as well as the use of the catechism in hymnals.

Klaas Zwanepol in »The reception of Luther's Small Catechism in the Netherlands« reviewed editions of Luther's Small Catechism in the Netherlands from the 16th century to the present day. He also examined the use of the Small Catechism during these centuries. A special section considered the reception of the text on the office of the keys and confession in Dutch editions of Luther's Small Catechism and corresponding developments concerning confession and absolution in the Netherlands.

Mary Jane Haemig examined catechesis and the use of Luther's Small Catechism by an important early Lutheran leader in North America in her presentation »Early Lutheran catechetical efforts in Colonial America: the correspondence of Henry Melchior Mühlberg, 1742-1752«.

Die Rezeption und Unterscheidung von vita contemplativa und vita activa bei Luther

Seminarleiter: Volker Leppin
Berichterstatter: Matthias Mikoteit

Im Seminar wurden mit Hilfe einer Reihe von mittelalterlichen, wirkungsgeschichtlich hochgradig bedeutsamen Texten Deutungsmodelle der Unterscheidung von vita contemplativa und vita activa rekonstruiert. Diese Rekonstruktion ermöglichte es,

eine Reihe von Texten Luthers so zu interpretieren, dass dessen Modell des christlichen Lebens in seinem Verhältnis zu den mittelalterlichen Traditionsströmen erfasst werden konnte. Wie sich herausstellte, sind für das Verhältnis zur Tradition bei Luther

die Begriffe »Anknüpfung« und »Abgrenzung« charakteristisch, wenn es um das Verständnis der *vita christiana* geht.

Die Texte, die dem Seminar zugrunde lagen, enthalten die Unterscheidung von *vita contemplativa* und *vita activa* nicht alle explizit. Sie gehen aber alle entweder auf die Frage nach den Sozialformen des christlichen Lebens, nach der Frömmigkeitskultur oder nach der Begründung der Ethik ein.

Es folgen die Textinterpretationen in Kurzfassung:

Nach der »Glossa ordinaria« – erstes Drittel des 12. Jahrhunderts; *Patriologiae cursus completus*/ besorgt von Jacques-Paul Migne. Series latina. Bd. 113–114. P 1852, einem maßgeblichen mittelalterlichen Lehrbuch aus der Schule des Anselm von Laon (um 1050–1117), das bis in das 16. Jahrhundert hinein auf die Bibellektüre gewirkt hat –, repräsentiert das Schwesternpaar Martha und Maria – L 10, 38–42; dazu 114, 287 – die *vita activa* bzw. die *vita contemplativa* als zwei gleichberechtigt nebeneinander stehende »*vitae spirituales*« bzw. »*vitae innocentes*«:

Die *vita activa* der »Martha« beinhaltet die karitative Tätigkeit, aber auch die Predigtmission und die Seelsorge; die *vita contemplativa* der »Maria« umfasst die Liebe zu Gott und dem Nächsten, wobei allerdings das äußere Tun ruht und die Schau Gottes das sehnstchtig angestrebte Ziel ist. Das Konzept der *vita contemplativa* schließt somit die Nächstenliebe ein, wenn es auch deren Auswirkungen ausschließt. Den mystischen *raptus* freilich schließt es explizit nicht mit ein.

Vita activa und *vita contemplativa* stehen als gleichberechtigte *vitae spirituales* bzw. *innocentes* nach der »Glossa ordinaria« der »*vita iniqua*« gegenüber. Der Übergang von der nicht geistlichen in eine der geistlichen

Lebensweisen geschieht laut »Glossa ordinaria« in dem Moment, in dem »Martha« und »Maria« ihr Leben in direktem und evidentem Bezug zu Christus, der »*fons vitae*«, zu leben beginnen. Angesprochen ist offenbar der Übergang vom Leben in der *oeconomia* und *politia* zum Leben in der *ecclesia*, wobei vorausgesetzt ist, dass das Leben sich nicht zugleich in *ecclesia*, *oeconomia* und *politia* vollziehen kann.

Vita activa und *vita contemplativa* meinen in der »Glossa ordinaria« mithin exklusiv das Leben in der *ecclesia*.

In der populärsten mittelalterlichen Legendensammlung, die von dem Dominikaner Jacobus de Voragine (1228/30–1298) stammt, der »Legenda aurea« – um 1263/1273; kritisch hrsg. von Giovanni Paolo Maggioni. Firenze 1998 –, wird Maria, die Schwester von Martha, mit Maria Magdalena identifiziert (Kap. XCII). Aufschlussreich ist hier die Deutung des Namens »Maria« im Dreischritt als »*amarum mare*«, »*illuminatrix*« und »*illuminata*« – Vers 1–8 –. In Anlehnung an das traditionelle Dreierschema zur Beschreibung des mystischen Aufstiegs – *purgatio*, *illuminatio*, *perfectio*; vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita – wird *amarum mare* auf die geistliche Stufe der »*poenitentia*«, *illuminatrix* auf die der »*contemplatio interna*« und *illuminata* auf die der »*coelestis gloria*« bezogen.

Die Seelsorgetätigkeit, die in der »Glossa ordinaria« der Lebensweise der Martha zugeordnet wurde, wird hier der Maria zugeschrieben: Als *illuminatrix* nämlich widmet sie sich nach der *contemplatio interna* ihren Mitmenschen in Südfrankreich als Predigerin, die »ausgießt«, was sie »geschöpft« hat. *Vita contemplativa* und *vita activa* bilden somit auf dieser Stufe bei ihr eine Einheit. Als *illuminata* befindet sich Maria

dann freilich auf einer Stufe, auf der die *vita activa* aufhört und die *vita contemplativa* sich vollendet. Während Maria als *illuminatrix* nur mit einem unvollkommenen Licht ausgestattet ist, besitzt sie als *illuminata* das »perfekteste Licht der Erkenntnis«. Als *illuminata* gelangt sie sogar zur Verklärung ihres Körpers.

Die sich anschließende biografische Schilderung in der »*Legenda aurea*« illustriert dieses differenzierte Schema des geistlichen Lebens. In ihr wird u. a. die »Süße der Beredtsamkeit« – Vers 38 – der Maria hervorgehoben und von einer äußerlich sichtbaren körperlichen Erhebung – vgl. Vers 135 – berichtet, wie sie – der Überlieferung nach – in Begingemeinschaften vorkam.

Kaum ein mittelalterlicher Autor geht so ausführlich auf die Begründung des geistlichen Lebens ein wie der Dominikaner Thomas von Aquino (um 1225-1274). Er liefert eine theologisch-ethische Begründung von dessen Sozialform. In der Schrift »*De perfectione vitae spiritualis*« (um 1269/70) – Thomas von Aquino: *Opera omnia*/ hrsg. im Auftrag von Leo XIII. Bd. 41. Romae 1970, B 69-111 –, mit der er die Bettelorden in Paris mit ihrer strikten Armutsforderung verteidigt, betont er, dass die Vollkommenheit des geistlichen Lebens hauptsächlich in der Vollkommenheit der Liebe besteht (Kap. II), wobei »Liebe« zuerst und hauptsächlich die Gottesliebe, an zweiter Stelle dann auch die Nächstenliebe meint. Der Einfluss der aristotelischen Soziallehre auf Thomas wird sichtbar, wenn er andeutet, dass die Nächstenliebe sich auf dem Boden des *ius sociale* ereignet (Kap. III). Die dem Menschen mögliche Gottesliebe realisiert sich nach Thomas vollkommen erst auf dem Weg der Befreiung, der durch die Befolgung der »Räte« »Armut«, »Keuschheit« und »Gehorsam« besritten wird (Kap. VII-

XIII]. Thomas arbeitet heraus, dass es auf die innere Befolgung der »Räte« ankommt, und konzidiert, dass die Befolgung derselben deshalb außerhalb des Standes der Religiösen möglich ist. Er macht gleichwohl unmissverständlich klar, dass die »Räte« eigentlich diesen Stand erfordern.

Meister Eckhart (um 1260-1328) setzt sich als dominikanischer »Lebemeister« konkret mit problematischen Entwicklungen im geistlichen Leben bestimmter Beginengemeinschaften auseinander. Zu diesem Zweck knüpft er in seiner Predigt über »Maria und Martha« – um 1313/1326; Meister Eckhart: *Die deutschen Werke*/ hrsg. und übers. von Josef Quint. Bd. 3: *Predigten*. S 1973-1976, 481-492, im Folgenden zitiert nach der neuhochdeutschen Übersetzung ebd, 592-599 – an die einschlägigen Texte in der »*Glossa ordinaria*« und in der »*Legenda aurea*« an. Auch seiner Meinung nach sind die beiden *vitae spirituales* der Maria und der Martha gleichwertig – vgl. 596, 14-31 –. Allerdings macht er deutlich, dass das noch nicht zu der Zeit gilt, als Maria zu Jesu Füßen sitzt, wo sie nämlich »im Wohlgefühl und in süßer Empfindung« – 598, 20 – verharret. Meister Eckhart liegt alles daran, zu zeigen, dass die sinnlich gefärbte *vita contemplativa*, die Maria anfangs repräsentiert, gegenüber der von Martha repräsentierten vernunftgehellten *vita activa* defizitär ist.

Nun kann Meister Eckhart freilich aufgrund der hagiografischen Überlieferung der »*Legenda aurea*« bei Maria eine Entwicklung konstatieren, die durch die Angleichung an Martha zustande kam. Äußerst prägnant beschreibt er diese Entwicklung folgendermaßen: »Maria ist erst [eine solche] Martha gewesen, ehe sie [die reife] Maria werden sollte.« – 598, 17f –.

An dieser Stelle interpretiert er die in der »Legenda aurea« dargestellten Phasen im Leben der Maria als einen dialektischen Prozess: Maria gelangte auf dem Weg der vernunftferhellten *vita activa* zu sich selbst, weil sie auf ihm den Weg der *vita contemplativa*, von dem sie hergekommen war, neu – nämlich als rein geistigen Weg – entdeckte.

Das Ideal des geistlichen Lebens, an dem sich die Beginen orientieren sollen, ist folglich nach Meister Eckhart die *vita activa* in ihrer Einheit mit der vernunftgemäß transformierten *vita contemplativa*.

Der Dominikaner Johannes Tauler (um 1300-1361) hat aus Eckharts Schriften bestimmte Grundgedanken übernommen. So verwundert es nicht, dass auch bei ihm *vita activa* und *vita contemplativa* nachweislich – Dietmar Mieth – eine Einheit bilden. In seiner Weihnachtspredigt – Die Predigten Taulers/ hrsg. von Ferdinand Vetter. B 1910, 7-12 –, mit der er ursprünglich Dominikanerinnen, darüber hinaus auch sog. Gottesfreunde und Beginen adressiert, beschreibt er die *vita contemplativa* in zeitlos gültiger Form. Ihr Ziel ist nach seiner Darstellung die Geburt Gottes bzw. des Sohnes Gottes bzw. des ewigen Wortes Gottes in der Seele.

In ihrer strengen Bezogenheit auf die Gottesgeburt enthält die *vita contemplativa* eine aktive und eine passive Komponente. Die aktive besteht darin, dass die Seele sich wie die Jungfrau Maria in sich selbst einschließt und sich von allem abkehrt, nicht nur »von zitlichen uzlöffungen, die ettewaz gebrestlich schinent«, sondern auch »von sinnelicher übung der tugende« – II, 25f –. Die aktive Komponente geht in dem Moment in die passive über, in dem durch die genannte Aktivität ein völliges »swigen« – II, 31

u. ö. – entsteht und dieses seine Funktion als »mittel« des »unmittellichen inganges diser ewiger geburt« – 12, 4 – erfüllt – vgl. II, 34f –.

Für Tauler ist die aktiv angestrebte Passivität aufseiten des Menschen die notwendige Bedingung für die Gottesgeburt in der Seele bzw. für die Vereinigung von Gott und Seele entsprechend der von ihm rezipierten allgemeinen Regel: »Wan wenne zwei süllent eins werden, so müs sich daz eine halten lidende und daz ander würrckende; [...]« – 9, 34-36 –.

Jean Gerson (1363-1429) wendet die Unterscheidung von *vita contemplativa* und *vita activa* konkret an, um den Seelsorgeklerus aufzuwerten, wie es *Christoph Burger* in einem Referat darstellte:

Als Hochschullehrer der Theologie und Kanzler der Pariser Universität sieht sich der Weltgeistliche Gerson, der »Kirchenvater des 15. Jahrhunderts« – Bernd Moeller –, mit dem Anspruch von Kollegen aus den Bettelorden konfrontiert, ihr »schauendes Leben« stehe höher als das »tätige Leben« der Säkularkleriker. In »De consiliis evangelicis et statu perfectionis« – um 1400; Jean Gerson: *Œuvres complètes*/ hrsg. von Palémon Glorieux. Bd. 3. P 1962, 10-26 – rückt Gerson Weltgeistliche nahe an Bischöfe heran: vermittelten doch die Angehörigen beider Stände Vollkommenheit, während Mönche sie erst anstrebten. Die »Evangelischen Räte« seien lediglich Werkzeuge dazu, geistlich vollkommener zu werden. Auf die Nachfolge Christi komme es an.

In »De comparatione vitae contemplativae ad activam« – um 1401; ebd, 3, 63-77 – schreibt Gerson, weil der Sündenfall viele Nöte im menschlichen Leben verursacht habe, sei eine Lebensweise zu empfehlen, in der ein Christ sich nicht ausschließlich der an und für sich vorzüglicheren Gottesschau hingebe, sondern

auch für seinen Nächsten wirke. Prälaten und »andere Heilige« vereinbarten Gottesschau und tätiges Leben miteinander – *vita mixta* –.

In beiden Schriften relativiert der Pariser Theologe den Anspruch der Bettelordenstheologen, ihre Lebensweise sei vollkommener.

In seinen Randbemerkungen zu Taulers Predigten – um 1516; WA 9, 97-104 – zeigt Luther, dass er die traditionelle typologische Deutung des Schwesternpaares Martha und Maria als die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* übernimmt. Er kommentiert mit diesem Schema die genannte Weihnachtspredigt, die es voraussetzt, aber *expressis verbis* nicht enthält – vgl. 98, 14-34 –:

Luther bezieht die beiden Lebensweisen aufeinander, ohne einer von beiden den Vorrang zu geben. Gott wird nämlich einerseits – damit fasst er die Ausführungen Taulers zusammen – »in nobis secundum statum vitae contemplativae« geboren, andererseits – und damit ergänzt er dessen Ausführungen – »moraliter [...] in operatione virtutum secundum statum vitae activae«.

Luther betont dabei, dass die *vita contemplativa* nur dann ihr Ziel erreichen kann, wenn sie strikt von der *vita activa* abgegrenzt wird, weil »in contemplatione et operatio virtutum impedit natiuitatem dei in anima«, und wenn die *vita activa* ihr vorgeordnet wird; denn wer zur Ruhe der »contemplatio« eilt, muss nach Luther gemäß Is 1,16 zuvor Leidenschaften, Laster und böse Werke zur Ruhe bringen.

Den Abschluss bzw. Höhepunkt seiner Argumentation bildet eine Überlegung zum Theologiebegriff: Die Theologie, welche die geistliche Geburt des inkarnierten Wortes zu ihrem Gegenstand hat, erwächst aus der Erfahrung dieser Geburt und ist deswegen als eine »sapientia experimentalis« zu bezeichnen.

Das Interesse, das Luther bei der Anwendung des Schemas um 1516 leitet, ist somit höchstwahrscheinlich ein wissenschaftstheoretisches, nämlich die Überwindung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs durch die positive Aufnahme der Kategorie der Erfahrung in den Theologiebegriff.

In den »Operationes in psalmos« – 1518-1521; WA 5 ≙ AWA 2 als Neuedition von Ps 1-10 – spricht Luther von der *vita passiva*, die man als Synthese von *vita contemplativa* und *vita activa* verstehen kann. Diese These erläuterte Ilmari Karimies in seinem Referat:

Wenn Luther Ps 2,6 kommentiert, scheint er die Unterscheidung zwischen aktivem und kontemplativem Leben zu akzeptieren. Später kritisiert er in dem umfangreichen Exkurs »De spe et passionibus« – AWA 2, 284, 1 - 321, 5 – jedoch an beiden Lebensweisen, dass sie auf dem Tun des Menschen gründen.

Unter Zuhilfenahme mystischer Begrifflichkeit beschreibt er in diesem Exkurs die Wirkung der eingegossenen göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe – vgl. AWA 2, 302, 9 - 304, 6; 305, 14 - 306, 7; 307, 3 - 308, 17; 317, 7 - 319, 3 –: Sie verbinden die Seele mit dem unsichtbaren Wort Gottes und machen die menschlichen Verdienste zunichte, sodass für sie als »Tugenden« kein anderer Grund übrig bleibt als Gott. Das verursacht für das Fleisch Leiden, weil es unfähig ist, das Unsichtbare zu begreifen. Nach Luther ist das rechte christliche Leben deshalb ein Leben des Leidens, das er an besagtem Ort »vita passiva« – 302, 15; vgl. 303, 5 – nennt: leidendes, passives, rezeptives Leben.

Zu beachten ist nun, dass er zwischen dem Innen- und dem Außenaspekt der göttlichen Tugenden unterscheidet – vgl. AWA 2, 320, 15 - 321, 5 –. Während diese sich in Bezug auf das Wort Gottes im Inneren rein rezeptiv vollziehen, vollziehen sie sich

nach außen hin, in Bezug auf den Nächsten, allerdings aktiv: Sie nehmen in Taten der Nächstenliebe Gestalt an. In solchem äußeren Tun fungiert das menschliche Wollen wie ein Werkzeug, das die Bewegung, in der es sich befindet, nicht selbst begonnen hat, aber das Ergebnis seiner Bewegung sehr wohl mit bewirkt.

Luthers Idee von der *vita passiva* in den »Operationes in psalmos« nimmt demnach Elemente der beiden mittelalterlichen Lebensweisen in sich auf: das Element der Erfahrung der unsichtbaren Realität und das der praktizierten Nächstenliebe.

Die Neubegründung des christlichen Lebens im Glauben führt Luther zur Neubewertung der ihm begegnenden Sozialformen des christlichen Lebens. In der Schrift »De votis monasticis iudicium« – 1521 auf der Wartburg entstanden; WA 8, (564) 573-669 – weist er nach, dass die Aufteilung des Evangeliums in »Räte« und »Gebote« unhaltbar ist, weil sie erstens aus dem Evangelium ein Gesetz mache und weil sie zweitens verkenne, dass die sog. »consilia« in Wirklichkeit »necessaria mandata« seien – 581, 31 –. Er folgert daraus, dass es nur den einen, allgemeinen Weg der Christen in der Nachfolge Christi gibt – vgl. 583, 25f –. Trotz einiger Spitzensätze, die Anderes vermuten lassen – vgl. z. B. 583, 20-28; 596, 1-4 –, bedeutet dies für Luther nicht, dass die Sozialform des Mönchtums nicht bestehen bleiben könnte. Akzeptabel bleibt es für ihn, wenn sein Sinn ausschließlich in der leiblichen Askese, der karitativen Tätigkeit und der Schriftmeditation gesehen und es somit nicht prinzipiell von den weltlichen Berufen unterschieden wird – vgl. 604, 18-23 –.

Mit dem Sermon »Von den guten Werken« – bereits im Jahr 1520 entstanden, in seiner Bedeutung vergleichbar mit den sog.

reformatorischen Hauptschriften; WA 6, (196) 202-276 – legt Luther den Entwurf einer für jeden Christen verbindlichen »Ethik aus dem Glauben« – Martin Brecht – vor. Er fordert in diesem Zusammenhang nicht nur, dass bei der weltlichen Arbeit »geistlich betenn« – 234, 36 –, d. h. ein inneres Reden mit Gott, geschieht, sondern dass bei der weltlichen Arbeit und überhaupt bei jeder Form menschlicher Aktivität »ein ruge und auffhoren gescheh aller unser werck, wort, gedancken unnd lebenn« – 244, 15f –, so »das wir allein got in uns wirckenn lassen« – 244, 5 –.

Luther bestimmt hier die Alltagswelt der Christen neu, indem er sie als den Ort begreift, an dem sich *vita activa* und *vita contemplativa* stets aktuell miteinander verbinden, und macht zugleich deutlich, dass sich durch das Ineinander derselben in der Welt für jeden Christen die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit ergibt, Taulers mystisches Konzept einer auf Gott konzentrierten Passivität in transformierter Weise, nämlich in der Zuwendung zur Welt, fortwährend zu realisieren.

Luthers neues Konzept der Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* als von Gott regierte weltzugewandte *vita passiva* liegt auch seinem Kommentar zum Magnifikat – L 1, 46b-55; WA 7, (538) 544-604 – aus den Jahren 1520/21 zugrunde. Wie *Christoph Burger* in einem weiteren Referat ausführte, zeigt gerade dieser Kommentar, dass dieses Konzept Gedanken mittelalterlicher Mystiker aufnimmt und umbildet:

Zum zentralen Thema der Schrift macht Luther Gottes gnädiges An-Sehen Marias. Zu L 1, 46b schreibt er, Marias ganzes Gemüt, ihr Leben und alle ihre Sinne seien hingerissen. Gott selbst erhebe sie zu seinem Lobe – vgl. WA 7, 550, 2-18; 554, 19-29 –. Diese Ausdrucksweise ist vertraut aus dem

Sprechen von Mystikern über das Hingerissensein – raptus –. Freilich vermeidet Luther jede Aussage, die so missverstanden werden könnte, als vereinige sich Marias Geist mit dem Geist Gottes. Da er zu diesem Zeitpunkt noch keine negativen Erfahrungen mit Spiritualisten gemacht hat, kann er ungeschützt sagen, Gottes Wort verstehe nur recht, wer es unmittelbar vom Heiligen Geist habe – vgl. 546, 24-29 –. Mystisch klingt auch sein Reden von Gelassenheit – vgl. 555, 21-35; 581, 24-31; 582, 27-29 –. Rechtes Regieren eines Herrschers – *vita activa* – habe seine Grundlage darin, dass er sich von Gott leiten lasse – *vita passiva*; vgl. 544, 21-29 –, was durch das eigene Beten ermöglicht werde – *vita contemplativa*; vgl. 602, 30 – 603, 6 –. In der Lebensform, in der ein Christ sich von Gott leiten lässt – *vita passiva* –, kommen *vita activa* und *vita contemplativa* für Luther zusammen.

Dass Luthers reformatorisches Konzept der *vita passiva* worttheologisch fundiert ist, erkennt man dort, wo er sich in seiner dritten Psalmenvorlesung – 1532-1535; WA 40 II, (185) 193-312. (313) 315-470. (471) 472-610; 40 III, (1) 9-475. (476) 484-594 – positiv zur Erfahrung der »*unio cum deo*« äußert. Diese Stelle – WA 40 III, 199, 5-13 – analysierte *Matthias Mikoteit*:

Luther grenzt sich hier von der brautmystischen Intention ab und empfiehlt die »*unio cum deo*« im Sinne einer »*unio*« mit

dem Wort Gottes als tägliche Übung. Damit betont er jedoch nur scheinbar die menschliche Aktivität. Das wird deutlich, wenn man einige Abschnitte der gegen Ende der dritten Psalmenvorlesung im Jahr 1535 verfassten Gebetsanleitung für Peter Beskendorf – WA 38, (351) 358-375 – zur Interpretation seiner Empfehlung heranzieht – vgl. 363, 9-16; 366, 10-15; 372, 31 – 373, 7 –.

Luther unterscheidet dort nämlich zwei Phasen des Umgangs mit dem biblischen Text: In der ersten Phase betätigt der Beter den Text mit einem kalten Herzen wie einen Feuerstein. In der zweiten Phase bewirkt der Heilige Geist, dass durch den Text ein Feuer im Herzen entsteht, welches das Herz erwärmt. Während der Beter in der ersten Phase in Erwartung der Aktivität des Geistes aktiv sein soll, soll er in der zweiten Phase im Erleben der Aktivität des Geistes passiv sein.

Die Übung der »*unio*« mit dem Wort Gottes gipfelt für Luther im idealen Fall, den er selbst nach eigenem Bekunden »oft« – WA 38, 363, 9 – erlebt hat, in der Aktivität des Heiligen Geistes. Sie besteht darin, dass dieser als Bibelausleger spontan selber »predigt« – 363, 13 –, wodurch er die Passivität des Menschen gegenüber dem Wort Gottes überhaupt erst ermöglicht – dass nämlich der Mensch »mit stille« zuhört; wie Luther es an dieser Stelle ausdrückt.