

JOHANNA RAHNER

»CruX/Cruxifixus sola/solus est nostra Theologia«? – Luthers solus Christus, seine mittelalterlichen Wurzeln und seine offenbarungstheologischen Implikationen

1. »Ecce lignum crucis ...«

In der Ikonographie des Mittelalters ist bekanntlich ein signifikanter Wechsel in der Art und Weise der Christusdarstellung zu beobachten. Anstelle des *Christus triumphans* im Stile der byzantinischen Pantokrator-Ikone gewinnt die Darstellung des Gekreuzigten in einer geradezu leidbetonten Körperlichkeit besondere Bedeutung. Gabelkruzifixe und die Figur des Schmerzensmannes zeigen den Gekreuzigten über und über durch Wunden gezeichnet. Die Motive für diesen Wechsel in der Darstellung sind sicher unterschiedlicher Natur. Von besonderer Bedeutung ist die Art und Weise, wie im Mittelalter die Frage nach Heil und Erlösung beantwortet wird. Dabei ist es gerade die nicht nur das Mittelalter prägende Erlösungslehre Anselms von Canterbury, die das Leiden des Erlösers als Medium der Erlösung in den Mittelpunkt stellt.¹ Sicher wäre es reichlich undifferenziert, das soziologisch wie theologisch wohlbedachte Erlösungsmodell Anselms auf eine schlichte Erlösungsmathematik zu reduzieren, die die Tiefe der Erlösung mit der Tiefe des erfahrenen Leidens und der Menge des vergossenen Blutes verrechnet. Dennoch: Ein Körnchen Wahrheit steckt in dieser Simplifikation.

Sowohl die mittelalterliche Frömmigkeit als auch – ihr folgend – die Theologie reagieren mit dieser leibhaftigen Zuspitzung der Soteriologie auf das seelsorgerliche Bedürfnis eines direkteren und persönlichen Zugangs zu Gott. Hans Belting verortet diesen Wandel in einem sich abzeichnenden Bruch des Weltbildes: Die überpersönliche, holistische Weltordnung, die das Frühmittelalter noch geprägt hat, zerbricht und mit ihr die traditionellen Gesellschaftsformen. Die Sehnsucht nach einer individualisierten Gottesbeziehung ist die Folge dieses Wechsels und der damit verbundenen Verunsicherungen.² Das religiös-autonome Subjekt der

1 Diese Art von Theologie und Frömmigkeit hat zugleich einen (zeitbedingten) antihäretischen Impuls. Gegenüber der Leibfeindlichkeit der Katharer und deren Spiritualisierung der Erlösungsvorstellungen wird so die Leibhaftigkeit der Erlösung betont.

2 Vgl. BELTING, Hans: Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981, 37 ff.

Neuzeit dämmert bereits am Horizont des Mittelalters herauf.³ Es verschafft sich nun dadurch Ausdruck, die Gewissheit der Erlösung gerade in äußerlich greifbaren Zeichen erfahren zu wollen. Für die mittelalterlichen Frommen wird der geschundene nackte Körper des Gekreuzigten zum greifbaren Beweis der Erlösung: »Durch seine Wunden sind wir geheilt!«

Menschen des Mittelalters definierten sich »in wesentlich größerem Ausmaß als heute über ihren Körper«. ⁴ Dem entspricht eine geradezu haptisch orientierte Religiosität und Frömmigkeit. Die Marter des Gekreuzigten samt ihren Werkzeugen kann nie realistisch genug ausgemalt werden, damit die Wahrheit der Erlösung daraus ablesbar wird.⁵ Der zerstörte Körper garantiert das unzerstörbare Heil. Das vergossene Blut wird zur Urgestalt des Heilsgeschehens. Nichts rettet außer dem geschundenen Leib des Erlösers. Nirgendwo anders ist die Erlösung zu finden als in der körperlichen Qual seines Leibes, der der Gewalt der Vernichtung ausgeliefert ist, an keinem anderen Ort wird man sich des Heils gewisser als in der Leiblichkeit, ja in zugespitzter Weise angreifbaren Nacktheit des geschundenen und zerschlagenen Christus. Erst diese reale Blöße der Erniedrigung verschafft dem Heilsuchenden die rettende Gewissheit. Denn erst nach »vollendeter Erniedrigung schlägt die Todesverfallenheit in Erlösung um«. ⁶ Unabhängig von der heute eher krude anmutenden Erlösungsmathematik birgt diese Zuspitzung mittelalterlicher Soteriologie theologisch auch heute Unaufgebbares.

Allein in der *menschlichen* Geschichte dieses Jesus von Nazareth ereignet sich Heil und Erlösung. Menschwerdung bedeutet *Fleischwerdung* im extremsten Sinn – alles andere geht am ontologischen Realismus des christologischen Grundbekenntnisses vorbei. Und diese Fleischwerdung reicht bis in die Abgründe des

3 Zu den ideengeschichtlichen Bezügen von mittelalterlicher Philosophie und Theologie und Moderne vgl. bes. HONNEFELDER, Ludger: Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2006. Die Ausführungen von Honnefelder machen deutlich, dass zwar eine direkte Ableitung der Attribute der Moderne zumeist nicht möglich ist, die Autoren und Texte aber die weitere Entwicklung in grundlegenden Fragestellungen und bereitgestellten Denkformen entscheidend vorbereiten.

4 DINZELBACHER, Peter: Über die Körperlichkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: DERS.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn 2007, 11–49, hier 47.

5 Zur analogen Entwicklung innerhalb der Marienverehrung vgl. DINZELBACHER, Peter: Die Achsenzeit des hohen Mittelalters und die Ketzergeschichte, in: DERS.: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn 2007, 198–224, bes. 207.

6 SORGO, Gabriele: Die Trophäe. Der Leib als Repräsentanz des Heiligen. In: Dorota FOLGA-JANUSZEWSKA (Hg.): Das Heilige und der Leib. Schätze aus dem Nationalmuseum Warschau, Ausstellungskatalog der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden, Baden-Baden 2005, 21–25, hier 23.

nackten, gekreuzigten Körpers hinein. Die Erhabenheit Gottes lässt sich auf diese Erniedrigung ein und schafft dadurch und darin Heil. Das menschliche Fleisch hat seine soteriologische Bedeutung nicht nur darin, dass es von Gott angenommen ist. Sondern das, was sich konkret geschichtlich an und in ihm leibhaftig ereignet, schafft Heil und Erlösung. Ein anderes Medium der Erlösung kennt das Christentum nicht. Es ist die bleibende Herausforderung des Christentums, die Ernsthaftigkeit dieser Zumutung für das Gottesbild wahrzunehmen, statt sie zu verdrängen.

Von hierher verbietet sich jede Tendenz zu einer Spiritualisierung der Leibhaftigkeit dieses Ereignisses. Aber ebenso kritisch ist diese Soteriologie der Erniedrigung (*humilitas*), der »abendländischen Demutschristologie«,⁷ in Stellung zu bringen gegen jegliche Verklärung des Leidens an sich. Diese Feststellung steht auf den ersten Blick in gewisser Spannung zu entsprechenden Frömmigkeitsvorstellungen und -vollzügen des Mittelalters. Dennoch gilt: Die »Agonie der Kreuzigung [meint] weniger Opfer oder Sieg [allein durch das Leiden] als die Erlösung des Menschlichen«⁸ und – so möchte ich ergänzen – die Erlösung durch das Menschliche: die menschliche *compassio* Gottes. »Christus wird Körper, um das Fleisch des Menschen zu einer heilsfähigen Substanz zu machen.«⁹ Die Folge ist jene neue Art der Frömmigkeit, die zu einer *leibhaftigen* Kontemplation der Passion Christi, »wenn nicht gar zur mystischen Vereinigung mit Gott in seinem Leiden«¹⁰ anregen soll. Hierfür wird nun der Leib geradezu zum Medium der Seele, zum lesbaren Zeichen des Glaubens.¹¹ Der Körper der Glaubenden »rückt in den Mittelpunkt des individuellen Heilsbemühens.«¹² Er wird »auch äußerlich zum Bild des Gekreuzigten gemacht.«¹³

7 So der Ausdruck von Karlman BEYSLAG (vgl. DERS.: Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. II, Darmstadt 1991, 100–114).

8 BYNUM, Caroline Walker: Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert, in: DIES.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt 1996, 109–147, hier 136.

9 Einleitung. In: Karin MAREK u. a. (Hg.): Bild und Körper im Mittelalter, München 2006, 9–20, hier 11.

10 KOCHANOWSKA-REICHE, Malgorzata: Das Heilige und der Leib. Das Bild des menschlichen Körpers in der mittelalterlichen Kunst, in: Dorota FOLGA-JANUSZEWSKA (Hg.): Das Heilige und der Leib. Schätze aus dem Nationalmuseum Warschau, Ausstellungskatalog der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden, Baden-Baden 2005, 49–53, 52.

11 Vgl. DINZELBACHER (wie Anm. 4) 47 f.

12 Einleitung (wie Anm. 9) 11.

13 Ebd. 12. »Man darf dies nicht als bloße Körperfeindlichkeit verstehen, sondern vielmehr als Ausdruck einer durch die Vorbildlichkeit Christi gewährten Instrumentalisierung des Körpers im Streben nach Heil«.

2. *Imitatio, compassio, unio mystica* ...

Dies alles gewinnt nun Gestalt in den verschiedenen Frömmigkeitsformen des Mittelalters als Ausdruck des Bedürfnisses eines Lebens in der unmittelbaren Nachfolge Christi. Diese Nachfolge zielt auf eine Spiritualität der *imitatio* und *compassio*. Diese Grundmotivation zeigt sich in zahlreichen Frömmigkeitsbewegungen des Mittelalters – ob sie nun als orthodoxe Armutsbewegung im Schoß der Mutter Kirche heimisch geworden oder als mystisch-visionäre »Kirchenväter« anerkannt oder als vom Teufel Besessene, als Hexen oder Häretiker verbrannt worden sind.

So entspricht dem nackten Ausgeliefertsein des göttlichen Erlösers an die menschliche Gewalt die bewusst gewählte Lebensform der Besitz- und Heimatlosigkeit ohne soziale Sicherung. Nachfolge Christi wird als Demut und Armut gelebt. Der Klassiker dieser Bewegung ist natürlich die Gestalt des Heiligen Franziskus. Sein Abschied vom wohlbehüteten Leben des adeligen Tunichtgut setzt nun gerade das Motiv der Nacktheit des Protagonisten in Szene, wie sie in der legendären Erzählung der Auseinandersetzung zwischen Franziskus und seinem Vater ins Bild gebracht wird: Sein eigener Vater verklagt Franziskus vor dem Bischof auf die Rückgabe gestohlenen und anschließend verschenkten Geldes. Daraufhin entblößt sich Franziskus vor Aller Augen, legt Gewand und Geld vor dem Bischof nieder mit den Worten:

Höret mich – alle! Von nun an bin ich der Knecht des Herrn. Ich gebe jenem Manne dort nicht nur sein Geld zurück, auch alle Kleider, die ich von ihm habe. Nun kann ich in Freiheit rufen: Vater unser, der du bist im Himmel! – Nicht Vater Pietro Bernadone.

Die Nacktheit des Franziskus symbolisiert hier nicht einfach nur den Besitzverzicht des reichen Jünglings nach biblischem Vorbild (vgl. Mt 19,16–26). Sie hat eine christologische Tiefendimension. Franziskus stellt sich bewusst in die Nachfolge dessen, der selbst nackt und bloß der menschlichen Gewalt ausgeliefert war und darin das eine Bild des sich selbst ausliefernden Gottes darstellte.¹⁴ Nacktheit und Ausgeliefertsein als offenbarungstheologische Kategorien werden zum Zeichen der Nachfolge, der *imitatio Christi*. Am Ende trägt Franziskus die Stigmata des Gekreuzigten am eigenen Leib. Sein Körper wird zum Medium der Nachfolge: Von dem nackten Ausgeliefertsein bis hin zur Geschundenheit des eigenen Körpers, der nun die blutenden Male des nackten Abbildes Gottes selbst an sich trägt. Mit dem Empfang der Wundmale vollendet sich die innere Angleichung des

14 Und der als Kind nackt und bloß in der Krippe liegt. Franziskus gilt nicht ohne Grund als Erfinder der Verehrung des »Santo Bambino«.

Heiligen an Christus.¹⁵ Franziskus wird zum Bild dessen, dem er nachfolgt;¹⁶ er wird zur ›lebenden Ikone‹: »Während der Crucifixus den Doppelsinn eines Lebens im Tod repräsentiert, bildet Franziskus spiegelbildlich den Tod bereits zu Lebzeiten ab.«¹⁷ Und der Typus dieser Christusnachfolge des Franziskus trägt inkarnatorische, ja geradezu intime Züge. Das ist nun ein Zug der Christusfrömmigkeit und -nachfolge, der unmittelbar in das Phänomen der christlichen Mystik hinein­führt.

Angesichts des schillernden Begriffs »Mystik« und der Vielfalt der damit verbundenen Phänomene möchte ich hier ein konkretes Thema herausgreifen: Das Motiv der körperlichen, unseren heutigen Ohren sogar erotisch anmutenden Gestalt der Gottesbeziehung christlicher Mystikerinnen. Das konkrete somatische Erleben kann dabei als eines der typischsten Kennzeichen der mittelalterlichen Frauenmystik gelten.¹⁸ Die *humanitas* Christi ist ein zentrales Thema weiblicher Spiritualität im Mittelalter. Und diese *humanitas* wird in leibhaftigen Vollzügen erfahren. Die besondere Gestalt der Eucharistief­römmigkeit christlicher Mystikerinnen – häufig verbunden mit ekstatischen Phänomenen – ist ein deutlicher Hinweis darauf: Die Menschlichkeit Christi wird dabei

inner- und außerhalb des eucharistischen Kontextes oft als ›Verzehrtwerden‹ verstanden. Den im 12. Jahrhundert populären [...] Bildern für die unio, wie Licht, Dunkelheit oder Wein, der sich in Wasser löst, fügten die Frauen die eindringliche Metapher – und Erfahrung – von Fleisch hinzu, das Fleisch aufnimmt.¹⁹

Dabei ist gerade der ans Kreuz geschlagene Christus von besonderer Bedeutung:
Die Mystikerinnen

erlebten Christus verwundet, blutend, sterbend. Die *imitatio Christi* bedeutete Gekreuzigtwerden – nicht bloß so zu tun, als ob, oder mitzuleiden, sondern mit dem Körper am Kreuz zu verschmelzen. Diese Nachahmung, die [...] zur Verschmelzung wurde, konnte auf zweierlei Weise erreicht werden: durch Askese und durch Erotik.²⁰

In beiden Bewegungen wird der Leib des Menschen zum Medium der Annäherung und so zum Instrument des Aufstiegs der Seele zu Gott. Gerade der Anspruch der unmittelbaren Gottesschau und der erotischen Sinnlichkeit der Gotteserfahrung hat so manche Mystikerin in den Geruch der Häresie gebracht.

15 Vgl. Einführung (wie Anm. 9) 14.

16 BELTING, Hans: Franziskus. Der Körper als Bild, in: Karin MAREK u. a. (Hg.): Bild und Körper im Mittelalter, München 2006, 21–36, 24.

17 Vgl. ebd. 30.

18 Vgl. DINZELBACHER, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993, 160.

19 BYNUM (wie Anm. 8) 118.

20 Ebd. 119.

Diese Art der *Unio mystica* erscheint den auf Vermittlung bedachten kirchlichen Instanzen zu unkontrollierbar. Die damit verbundenen theologisch-ekklesiologischen Herausforderungen sind offensichtlich.

3. ... und ihre offenbarungstheologische Domestizierung

Während Frömmigkeitsformen wie die Christusnachfolge in Armut und Verzicht nach dem Vorbild des Franziskus oder die »Devotio moderna« durch ihre demokratisierenden Tendenzen eher kirchenpolitische und damit ekklesiologische Sprengkraft entwickeln, setzen die mit der Mystik verbundenen theologischen Herausforderungen grundsätzlicher an. Die Theologie der Mystik überspringt nicht nur die regulative, sondern auch die spekulative Distanz, die die scholastische Theologie – verstärkt wirksam wird diese Differenzierung dann im Streit zwischen den realistischen und den nominalistischen Vertretern der Zunft – zwischen Mensch und Gott, zwischen göttlicher Realität und menschlicher Gottesrede aufrichten zu müssen glaubt. Die Vereinnahmungstendenzen der Gottesrede wie der Gotteserfahrung in der Mystik verstoßen in den Augen der Scholastik gegen die Analogieregel, die für jegliche menschliche Gottesrede zu gelten hat. Die unmittelbare Gottesbegegnung der Mystik droht Gott zu vereinnahmen, und solchen Vereinnahmungsversuchen muss ein Riegel vorgeschoben werden. Die Idee der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung der Mystik als offenbarungstheologische Kategorie geht davon aus, dass der Gott sich den Menschen ausliefert, sich in ihre Hände gibt. Gott macht sich greif- und damit auch angreifbar, aber eben nicht so, dass man ihn manipulieren könnte. Gerade die betonte Niedrigkeit der leibhaftig-greifbaren, nackten Gestalt des Gekreuzigten, in dem sich Gott im Fleisch ausliefert, unterläuft jeden Gedanken der Vereinnahmung – einem entblößten Gott folgt man nicht in Siegerpose, sondern in Armut und Demut, – doch der Theologie genügt dieser Vorbehalt nicht. Ebenso ist ihr eine rein apophatische Gottesrede nicht ganz geheuer.²¹ Daher versucht sie die Nicht-Vereinnahmbarkeit Gottes dadurch zu bewahren, dass sie diese als notwendige Unbegreifbarkeit Gottes gar im Sinne seiner Unberechenbarkeit interpretiert. Hier wird dann Erhabenheit zu Entzogenheit, Gegenwart zu Verhülltheit und die zu bewahrende Freiheit Gottes zur allmächtigen Willkür. Mit Vehemenz klopft so der absolutistische Gottesbegriff des Nominalismus an die Türen der mittelalterlichen Theologie, die Gott auf Kosten des Menschen groß und erhaben halten will und die dabei gerade so vehe-

21 Cusanus ist hier die Ausnahme.

ment verteidigte Analogieregel selbst verletzt, indem Gott auf Begriffe festgelegt wird.

Dem Offenbarungsmedium und -modus der Unmittelbarkeit Gottes folgt also der Modus seiner notwendigen Verhülltheit, Entzogenheit, absoluten Erhabenheit.²² Auch in seiner Heilsgeschichte mit dem Menschen bleibt Gott der prinzipiell Entzogene. Ein sich Zeigen Gottes droht hier in der Folge systemimmanent nur noch als »re-velatio«, als »Enthüllung« seiner göttlichen »Dekrete« – nicht etwa seiner selbst – gedeutet werden zu können. Eine solche Offenbarung bedarf, um verstanden zu werden, notwendig der kirchlichen Übersetzung, Auslegung und Vermittlung. Offenbarung, das heißt Begegnung mit Gott, geschieht nicht mehr in der leibhaftig-nackten Gegenwart einer sich selbst ausliefernden göttlichen Liebe, die die Möglichkeit eines gegenseitigen Sich-→Erkennens voraussetzt. Sie kann im Extremfall nur noch in Gestalt eines zunehmend doktrinär verengten Offenbarungsverständnisses erfasst werden, das Offenbarung »als Übermittlung einer übernatürlichen Doktrin« und den »Offenbarungsvorgang [...] als göttliche Verursachung von Aussagesätzen« missversteht.²³

Ein Gott aber, der als notwendig Verhüllter nur noch »in göttlicher Manier«, also auf übernatürliche Weise wirksam ist und so als Gott erkannt werden kann, ein solcher Gott wird in der Folge nur noch als Konkurrent des Menschen und nicht mehr als dessen liebender Partner verstanden werden können. Wo seit Duns Scotus die absolute Willensfreiheit zur entscheidenden Eigenschaft Gottes wird, greift das die Substanz des biblischen Gottesgedankens an, für den das Interesse am Menschen und die Betroffenheit durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren.²⁴ Die »Ablösung« dieses unberechenbar gewordenen

22 Das geschieht im Gewand der ockhamschen Differenzierung von *potestas absoluta* und *potestas ordinata* Gottes bis hin zur – in deren Sogwirkung stehenden – lutherischen Lehre von der Verborgenheit/*absconditas* Gottes, die so manch extrem denkenden Reformatoren am Ende in die Arme der augustinischen Prädestinationslehre treiben wird.

23 SECKLER, Max: Der Begriff der Offenbarung. In: Walter KERN u. a. (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. II Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, 60–83, 66.

24 Vgl. auch BLUMENBERG, Hans: Legitimität der Neuzeit, Frankfurt ²1988, 198 f. Folgt man der Analyse Hans Blumenbergs, wird sich die Theologie nie mehr von diesem Sündenfall erholen, denn eine solches setze jene, im wahrsten Sinn des Wortes notwendige, humane Selbstbehauptung in Gang, die sich gegen diesen Willkürherrscher auflehne und stattdessen auf die menschliche Vernunft, auf die Einsichtigkeit von Welt und Geschichte poche und so den Menschen einen eigenen Standpunkt in der Welt suchen und behaupten ließe. Der »Nominalismus« erweist sich im Entwurf Blumenbergs daher als entscheidende Quelle des neuzeitlichen Autonomiegedankens, der am Ende den Gottesgedanken verabschiedet. Zu Recht kritisch gegenüber einer solchen Legende des Nominalismus und damit der unmittelbaren Verbindung von Nominalismus/Ockhamismus und Moderne, die sich aber jenseits des an den konkreten Autoren

Gottes »von einer vernünftig einsehbarer Ordnung der Wirklichkeit wie von vernünftig nachvollziehbaren Handlungsmotiven«²⁵ fordert eine notwendige Neukonstellation des Gottesbegriffs wie der Theologie als ganzer, die aber im Gefolge dieser grundlegenden Veränderung mit den Denkformen ihrer Zeit in kaum mehr aufhebbare Aporien gerät: »The trauma for all religious person became not the fear that God might not exist, but the fear that he might not keep his word. God's trustworthiness and dependability, not his existence, became the crucial religious problem.«²⁶ Der Schritt in den Abgrund des nominalistischen Willkürgottes und damit der Plausibilitätsverlust der theologischen Rede von einem heilenden und erlösenden, kurz: von einem gerade durch seine Liebe zu identifizierenden Gott scheinen damit unvermeidlich, ... wäre da nicht Luthers radikale Rückerinnerung an die unaufgebbare Christozentrik jeglicher Gottesrede.

4. Luthers »solus Christus«: Offenbarungstheologische Implikationen einer Theologie des Kreuzes

a) Offenbarung »sub contrario« ...

Luthers christozentrische Rechtfertigungslehre bricht bekanntlich sowohl mit der ontologischen Versuchung einer Aufstiegs-Mystik im Stile eines Meister Eckarts als auch mit dem Analogiedenken der scholastischen Theologie. Das wird darin deutlich, dass Luther das mystische Begriffsrepertoire, z. B. das Motiv der *unio mystica*, konsequent rechtfertigungstheologisch uminterpretiert. Was Luther aber zunächst grundlegend mit der mystischen Tradition verbindet ist ihr existentieller Bezug, den er als Glaubensbezug teilt – »theologia mystica quae est sapientia experimentalis, et non doctrinalis«,²⁷ ist Erfahrungsweisheit, nicht Schulwissen.²⁸ Gegen die

und Texten der Zeit Nachweisbaren verorten muss, zeigt sich Wolfgang HÜBNER (vgl. DERS.: Die Nominalismus-Legende. Über das Missverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus, in: DERS./Norbert W. BOLZ: Spiegel und Gleichnis. FS für Jacob Taubes, Würzburg 1983, 87–111). Zur Kritik am Ansatz Blumenbergs vgl. auch GOLDSTEIN, Jürgen: Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg 1998, bes. 294 ff.

25 WERBICK, Jürgen: Soteriologie, Düsseldorf 1990, 13.

26 OZMENT, Steven: Eckhart and Luther, German Mysticism and Protestantism, in: Thom 42 (1978) 259–280, 271.

27 Luthers Werke, Vol. 5, 306.

28 Vgl. dazu z. B. GROSSE, Sven: Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werben reformatorischer Theologie, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren, hg. v. Berndt HAMM/Volker LEPPIN (Hg.), Tübingen 2007, 187–235.

scholastische Theologie schöpft Luther aus den Quellen der »erfahrungs- und gefühlsgesättigte[n] Dimension mystischer Spiritualität«.²⁹ Darüber hinaus bringt Luther die anti-philosophische, anti-scholastische Methode und Denkform der Mystik in Anschlag: »Glaube nur niemand, er sei ein mystischer Theologe, weil er dies gelesen, verstanden und gelehrt hat oder vielmehr meint, er habe es verstanden. Durch Leben, nein durch Sterben und Gericht wird der Theologe, nicht durch Erkennen, Lesen und Spekulieren«.³⁰ Diese Denkform der Deutschen Mystik wird zum zentralen Gestaltungselement der Kreuzestheologie Luthers.³¹

Man kann Luther hier, wie Walter Haug gezeigt hat, in einer eindrücklichen Nähe zur Mystik Johannes Taulers sehen: Luther »betont mit Tauler die radikale Verfallenheit des Menschen, als der ihn nur Gott herausholen kann [...] es bleibt einem nichts als die *nuda fides in Deum*«.³² Das Leitmotiv der absoluten Passivität rückt Luther unmittelbar an die Seite Taulers.³³ Während indes Tauler die mit der mystischen Gotteserfahrung in der Christusunachfolge verbundene Differenz-, d. h. Anfechtungserfahrung noch ontologisch (und damit mit der latenten Neigung zum Synergismus) abzufangen versucht, gewinnt Luther Gewissheit nur noch aus der radikalisierten Dialektik von Anfechtung und Glaube.³⁴ Die »mystische Naherfahrung ex negativo«,³⁵ die Luther in der absoluten Nichtigkeit des Sünders angesichts des Zornes Gottes festmacht, bricht mit jeder mystischen Vorstellung der Gottesunmittelbarkeit. »Jede Art von qualitativer Disposition der Seele und jede Form hierarchischer Heilsvermittlung werden anders als in den für Luther relevanten mystischen Texten des Mittelalters ausgeschlossen.«³⁶ So verbindet Luther in vielfältiger Weise die Motive der *transmutatio*, der *unio*, der *participatio* oder das Motiv des *admirabile commercium* mit dem der Rechtfertigung »extra nos«.³⁷ Das *extra nos* der bleibend fremden Gerechtigkeit aber bricht jede ontologische Spitze. Denn die

29 Vgl. HAMM, Berndt, Wie mystisch war der Glaube Luthers?, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren, hg. v. DEMS./Volker LEPPIN, Tübingen 2007, 237–287, 242.

30 *Operationes in Psalmos*, WA 5, 163, 26 ff.

31 Vgl. OZMENT (wie Anm. 26) 267.

32 HAUG, Walter: Johannes Taulers Via negationis, in: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hg. v. DEMS./Burghart WACHINGER, Tübingen 1993, 76–93, 92.

33 Vgl. HAMM (wie Anm. 28) bes. 280 ff.

34 HAUG (wie Anm. 31) 92.

35 Vgl. HAMM (wie Anm. 28) 282.

36 Ebd. 284.

37 Vgl. z. B. PEURA, Simo: Die Vergöttlichung des Menschen als Sein in Gott, in: LuJ 50 (1993) 39–71; LUTZ, Jürgen: Unio und communio. Zum Verhältnis von Rechtfertigungslehre und Kirchenverständnis bei Martin Luther. Eine Untersuchung zu ekklesiologisch relevanten Texten der Jahre 1519–1528, Paderborn 1990, bes. 90 ff.; SCHWAGER, Raymund, Der fröhliche Wechsel und Streit, in: ZKTh 106 (1984) 27–66.

Distanz zwischen der Heiligkeit Gottes und der Unheiligkeit des Sünders und die Kluft zwischen der erhabenen Gottheit Christi und der armseligen Menschheit Jesu wird von ihm bis ins Extreme durchdacht. Diesen unendlichen Abstand kann nur Gott selbst durch seine barnherzige Kommunikation und seinen ›fröhlichen Wechsel‹ überbrücken.³⁸

Damit scheint Luthers *extra nos*

auf den ersten Blick mit wirklicher Mystik unverträglich zu sein. Es ist aber nur dann mit Mystik unvereinbar, wenn man den Mystikbegriff auf ein ganz bestimmtes Innerlichkeitsideal und substanzontologisches Verhältnis zwischen Gott und Mensch festlegt und nicht wahrnimmt, dass schon in der mittelalterlichen Mystik starke Impulse lebendig sind, die gegenüber einer platonisierenden Geist- und Identitätsontologie die christusbestimmte Außendimension der Gnade und des Heils geltend machen.³⁹

Wo dies aber wahrgenommen wird, kann gerade die lutherische Kreuzestheologie in der mystischen Tradition verortet werden, denn die

kreuzestheologische Gebrochenheit der lutherischen Mystik und die für sie charakteristische subcontrario-Struktur der Heilspresenz Gottes wurzelt in einer spätmittelalterlichen Spiritualität, die der gottsuchenden Seele statt spekulativer Höheflüge ein inniges Vertrautwerden mit dem armseligen, menschgewordenen und gemarterten Christus nahelegte. Diese Passions- und Niedrigkeitsmystik des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts wurde von Luther zur kreuzestheologischen Prägung seiner Wort- und Sakramentsmystik weitergeführt.⁴⁰

In Luthers Kreuzestheologie führt die wahre Christusnachfolge, der ›Kreuzweg‹ des Menschen, diesen zunächst in die Erkenntnis seiner Nichtigkeit, seiner reinen Abhängigkeit vom Handeln Gottes, dem reinen ›Nein‹ zu allem Geltenwollen und darin zur Anerkennung des Gottseins Gottes. »Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.«⁴¹ – »Sic opus alienum Dei inducit tandem opus eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat.«⁴² Erlösung wird hier konsequent auf der Linie einer existentiell gewendeten, geradezu abgründigen Schöpfungstheologie interpretiert: Gott erlöst den Menschen, indem er ihn in die Nichtigkeit führt und aus diesem Nichts neu schafft und so rechtfertigt (»[...] nihil differat creatio et recreatio, cum utraque ex nihilo operetur [...]«⁴³). Luther denkt hier in radikaler Weise das Rechtfertigungsgeschehen als absolute Neuschöpfung, als »creatio ex nihilo«. Seine Worte lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig⁴⁴: Der Mensch vermag aus sich heraus nichts, um zu diesem neuen Sein zu

38 HAMM (wie Anm. 29) 283 f.

39 Ebd. 284 f.

40 Ebd. 277.

41 De servo arbitrio WA 18,633,7–11 f.

42 Erläuterung zur 16. These der *Heidelberger Disputation*: WA 1,361,4 f.

43 *Operationes in Psalmos*: WA 5,544,9 f.

44 Vgl. *Heidelberger Disputation*: WA 1,360,37–361,3; StA 1, 206, 24–29. *Resolutiones*: WA 1,540,8 f. *Operationes*: WA 5,445,11–21.

kommen; er steht ganz im Dienst Gottes, »ist also für sich selbst ›nichts‹.«⁴⁵ Hier scheidet sich die rechte von der falschen Gottesbeziehung. Denn nur wer der eigenen Selbstsicherheit entblößt wird, fällt zurück in Gottes Hand.⁴⁶ So ist das neue Sein des Menschen, nur relational zu verstehen.⁴⁷

Die anthropologische Kehrseite dieser soteriologischen Positionierung klingt bereits an. Wahre ›Theologie des Kreuzes‹⁴⁸ ist für Luther daher zunächst eine erkenntnistheoretische und damit anthropologische Größe. Die ›wahren Theologen‹, die Kreuzestheologen, sind diejenigen, die die Existenz des Menschen in jenem Licht zu verstehen suchen, das der Weise entspricht, in der Gott im Menschen wirkt. Kreuzestheologie ist daher weniger eine abstrakte Form des Theologietreibens als eine Form der inneren Einstellung, die die Merkmale des Angefochtenseins wie des Sündenbewusstseins in sich trägt. Luther sieht hierin den deutlichsten Widerspruch des Kreuzestheologen zu seinen scholastischen Vorgängern. Das Kreuz zerbricht alle vom Menschen gemachten Bilder und Vorstellungen, zerstört jede Illusion des spekulativen oder mystischen Aufstiegs zu Gott, die sich Gottes zu bemächtigen droht.⁴⁹ Das Kreuz ›durchkreuzt‹ jeden menschlichen Hang nach Verdiensten. Hier scheiden sich die Geister in jene, die am Kreuz Anstoß nehmen, und jene, die sich vom Kreuz in ihre Nichtigkeit führen lassen und aus dem Gekreuzigten neu geboren werden.⁵⁰ Erst in der Erkenntnis eines absoluten Nichts-Seins lernt der Mensch, was Hoffnung auf Gott und damit Erlösung bedeutet. Gegen jede Verdienstlichkeit betont Luther hier die reine Graduität dieser Hoffnung: »spes purissima in purissimum deum.«⁵¹ So ist jenes durch das Kreuz geforderte Bedenken der eigenen Sündigkeit der Geburtsort der wahren Theologie: Die Anerkennung seiner Sünde entthront den Menschen. Nicht er betreibt, entwickelt, vollendet die Theologie, sondern seine Theologie wird zu einem

45 BLAUMEISER, Hans: Martin Luthers Kreuzestheologie – Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit (KKTS 60) Paderborn 1995, 223.

46 Vgl. *Operationes*: WA 5,168,1–10

47 BLAUMEISER (wie Anm. 45) 521.

48 Als Quellen sind die *loci classici* der Kreuzestheologie zu nennen: die Thesen 19–24 der »Heidelberger Disputation« von 1518; die Erläuterungen zur 58. Ablassthese aus den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« und die »Operationes in Psalmos«. Zur späteren Verbindung von *theologia crucis* und einer Theologie der »maiestas Dei incarnatio«, des sich in die Menschwerdung hinein entäußernden Gottes in Luthers Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 vgl. bes. ELLWEIN, Eduard: Die Entfaltung der *Theologia crucis* in Luthers Hebräerbriefvorlesung, in: *Theologische Aufsätze*, FS Barth, hg. v. Ernst WOLF, München 1936, 382–404, bes. 398 ff.

49 Vgl. BLAUMEISER (wie Anm. 45) 398.

50 Vgl. *Operationes*: WA 5,445,16–19.

51 Vgl. *Operationes*: WA 5,166,16–19.

Sich-führen-Lassen von Gottes Wort, »ohne jemals in letzter Instanz begriffen und in den Rahmen menschlichen Verstehens eingeschrieben werden zu können.«⁵² Allein Kreuzestheologie ist daher wahre Theologie als Leben im Horizont des Sterbens und des Verdammt-Werdens. Insofern ist die *theologia crucis* auch keine theoretisch-spekulative, sondern eine existentiell-praktische Theologie: »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando«.⁵³

Diese erkenntnistheoretische Wende zeitigt noch weitere Konsequenzen. So ist die Gottesrede selbst eben nicht mehr durch die Analogie des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, jene Versuchung einer *theologia gloriae*, *theologia superiorum*, *theologia impii*, die der Selbsterhebung und Selbstherrlichkeit des Menschen das Wort redet, bestimmt, sondern durch das paradoxe Zueinander der Gegensätze. Es ist das im Leiden und Kreuz Jesu Christi sichtbar gewordene Handeln Gottes *sub contraria specie*: Menschliche Gottesvorstellung und Vernunft erwarten einen herrschaftlichen, einen göttlichen Gott. Er aber offenbart sich verborgen, *sub contrario*, als demütiger und gekreuzigter Gott.

»Crux sola est nostra Theologia«.⁵⁴ Das Kreuz allein ist der Schlüssel der Gotteserkenntnis *sub contrario*.⁵⁵ Das ist auch der Ort der angemessenen Rede von der Verborgenheit Gottes.⁵⁶ Das Kreuz selbst stellt die Frage nach den Maßstäben der

52 Ebd. 404.

53 *Operationes*: WA 5,163,28 f. Vgl. BLAUMEISER, Hans: Im gekreuzigten Christus ist die wahre Theologie, in: Cath 51 (1997) 32–52, 42.

54 *Operationes*: WA 5,176,32 f. »Die Kreuzestheologie ist eine Bibeltheologie, die im Lichte des Hanna-Liedes und des Magnificat [Vgl. *Operationes* WA 5,660,1–661,9; desgl. Luthers Magnificatauslegung; bes. Vorrede WA 7,547,17–548,22] die Erhebung des Erniedrigten lehrt. Durch sein Leben und Lehren ist Christus selbst der erste Ausleger: »In Christus, dem Gekreuzigten, ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis« (VERCRUYSE, Jos E.: Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen, in: Johannes BROSEDER (Hg.): Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen, Forum Systematik Bd. 14, Stuttgart 2001, 34–52, 42).

55 Vgl. *Operationes*: WA 5,217,2 f.

56 Zu Recht betont hier Raymund SCHWAGER, dass sich innerhalb der anthropologischen Ausführungen in »De servo arbitrio« letztlich ein verschärftes Verständnis der *absconditas* Gottes findet. Während in der *theologia crucis* Gott der menschlichen Erfahrung gegenüber zwar verborgen bleibt, aber sich dennoch im Wort offenbart, als Gott des Heils zu erkennen gibt, betont Luther in seinen gegen Erasmus zugespitzten Argumenten in »De servo arbitrio«, dass Gott auch jenseits des offenbarenden Wortes der Verborgene bleibt, ja sich nicht einmal für alle Menschen gleichermaßen als Gott des Heils erweist (vgl. SCHWAGER [wie Anm. 36] 53 mit Verweis auf »De servo arbitrio«: WA 18,685,18–24). Zu den Anfragen an eine solche Vorstellung der *absconditas* gerade aus den Vorgaben der lutherischen Kreuzestheologie heraus vgl. ebd. 53 ff. Freilich ist mit Bernhard LOHSE auch angesichts der Spitzensätze zur *absconditas Dei* in »De servo arbitrio« die bleibende Christozentrik des Gedankens hervorzuheben und die Dynamik der Auseinanderset-

menschlichen Sinne und der menschlichen Ratio, ja es sprengt sie.⁵⁷ Denn das Eigentliche bleibt ihnen verborgen. Nur Gottes Wort der Verheißung macht das Ganze begreifbar. Nur der Glaube vermag hier wahrhaft zu begreifen,⁵⁸ durch das Offenbarungswort des Kreuzes.⁵⁹ Erkenntnis *sub contrario* – das ist die Weisheit Gottes als Weisheit des Kreuzes. Freilich nicht im Sinne einer negativen Analogie, in der bei Gott immer nur das Gegenteil wahr wäre, sondern eher im Sinne einer »Analogie des dialektischen Umschlags«, die Ratio und Sinne – freilich kreuzes-theologisch gebrochen – dennoch in Gebrauch lässt: »An der Stelle des bis zu einem gewissen Grad rationalisierbaren Schemas der Analogie, steht bei Luther [...] nicht eine noch einmal rationalisierbare Negativanalogie, sondern [...] die Unverrechenbarkeit Gottes.«⁶⁰ Gott überrascht uns nicht nur, sondern er zeigt sich gerade auch im Gegenteil seiner selbst. So durchbricht er die denkerisch-spekulativen Möglichkeiten des Menschen und ersetzt sie durch die allein von ihm gesetzte, je neu beginnende Geschichte mit uns Menschen.⁶¹ Das sich hier latent zum Ausdruck bringende Erbe eines nominalistischen Gottesbegriffs wird am Ende gebändigt durch die These der Glaubensgewissheit, die der *promissio* des – wenngleich *sub contrario* – sich in Christus offenbarenden Gottes entspricht. Das ist die sichtbare Seite Gottes: seine Menschheit, seine Schwachheit, seine Torheit. So soll ihn der Mensch ehren, wie es der letzten Verherrlichung von Vater und Sohn am Kreuz entspricht: Die Verehrung Gottes als dem im Leiden Verborgenen.⁶² »Im gekreuzigten Christus also ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis.«⁶³

b) ... und ihre inkarnatorisch-existentielle Relativierung

Vom Kreuz her wird nun aber auch das neue Sein des Menschen erkenn- und benennbar. Es ist kein Für-sich-selbst-Sein mehr, sondern ein In-Beziehung-

zung mit Erasmus zu berücksichtigen: Solche Sätze »sind eine äußerste Aussage, die durch den Streit mit Erasmus veranlaßt ist, auf die Luther jedoch in dieser Form niemals wieder zurückgekommen ist und die er keineswegs zum Ausgangspunkt seiner Gottesaussagen gemacht hat« (LOHSE, Bernhard: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhängen*, Göttingen 1995, 185). Zur Interpretation der Aussagen von »De servo arbitrio« vgl. ebd.

57 Vgl. *Operationes*: WA 5,69,9–10.

58 Vgl. *Operationes*: WA 5,69,20–22: »Est autem haec intelligentia, non de qua philosophi opinantur, sed fides ipsa, quae in rebus prosperis et adversis potens est ea videre, quae non videntur«.

59 Vgl. *Operationes*: WA 5,163,32–37.

60 BLAUMEISER (wie Anm. 45) 336.

61 Vgl. ebd.

62 Vgl. *Heidelberger Disputation*, 20. These: WA 1,362,4 f.; StA 1,208,4 f.

63 Vgl. *Heidelberger Disputation*: WA 1,362,18 f.

Sein.⁶⁴ Inneres Zentrum dieses neuen Seins in Christus ist das von Luther aus der alten Vätertheologie übernommene, nun aber neu – eben kreuzestheologisch statt inkarnatorisch⁶⁵ – gefüllte Motiv des wunderbaren Tauschs⁶⁶:

Und dies ist jenes reiche Geheimnis der göttlichen Begnadung der Sünder: daß durch einen wunderbaren Tausch unsere Sünden nicht mehr unsere, sondern Christi sind und die Gerechtigkeit Christi nicht seine sondern unsere. Er hat sich nämlich entblößt, um uns mit ihr zu bekleiden und zu erfüllen, und hat sich mit unseren [Sünden] angefüllt, um uns von denselben zu befreien.⁶⁷

In der Gemeinschaft mit Christus kommen uns seine Verdienste, seine Güter durch den Austausch zu und unsere Sünde kann dadurch verschlungen werden.⁶⁸ Der ›fröhliche Wechsel‹ bildet die Mitte des Rechtfertigungsgedankens Luthers⁶⁹ und zugleich den Ausgangspunkt einer neuen Konstellation jener (von der scholastischen Theologie so vehement verteidigten) Frage nach der Ontologie, der Luther grundlegend skeptisch gegenüber stand, die er aber nun über die der Theologie der Mystik entnommenen existentiellen Dynamik reformuliert.

So zeigt sich unverkennbar ein weiteres Kennzeichen der christologischen Mitte der Theologie Luthers: Neuschöpfung bedeutet ein neues Leben aus und in Christus. Allein das Motiv des Tausches ermöglicht es, den Beitrag des Menschen in der notwendigen Eindeutigkeit als passives Geschehenlassen stehen zu lassen, Gott aber Alleinwirksamkeit zuzusprechen. Denn dieser Tausch kann nur geschehen, wenn jede angemäße Gottähnlichkeit abgelegt wird, ja am Gekreuzigten selbst Maß genommen wird. Die *conformitas* Christi ist auch für das *admirabile commercium* das entscheidende Stichwort: »Jeder muß notwendigerweise ein armseliger und angefochtener Mensch und ein verachteter Menschensohn werden, auf daß er [...] Christus ähnlich wird, der vorher ihm ähnlich geworden ist« (»[...] Enos et filium hominis fieri quemque necesse est, ut [...] similisque fiat Christum, qui similis prior factus est ei.«).⁷⁰ Das Beschenktwerden durch Christus

64 Vgl. ebd. 527.

65 Vgl. dazu auch SCHWAGER (wie Anm. 37) 44.

66 Vgl. auch als locus classicus: Von der Freiheit WA 7,25,26–26,12.

67 *Operationes*: WA 5,608,6–9.

68 Vgl. *Ein Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*: WA 2,140,16–22.

69 Vgl. WA 12,486,8–1: »Sihe, so wirstu denn eyn kuchen mit Christo, das wir treten mit yhm ynn eyn gemeynschafft seyner gutter, und er ynn eyn gemeynschafft unßer gutter, So flicht sich denn ynn einander, das sein gerechtikeyt meyn wirt, meyn ungerechtigkeyt seyn, seyn guttes leben mein, meyn bößes leben, seyn, und Summa summarum, er nympft sich alles unßers dinges an wie des seynen [...]«.

70 *Operationes*: WA 5,272,13–16. Zum Motiv des mit Christus Mitgekreuzigtwerdens vgl. auch *Operationes*: WA 5,72,38–73,3; 5,81,5–10; 5,289,2–5. Zur Interpretation der Gottverlassenheit als Verworfensein bzw. Verdammung vgl. bes. *Dictata*: WA 3,171,19–22; 3,426,17 f.; *Episto-*

mit seinen Gütern ist das Sein Christi in den Christen. Christus lebt und wohnt in ihm durch den Glauben. So geschieht die Vereinigung Christi und der Gläubigen (vgl. WA 2,146,8 f.).⁷¹ Mit dem Gedanken der durch Christus eingegossenen Gerechtigkeit kann Luther dann auch den aus der Patristik entlehnten und gleichfalls in der Mystik zentral gewordenen Begriff der Vergöttlichung des Menschen verbinden.⁷²

Freilich versteht er eine solche ›Vergöttlichung‹ nicht als Wesenseigenschaft des Menschen, sondern als andauernden Prozess.⁷³ Zugleich ist der Vorgang der Vergöttlichung jedem menschlichen Tun oder Mittun entzogen. Das neue Sein, die neue Natur des Menschen auch hier nur relational zu verstehen: ein je neues Geborenwerden aus Christus; eine je neue Teilhabe an der Natur Gottes. In ›radikaler Selbstentzogenheit‹: »Nicht ›in sich‹, ›aus sich‹, ›für sich‹, sondern ›von her‹ und ›auf hin‹.«⁷⁴ Da dies nicht ein nur ereignishaftes, aktuales Geschehen bleibt, wäre mit Blaumeiser hier ein möglicher Anknüpfungspunkt, um im Gefolge Luthers ein Neuverständnis von Ontologie zu postulieren.⁷⁵ Bei aller Skepsis gegenüber dem Versuch der Etablierung einer lutherischen Ontologie, dem auf dem Hintergrund der grundlegenden antischolastischen und antiaristotelischen Kritik Luthers Rechnung zu tragen ist, wäre jene postulierte neue ›theologische Ontologie‹ aber als immanente Folge der lutherischen *theologia crucis* selbst zu verstehen.⁷⁶

Ein solches Verständnis des Rechtfertigungsgeschehen setzt den Anknüpfungspunkt gerade an die *Seins*verbindung zwischen Christus und dem gerechtfertigten Menschen, die im Motiv des fröhlichen Wechsels prägend wird, und damit an der *Seins*verwandlung des Gerechtfertigten an. Es eröffnet die Verbindung mit dem

lam Pauli ad Galatas: 2,517,1–8; die ersten 25 Psalmen: 31/1, 353,25–354,7; Dictata: 3,236,34; 3,548,23; Epistolam Pauli ad Galatas: 2,516,37; Epistolam ad Romanos: 56,392,7–11 (vgl. dazu SCHWAGER, Wechsel, 33 f.); zur entsprechenden Interpretation des klassischen Motiv des Höllenabstiegs Jesu vgl. Dictata: WA 3,431,39–432,7; 3,452,4–8; 4,76,14–19; 4,442,9 f.; Operationes: 5,203,10–12; bes. aber die Auslegung von Psalm 22 in den Operationes: WA 5,603 f., 610 f. (vgl. dazu auch SCHWAGER [wie Anm. 36] 34 f.).

71 Luther kann dafür auch die ebenfalls in der Vätertheologie beliebte Metapher von Braut und Bräutigam, die alles gemeinsam haben, verwenden (vgl. z. B. Von der Freiheit eines Christenmenschen, WA 7, 25, 26–28).

72 Vgl. PEURA, Simo: Der Vergöttlichungsgedanke in Luthers Theologie 1518–1519, in: Thesaurus Lutheri, 171–184, 175.

73 Vgl. *Sermo de duplici iustitia*: WA 2,146,32–35.

74 BLAUMEISER (wie Anm. 45) 521.

75 Vgl. ebd. 226 ff.

76 Vgl. z. B. mit Verweis auf die Thesen 25–28 der Heidelberger Disputation PLATHOW M.: Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation, in: Luther 52 (1981) 114–131.

Theopoiesisbegriff orthodoxer Theologie,⁷⁷ wie dies durch eine Reihe insbesondere skandinavischer Lutherforscher zur theologischen Diskussion gestellt wird. Anknüpfungspunkt in der Theologie Luthers ist der berühmte Satz des großen Galaterkommentars von 1535: »In ipsa fide Christus adest«, der sowohl als zentraler Inhalt der Rechtfertigungstheologie Luthers als auch als Zentrum einer auf die Patristik zurückgreifenden orthodoxen Vergöttlichungslehre verstanden werden kann. Dieser Satz ist mit Tuomo Mannermaa als der »Leitgedanke« der Theosis-Aussagen Luthers zu verstehen.⁷⁸ Ontologie und Rechtfertigungstheologie sind hier unmittelbar miteinander verbunden. Der Glaube erhält durch Christus eine »Wesensform«. Wir befinden uns damit an einem »gemeinsamen Schnittpunkt« beider Traditionen.⁷⁹

Regin Prenter stellt die analoge Denkweise beider theologischer Denkformen in den Vordergrund.⁸⁰ Der Gedanke der Hineinnahme des im Glauben gerechten Menschen in das Sein Gottes erweist sich als notwendige Konsequenz des rechtfertigungstheologischen Grundgedankens. Doch ist das keineswegs eine geläufige Interpretation der Gedanken Luthers, obgleich u. a. die Sakramentensermone von 1519/20 deutliche Anknüpfungspunkte dafür bieten.⁸¹ Die dort dominierende »Glaubens- und Liebestheologie« Luthers kann geradezu in der »Nomenklatur der Theosislehre« ausgedrückt werden.⁸² Damit muss nun aber näher geklärt werden, um welche Seinsaussagen es sich im Rahmen des lutherischen Rechtfertigungsverständnisses überhaupt handeln kann.⁸³ Eine solche Seinsverwandlung kann Luther zunächst nur als eine kreuzestheologisch gebrochene verstehen. Die Theo-

77 Vgl. KRETSCHMAR, Georg: Das Heilsverständnis Luthers im Rahmen von Patristik und Scholastik, in: CrSt 14 (1993) 221–261.

78 Vgl. ebd. 244 f. Zum Ansatz selbst vgl. bes. den Beitrag von Mannermaa in: MANNERMAA, Tuomo: *Thesaurus Lutheri – Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung*, Helsinki 1987.

79 Vgl. ASENDORF, Ulrich: Rechtfertigung und Vergottung als Thema in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie, in: ÖRu 42 (1992) 173–189, 175; mit Rekurs auf Tuoma MANNERMAA. Die Wurzeln der Rechtfertigungstheologie Luthers in den Denkformen der altkirchlichen Christologie sind offensichtlich (vgl. ebd. 176).

80 Vgl. PRENTER, Regin: *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*, Aarhus/Göttingen 1977, 289 Anm.10.

81 Vgl. Kirchenpostille: WA 10/1, 1,188,6–8. Vgl. aber auch Ein Sermon gepredigt zu Leipzig auf dem Schloß am Tage Petri und Pauli: WA 2,247,39–248,3.

82 Vgl. MANNERMAA, Tuomo: Theosis und das Böse bei Luther, in: Makarios-Syposium über das Böse, 170–179, 175. Vgl. *Predigten des Jahres 1525*: WA 17/1,438,15–28; *Fastenpostille* (1525): WA 17/2, 74,25–75,11; *Kirchenpostille*: WA 10/1,1,100,8–10.

83 Vgl. BLAUMEISER (wie Anm. 45) 226 f.; 231. Zu Vorbehalten und Bedenken gegenüber einer direkten Übertragung des orthodoxen Theosis-Gedankens auf Luther vgl. KRETSCHMAR (wie Anm. 58) 242 f.

sis kreuzestheologisch zu verstehen, bedeutet, Christus gleich werden als Gekreuzigtem. Die Vergöttlichung als Weg zum wahren Menschsein kommt nicht am Kreuz vorbei; ja führt den Menschen unmittelbar dazu, zum Elenden, zum Sünder gemacht zu werden, um dann von Gott mit dem Seinen, den göttlichen Gaben erfüllt zu werden. Auch die wahre Theosis ist und bleibt damit das Werk Gottes allein.⁸⁴ Gottes Gnade allein macht den Menschen »gottförmig«, vergottet ihn.⁸⁵

So ist auch die *unio cum Christo* der Dynamik des *simul iustus et peccator* unterworfen: Gerade der Christus in uns bleibt der Christus außerhalb unserer selbst.⁸⁶ Der von Luther stets mitgesetzte eschatologische Vorbehalt ist die konsequente Durchführung des *simul iustus et peccator* auch auf das Verständnis der *unio cum Christo* hin: Der Kampf gegen die Sünde ist ein Kampf, der ein Leben lang nicht zu Ende zu bringen ist; es gibt ein Vorankommen und es gibt ein Zurückfallen.⁸⁷ Und dennoch ist die treibende Kraft dieses Kampfes *der in uns anwesende Christus*. Rechtfertigungsgeschehen und der »Christus in uns« sind letztlich die je unterschiedliche Beschreibung ein und derselben Sache. Auch die Theosis nivelliert nicht den Unterschied zwischen Gott und Mensch. Denn der Gerechtfertigte bleibt der »viator«, der im Pilgerstand Unterwegs-Seiende, unterwegs von der Sünde Adams in die Gerechtigkeit Christi. »Die anhaltende Sehnsucht nach Gott und der Wunsch, fromm zu werden, bewirken, daß die Begnadigung beginnt und bis zum Tode währt. Desgleichen bleibt die Verzweiflung an sich selbst bestehen.«⁸⁸ Die Heilsgewissheit ist eine immer neu zu gewinnende, die freilich nie aus sich selbst heraus zu gewinnen ist, sondern nur durch das in Predigtwort und Sakrament von außen herankommende, verheißungsvolle und darum verlässliche Wort Gottes, durch das der Heilige Geist selbst den Glauben schafft, stärkt und bewahrt. »So beruht die Heilsgewißheit exklusiv auf der Relation *promissio – fides*«. ⁸⁹ Und so transzendiert auch der »Christus in uns« alle eigenen Möglichkeiten des Menschen.

84 Vgl. KRETSCHMAR (wie Anm. 77) 246 f.

85 Vgl. PEURA (wie Anm. 72) 183; MÄNNERMAA (wie Anm. 82) 175.

86 Vgl. LUTZ (wie Anm. 37) 47 f. Zur Figur des »extra nos in Christi« vgl. bes. De homine, WA 39/1,175,1–177,14. Insbes. die Thesen 20–40.

87 Vgl. KRETSCHMAR (wie Anm. 77) 244.

88 PEURA (wie Anm. 72) 183 mit Verweis auf Ein Sermon vom Sakrament des Leichnams Christi und von den Bruderschaften: WA 2,248,20–29.

89 MESSNER, R.: Rechtfertigung und Vergöttlichung – und die Kirche, in: ZKTh 118 (1996) 23–35, 26. Mit Meßner ist hier aber auch die bleibende Unterschiedenheit des Theologietreibens zwischen der lutherischen und der orthodoxen Theologie zu betonen: »Es geht [...] um den Ort, die Perspektive, aus der heraus Theologie getrieben wird: Luthers Theologie ist zutiefst Theologie des angefochtenen, um Gewißheit des Glaubens ringenden Menschen, was so für die orthodoxe [...] Theologie nicht gilt« (ebd.).

Hier verlässt Luther nun auch die Pfade der mystischen Sprachform. Die »scala mystica« ist quasi gegenläufig konstruiert: nicht der Mensch vermag angesichts der Größe und Verborgenheit Gottes zu ihm aufzusteigen, sondern Gott selbst »ist herabgestiegen und hat die Stufenleiter bereitet.«⁹⁰ Darum ist der entscheidende Ort der Gotteserkenntnis die Krippe – »Christus liegt in der Krippe und in des Weibes schoß [...] hebe unten an, nicht oben«⁹¹ – und das mit Christus Herabsteigen. Daher ist der entscheidende Ort der menschlichen Selbsterkenntnis das mit Christus unters Kreuz Gehen, die Erfahrung des »Danieder-Liegens«, des Ausgeliefert-Seins, der Nichtigkeit. Auch die Mystik kennt das der »Demutstheologie« entspringende Motiv der (Selbst-)Erniedrigung, das notwendige »Aufgeben des Selbst«; es ist ihr Ausgangspunkt der mystischen Versenkung und des Aufstiegs. Für Luther ist sie der Ort der Erkenntnis und der Annahme der eigenen Sündigkeit und so der Ort, an dem der Glaube, das absolute Vertrauen auf das alleinige Handeln Gottes seinen Ausgang nimmt.⁹² Sie gewinnt bei ihm daher die Gestalt einer »radikalen Deszendenzmystik«.⁹³ Wahre Mystik ist bei Luther notwendig Glaubensmystik,⁹⁴ d. h. das kommunikative und responsorische Geschehen der Rechtfertigungserfahrung.⁹⁵ Darum wird der Gott der Rechtfertigung gerade nicht »als das Innerste des eigenen Ichs, als »Seelenfünklein« oder als der verborgene Urgrund der eigenen Wirklichkeit« erfasst, sondern eben »extra nos erfahren, er kommt mit seinem gerechtmachenden Wort »von Außen«, handelt »von Außen, bleibt »von Außen«, der »ganz Andere«.«⁹⁶

90 Predigt zu 2 Mose 9 (1524), WA 16, 144,3 f.

91 WA 9,406,17 ff.

92 Zu den mystischen Quellen der ersten Ablasstheese und ihre Entwicklungslinie beim frühen Luther vgl. LEPPIN, Volker: »Omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit«. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßtheese, in: ARG 93 (2002) 7–25.

93 Zum Ausdruck vgl. HAMM (wie Anm. 29), 255.

94 Zur Verschiebung der mystischen Bewegung der Liebe zu der reformatorischen Glaubensmystik vgl. ebd. 266. Hier bringt sich nicht nur eine Reformulierung der Mystik in einem worttheologischen Zusammenhang zum Ausdruck (vgl. LEPPIN, Volker: Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther, in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren, hg. v. DEMS./Berndt HAMM, Tübingen 2007, 165–185, 179), sondern hier vollzieht Luther auch den entscheidenden Neuanfang zum »nur« des Glaubens, jener absoluter Passivität des Empfangens der fremden Gerechtigkeit.

95 PFÜRTNER, Stephan H.: Luthers Glaubenstheologie – das Ende der Mystik?, in: US 43 (1988) 24–37, 35.

96 Vgl. ebd. 33.

Conclusio

Luthers christozentrische Rechtfertigungstheologie in der Exklusivität des *sola gratia, sola fide, solus Christus* atmet hier noch (zu sehr) die Luft eines scotistischen oder gar nominalistischen Gottesverständnisses, also jene, der Idee der Freiheit entspringende Vorstellung des *deus absconditus* hinter und über seiner Offenbarung, vor dessen verurteilendem Verwerfungswillen nur der Glaube an die bleibend fremde Gerechtigkeit rettet und die jede anthropologische Zentrierung von innen her unterläuft. Durch den ebenfalls christologisch verorteten, aber noch viel stärker von der Vätertheologie wie – in einer unmystischen Übernahme der mystischen Denkform – der Mystik entliehenen *Unio*-Gedanken entkommt Luther den sich in einem so konstellierten Gottesbegriff ankündigenden Aporien nur bedingt. Er unterläuft sie zwar quasi »von unten her«, inkarnatorisch. Freilich kann diese

Art von Christumystik, wie sie Luther mit scharfer Wendung gegen jede Spielart einer pseudo-dionysisch-spekulativen und »schwärmerischen« Mystik vertritt, [...] nie die Verborgenheit Gottes im Passionsgeschehen durchbrechen und sich zu einer unmittelbaren Wesensschau des Ewigen emporschwingen.⁹⁷

Dabei hätte der inkarnationschristologische Impuls des »solus Christus« durchaus das Potential zum Bruch mit diesem nominalistischen Erbe des Gottesbegriffs in sich getragen. Wer Gott nicht in seiner apathisch-transzendenten Absolutheit verortet, sondern »in unreiner Tiefe, in der er leidet; er ist wie Luther in seiner Predigt über den Immanuelnamen sagt, *bey uns Im Schlamm und in der arbeit, daß Ihm die haut rauchett*«,⁹⁸ der könnte durch die inkarnatorische Dynamik dieser Christozentrik der existentiell erfahrenen Beziehungsnot des Menschen eine konkrete, beim Menschsein selbst ansetzende, positive Gewissheit schenken.

Wenn demgegenüber die katholische Reform auf die Vermittlungsinstanz der sakramentalen Wirksamkeit der Kirche baut, ist dieses Angebot indes nur auf den ersten Blick gegensätzlich. Der mit Luthers Theologie und ihren mystischen Wurzeln aber bereits ins Auge gefasste grundlegende Bruch, der in der Wende zum religiösen Subjekt der Neuzeit und der Notwendigkeit eines individuell-existentiellen Gottesbezugs liegt, kommt für sie durch das zunehmende Wirklichkeitsdefizit einer verstärkt thomistisch und später neuscholastisch denkenden Theologie erst sehr spät in den Blick, tritt aber je länger desto vehementer als theologisches

97 HAMM (wie Anm. 29) 273 f.

98 Bayer, OSWALD: Passion und Wissen. Kreuzestheologie und Universitätswissenschaft, in: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hg. v. Walter HAUG/Burghart WACHINGER, Tübingen 1993, 42–51, 49 mit Verweis auf WA 4,608,32–609,1.

Desiderat zu Tage. Nur mit Mühe vollzieht die römisch-katholische Kirche – nach ersten Versuchen zu Beginn des Jahrhunderts – in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den notwendigen Perspektivenwechsel zu einer christozentrischen und existentiellen Grundlegung aller Theologie. Sie schafft dies zum einen erst zu dem Zeitpunkt, an dem sie das unbeabsichtigte ›Erbe‹ des Nominalismus – die ›rationalistisch‹ geschaffene Distanz des Menschen zu Gott und die daraus entspringende menschliche Freiheit – nicht mehr als Feind der Gottesbeziehung, sondern als ihren eigentlichen Grund zu akzeptieren und auch systematisch zu durchdenken vermag. Zum anderen gelingt es ihr dabei, sowohl die eigene Tradition der ontologisch-spekulativen Annäherung und damit die Frage der anthropologischen Voraussetzungen, aber auch Luthers existentiell-christologischen Grundzug theologisch ernst zu nehmen und im Neuansatz einer anthropologisch gewendeten und christologisch-heilgeschichtlich zentrierten Theologie mit und nach dem II. Vatikanischen Konzil fruchtbar zu machen.