



Christoph Henschen

Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung

Eine systematisch-theologische Studie
zu Luthers Abendmahlslehre
nach der Schrift Daß diese Wort Christi
,Das ist mein leib‘ noch fest stehen (1527)



Der Autor unterstreicht intensiv die zentrale Bedeutung des Abendmahls für die gesamte Theologie Luthers, indem er eine umfangreiche Textpassage aus der Abendmahlsschrift von 1527, die bisher in ihrem argumentativen Zusammenhang kaum gewürdigt worden ist, heraushebt, systematisch erklärt und „als Kompendium der Theologie Luthers“ erörtert. Das Abendmahl bildet in Luthers Denken den Schnittpunkt von Gottes Erniedrigung (Kondeszendenz) und des Menschen Erhöhung in das Leben Gottes. Dabei zieht der Autor immer wieder erhellende Rückschlüsse aus der Theologie- und Philosophiegeschichte des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit. Diese systematische Kommentierung und Erläuterung des Mittelteils der Schrift von 1527 bildet eine Eigentümlichkeit in der bisherigen Literatur zu Luthers Abendmahlslehre und kann so als ein besonderer systematischer Beitrag zur Erforschung der Theologie Luthers gewertet werden.

Christoph Henschen, geboren 1947 in Flensburg, ist Pastor an der Dreifaltigkeitskirche in der Evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde zu Hamburg-Hamm.

www.peterlang.de

Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung

Europäische Hochschulschriften

Publications Universitaires Européennes
European University Studies

Reihe XXIII

Theologie

Série XXIII Series XXIII

Théologie

Theology

Bd./Vol. 900



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Christoph Henschen

Erniedrigung Gottes und des Menschen Erhöhung

Eine systematisch-theologische Studie
zu Luthers Abendmahlslehre
nach der Schrift *Daß diese Wort Christi*
„Das ist mein leib“ noch fest stehen (1527)



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Göttingen, Univ., Diss., 2009

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

D 7

ISSN 0721-3409

ISBN 978-3-653-00258-4

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2010

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Für Ingrid

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, die unter dem gleichen Titel im WS 2008/09 von der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen angenommen worden ist. Das Erstgutachten zu dieser Dissertation hat Herr Prof. Dr. Ringleben und das Zweitgutachten hat Frau Prof. Dr. Axt-Piscalar verfasst. Ihnen beiden danke ich sehr. Das Rigorosum hat am 21. Januar 2009 in Göttingen stattgefunden.

Die eindringliche Weise, Luthers Texte – und nicht nur diese – zu lesen und sich von ihnen zu systematischen Interpretationen bewegen zu lassen, ist mir in der Begegnung mit der theologischen Arbeit von Herrn Prof. Dr. Ringleben einläuchtend und lehrreich geworden. Ich verdanke ihm und seinem theologischen Denken sehr viel.

Dass ich mich am Ende einer pfarramtlichen Dienstzeit an das Projekt einer Dissertation gewagt habe, geht freilich auf meine erwachsenen Kinder und ihre eigenen Studien zurück. Ihr Beispiel erweckte in mir die Lust und das Ansinnen, selber noch einmal das Feld akademischer Arbeit zu betreten. Und sie sind es auch gewesen, die mir immer wieder Mut gemacht haben, das angefangene Werk nun auch zu beenden. Schließlich hat meine Schwiegertochter stud. theol. Diana Henschen mir dadurch sehr geholfen, dass sie den Text der Dissertation im Großen und Ganzen und in den Einzelheiten formatiert und druckfertig gemacht hat. Ihr und Katharina, Tobias und Jakob danke ich sehr für alle Hilfe und allen Zuspruch.

Aber auch und besonders meine Frau hat entscheidend dazu beigetragen, dass ich habe diese Arbeit schreiben können. Eine volle Pfarrstelle erfordert einen vollen Einsatz. Dass ich neben den pfarramtlichen Verpflichtungen auch Zeit für die Dissertation einplanen konnte, habe ich wesentlich ihr mit ihrem Sachinteresse und ihrer Ermunterung zu verdanken. Sie hat immer wieder Sorge getragen dafür, dass ich mich zurückziehen und ungestört „mit Luther beschäftigen“ konnte. Ihr widme ich in tiefer Dankbarkeit dieses Buch.

Hamburg, Herbst 2009

Christoph Henschen

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
I. Das Abendmahl als Moment des Seins Gottes in der Kondeszendenz zum Menschen	23
1. Das Sein des allgegenwärtigen, allmächtigen und allwirksamen Gottes	23
1.1. Das Sein Gottes in Beziehung zum Sein der Schöpfung	23
1.2. „Finitum capax infiniti“	30
1.3. Das Sein Gottes in der Selbstbestimmung zur Leiblichkeit	36
1.4. Das Sein Gottes als schöpferisches Wort	42
2. Das Sein Gottes als Sein in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Jesus Christus	47
2.1. Das Sein Gottes in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus nach der Schrift „Daß diese Wort Christi...“	47
2.1.1. Die Besonderheit der Relation Gottes zu Christus gegenüber der Relation Gottes zu den Geschöpfen	47
2.1.2. Das Sein Gottes in der Einheit des innertrinitarisch differenten Seins von erster und zweiter Person und des ungeteilten Seins des trinitarischen Gottes ad extra	52
2.1.3. Das Sein Gottes als Sein in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Jesus Christus	56
2.2. Das Sein Gottes in der Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus nach der Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“	66
2.2.1. Die communicatio idiomatum	68
2.2.2. Die der communicatio idiomatum entsprechende Redefigur „Synekdoche“	71
2.2.3. Konsequenz der communicatio idiomatum: Gottes Leiden und Tod	73
2.2.4. Konsequenz der communicatio idiomatum: der Mensch Jesus partizipiert am Sein der Gottheit	77
2.2.5. Möglichkeit und Wirklichkeit der Inkarnation und die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität	82
3. Die Allgegenwart des Leibes Christi	88
3.1. Die Allgegenwart des Leibes Christi als ontologisches und sprachliches Problem nach der Schrift „Daß diese Wort...“	88

3.2.	Die drei Gestalten des Da-Seins Gottes und Jesu Christi nach der Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“	100
4.	Die Allgegenwart des Leibes Christi und das Wort	117
4.1.	Gottes Selbstbindung im Wort als Gottes Bestimmung seines Seins für den Menschen	117
4.2.	Die Unterscheidung zwischen dem ewigen Wort Gottes und dem Wort, in dem Gott sein Sein für den Menschen bestimmt	123
4.3.	Die Unterscheidung von „Gott ist da“ und „Gott ist dir da in seinem Wort“ als die Unterscheidung von „Deus absconditus“ und „Deus praedicatus“	126
5.	Die Ehre Christi und die „Mühe des Abendmahls“	133
II.	Das Abendmahl als Moment der Aufnahme des sündigen und sterblichen Menschen in das ewige Sein Gottes und der Vollendung der Imago Dei im Sein Christi	157
	Überleitung	157
1.	Die Unmöglichkeit, Christologie und Abendmahlslehre innerhalb einer dualistischen „Geist-Fleisch-Metaphysik“ zu entfalten (Das Problem des Docketismus)	160
2.	Das Sein der Kreatur in der Bestimmung durch Geist und Wort und das Sein des Menschen, konstituiert durch Leib und Seele/Herz, in der Bestimmung zum Glauben	164
2.1.	Das Abendmahl aus Wort und Element	166
2.2.	Die Kreatur in der Bestimmung durch Wort und Geist und die Konstitution des Menschen aus Leib und Seele/Herz	177
2.3.	„Obiectum non est semper spirituale, Sed usus debet esse spiritualis“	196
2.4.	Der heilsgeschichtliche Ort des Abendmahls und das Schauen Christi	204
3.	Das Sein Jesu Christi als das Sein des Fleisch gewordenen Wortes Gottes	214
3.1.	Der eschatologische Gegensatz von Geist und Fleisch und die eschatologische Einheit von Geist und Fleisch in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium	216
3.2.	Der aus dem Geist geborene Geistleib Jesu Christi	223
3.3.	Die Besonderheit und Einheit des Geistleibes Jesu Christi	233
	Exkurs: Die Synekdoche bei Luther	235

4.	Das Sein Jesu Christi als Geistleib im Abendmahl.....	256
5.	Die Frucht des Abendmahls: die Vergeistlichung und Verewigung des ganzen Menschen in der eschatologischen Versöhnung von Geist und Fleisch	267
5.1.	Leibliches Essen des Mundes und geistliches Essen des Herzens	275
5.2.	Vergängliche Speise und ewige Speise.....	278
	Exkurs: Luthers Konzeption der Metapher.....	281
5.3.	Das Abendmahl als „irdische und himmlische“ Speise und als seinsmäßige „unio cum Christo“ (Luther rezipiert Irenäus und Hilarius)	297
5.4.	Christi Leib als Geistfleisch gibt ewiges Leben und Seligkeit	307
5.5.	Die sich im Abendmahl vollziehende eschatologische Versöhnung von Geist und Fleisch als die eschatologische Vollendung des Menschen als Imago Dei im Geistleib Christi (Luthers abschließender Hinweis auf die Kirchenväter)	311
5.6.	Die „heymliche kraft“ des Leibes Christi im Wort.....	315
6.	Das Abendmahl als ein Moment der eschatologischen Krisis zwischen Verklärung und Wiederkunft Christi	323
III.	Der „realis et corporalis transitus ex hoc mundo ad patrem“ als die eschatologische Versöhnung von Geist und Fleisch und die Vollendung des Menschen als Imago Dei.....	329
	Überleitung.....	329
1.	Die durch Glaube und Taufe erlangte „nova creatura“ ist nicht allegorisch, sondern „de vera morte et resurrectione“ zu verstehen. (De captivitate babylonica, 1520).....	331
2.	Das Sterben wird durch das Wort Gottes bzw. durch das „regnum Christi“ in die Intentionalität des ewigen Lebens hineingenommen. (Anti-Latomus, 1521).....	336
3.	„Siechtum, Tod und Verwesung“ als Moment der Verewigung des Lebens (Reihenpredigten über I Kor 15, 1532/1533).....	344
3.1.	„Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten“	345
3.2.	Das Verstehen der „Auferstehung der Toten“ und die „nova sprach“	346
3.3.	Die Auferweckung der Toten als Gewinn der eschatologischen „forma“	350
3.3.1.	Der „forma“-Begriff bei Thomas von Aquin.....	351

3.3.2.	Die „communicatio formarum“ nach dem „Sermo in Natali Christi“ (1514/15)	356
3.3.3.	Das schöpferische Handeln Gottes als Zerbrechen und Schaffen von „formae“ (Römerbriefvorlesung 1515/16)	360
3.3.4.	Der „forma“-Begriff in der „Disputatio de homine“ (1536).....	369
3.3.5.	Abschließende Bemerkung zum „forma“- Begriff in den Reihenpredigten über I Kor 15.....	375
4.	Die eschatologische Vereinigung von Geist und Fleisch in der Auferweckung der Toten nach den Reihenpredigten über I Kor 15	377
4.1.	Die „Antithesis“ von „corpus naturale“ und „corpus spirituale“ und ihre Aufhebung	377
4.2.	Die Vollendung des „corpus naturale“ im „corpus spirituale“ als das eschatologische Sein in Christus.....	381
4.3.	Die Gestalt der eschatologischen Einheit von Geist und Fleisch in der Auferstehung der Toten	385
IV.	Zusammenfassende systematische Schlußbemerkungen	395
1.	Der Mittel- und Hauptteil der Schrift „Daß diese Wort Christi „Das ist mein leib‘ noch fest stehen“ als Kompendium der Theologie Luthers mit dem Bezug auf das Abendmahl	395
2.	Gottes Selbstbindung an das Wort und des Menschen „Wortwerdung“	397
3.	Die Gegenständlichkeit des Wortes Gottes und die Anstrengung des Glaubens.....	399
4.	Das Mensch und Kreatur verbindende Wort	400
5.	Die Selbsttranszendenz des Menschen als Imago Dei.....	401
6.	Die Gleichnisfähigkeit der Kreatur für das Abendmahl und das Eschaton.....	402
7.	Die schöpferische und das Vorfindliche in eschatologische Zusammenhänge übertragende Kraft der „nova sprach“.....	404
8.	Gottes Sein in der Kondeszendenz und die Vollendung des Menschen als Imago Dei durch dessen Aufnahme in das göttliche Sein	405
	Literaturverzeichnis.....	411

Einleitung

1) Im Heiligen Abendmahl begegnet Gott dem Menschen, und der Mensch begegnet Gott. Diese Begegnung von Gott und Mensch im Abendmahl hat erhebliche Bedeutung sowohl für das Sein Gottes als auch für das Sein des Menschen. Die Begegnung von Gott und Mensch im Abendmahl ist eine „konkrete“ Begegnung, wobei das Wort „konkret“ im ursprünglichen Sinn des lateinischen „concrecere“ zu verstehen ist¹: In dieser Begegnung sind gewissermaßen Gott und Mensch zusammengewachsen bzw. wachsen zusammen. Weil es sich um solch eine konkrete Begegnung im Abendmahl handelt, ist die theologische Reflexion des Abendmahls zu Aussagen über das Sein Gottes veranlasst, der dem Menschen begegnet, und über das Sein des Menschen, der Gott begegnet. Diese Aussagen über das Sein Gottes und das Sein des Menschen müssen aber beider Sein so zu verstehen geben, dass eine Begegnung zwischen Gott und Mensch als möglich und wirklich gedacht werden kann. Wie ist das Sein Gottes zu bestimmen, dass es von diesem Sein Gottes her einsichtig gemacht werden kann, dass es dem Menschen begegnet? Und wie ist das Sein des Menschen zu bestimmen, dass es von diesem Sein des Menschen her einsichtig gemacht werden kann, dass es Gott begegnet?

Weiter hat die theologische Reflexion des Abendmahls Aussagen zu treffen über die Beweggründe dieser Begegnung von Gott und Mensch im Abendmahl und über das, was in dieser Begegnung geschieht, besser: welches Geschehen durch diese Begegnung ausgelöst wird, das heißt: welche Folgen aus dieser Begegnung zwischen Gott und Mensch im Abendmahl für das Sein Gottes bzw. für das Sein des Menschen zu denken sind.

Die Begegnung Gottes und des Menschen im Abendmahl ist nicht nur als eine „konkrete“, sondern auch als eine „gegenständliche“ und „leibliche“ zu verstehen. Zwischen Gott und Mensch sind als Möglichkeit und Wirklichkeit der Begegnung im Abendmahl gewissermaßen die „Gegenstände“ Brot und Wein gegeben. Die theologische Reflexion des Abendmahls hat einsichtig zu machen, dass und inwiefern die Begegnung von Gott und Mensch im Abendmahl eine „gegenständliche“ und „leibliche“ Begegnung ist, und dass in dieser Begegnung offenbar wird, dass Gott sein göttliches Sein zur „Leiblichkeit“ und das Sein des Menschen zum ewigen Leben in Gott bestimmt.

1 Das Moment des „concrecere“ ist in der scholastischen Bestimmung des „concretum“ als der Einheit von Substanz und Form (vgl. Luthardt, Kompendium der Dogmatik S. 400) wahrnehmbar. Vgl. auch E. Jünger, Gottes Sein ist im Werden S. 44 Anm. 120.

2) Mit Recht ist bei der Würdigung der Theologie Luthers insbesondere auf die Christologie² und auf die exegetischen und sprachtheoretischen Einsichten³ aufmerksam gemacht worden, die der Reformator im Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit von 1525 bis 1529 formuliert hat.⁴ Was aber bei der Würdigung der Theologie Luthers im Abendmahlsstreit, so weit ich sehe, weniger in das Blickfeld geraten ist, ist seine Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch als eine solche, die auch für seine Abendmahlstheologie konstitutiv ist.

Luther widmet sich diesem Themenfeld in zwei längeren Textabschnitten innerhalb seiner Schrift „Daß diese Wort Christi ‚Das ist mein leib‘ noch fest stehen“ von 1527⁵. Diese beiden Textabschnitte bilden eine ausführliche Antwort auf zwei programmatische Thesen der Schweizer⁶, die Luther in folgendem Satz zitiert: „Sagen sie: Ey, da der artickel des glaubens gegründet wird, das Christus gen hymel gefaren und sitzet zur rechten hand Gotts ynn seinen ehren. Item, Das fleisch essen kein nütz sey, Johan. VI. ‚Fleisch ist kein nütz?. Solt nu fleisch und blut ym abendmahl sein, so künd er nicht zur rechten hand Gotts ynn seinen ehren sitzen, Und gebe uns auch zu essen, das kein nütz ist zur seligkeit.“⁷ Aus diesen beiden Thesen ergäbe sich dann, um die Einheit der Schrift

2 Aus älterer Zeit nenne ich hier P.-W. Gennrich, *Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit*, 1929. Aus jüngerer Zeit stammt die Arbeit von M. Lienhard, *Martin Luthers christologisches Zeugnis*, 1979, S. 146-198.

3 Zuletzt ist dazu erschienen J. Wolff, *Metapher und Kreuz*, 2005, bes. S. 557-571 in Bezug auf das Abendmahl.

4 Die Frage, ob und wie weit die Christologie vor dem Abendmahlsstreit bereits jene Gestalt angenommen hat, in welcher Luther sie während des Abendmahlsstreites präsentierte, lasse ich hier unerörtert.

5 WA 23, 65-283. Die genauen Abgrenzungen dieser beiden Textabschnitte gebe ich unten auf S. 16f.

6 Mit den „Schweizern“ sind Luthers Gesprächskontrahenten in der Schweiz gemeint: Zwingli in Zürich und Ökolampad in Basel. Bereits 1525 hatte Luther sich in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament“ (WA 18, 37ff) mit Karlstadt auseinandergesetzt. Karlstadt wird auch in den Sakramentsschriften von 1527 und 1528 gelegentlich ins Visier genommen. Die Hauptgesprächskontrahenten sind hier aber Zwingli und Ökolampad. Luther diskutiert in der Regel einzeln mit diesen Theologen; es kommt aber auch sehr häufig vor, dass er sie als Gruppe zusammenfasst und als solche anspricht; er nennt sie dann „Schwärmer“ oder „Geist“ oder ähnlich. Theologisch stellt Luther zwischen Zwingli und Ökolampad in ihrem Verständnis der verba testamenti keinen Unterschied fest: „...das Zwingel und Ecolampad ym verstand eintrechtig sind, wie wol die wort anderley sind. Denn das Zwingel sagt ‚Das bedeut meinen leib‘, ist eben so viel als das Ecolampad sagt ‚Das ist meins leibs zeichen‘.“ (WA 23, 97, 10-13) Ich gehe in meiner Arbeit nicht auf eventuelle historische Nuancen ein; ich versuche eine systematische Interpretation der Texte Luthers und werde entsprechend nicht zwischen Zwingli und Ökolampad unterscheiden, sondern einfach nur von Schweizern, und zwar ohne Anführungsstriche sprechen, zu denen dann gegebenenfalls auch Karlstadt zu rechnen wäre.

7 WA 23, 115, 20-25.

zu wahren, die Folgethese: „Drumb mus einerley schriftt sich lassen weisen, und aus Christus ‚leib‘ ein leibzeichen‘ machen, das mus sein der text ym abendmal.“⁸ Wie aber ist der Terminus „die rechte Hand Gottes“ zu verstehen? Und wie ist das Wort Jesu in Joh 6,63 „Fleisch ist kein nütz“ auszulegen? Luthers ausführliche Antwort auf diese beiden Fragen erörtert einmal das Sein Gottes, das sich zur Begegnung mit dem Menschen bestimmt, und das Sein des Menschen, das der Begegnung mit dem Sein Gottes gewürdigt wird. Ehe ich das in der einer Einleitung entsprechenden Kürze erläutere, verschaffe ich einen groben Überblick über den Aufbau der hier behandelten Sakramentsschrift von 1527.

3) Im ersten Teil der Schrift „Daß diese Wort Christi...“⁹ arbeitet Luther die strittigen Punkte in Sachen Abendmahlstheologie ab. Er lehnt die signifikative Deutung der verba testamenti („Esset, das ist mein leib“) durch die Schweizer ab¹⁰ und fordert dazu auf, diese im wörtlichen Sinne, wie sie geschrieben sind, zu verstehen und zu glauben, was sie sagen.¹¹ „Darauff stehen, gleuben und leren wir auch, das man ym abendmal wahrhaftig und leiblich Christus leib isset und zu sich nymbt. Wie aber das zu gehe odder wie er ym brod sey, wissen wir nicht, sollens auch nicht wissen. Gotts wort sollen wir gleuben.“¹² Luther entfaltet seine These vom Sprachgebrauch her: Weder in der Heiligen Schrift noch in den allgemeinen Sprachen wird geredet, wie die Schweizer die verba testamenti verstehen.¹³ Wer vom wörtlichen Sinn der Schrift („Esset, das ist mein leib“) meint abweichen zu müssen, muss seine Vorgehensweise aus dem Kontext oder aus dem Glaubensbekenntnis begründen können.¹⁴ Es muss in der Schriftauslegung Klarheit herrschen, besonders in bezug auf das Abendmahl: „Die gewissen wöllen gewis und sicher sein ynn diesen stuck.“¹⁵ Auch die Tropen müssen richtig verstanden werden; tropische Redeweise geht auf Seienes: „Alles ists vom wesen, nicht vom deuten gered und verstanden...“¹⁶.

Luther erweitert dann das Diskussionsfeld, indem er die beiden bereits zitierten Thesen der Schweizer¹⁷ in die Überlegungen einbezieht: Wenn Christus zur Rechten Gottes erhoben ist, dann kann sein Leib nicht simultan im Abendmahl sein; und wenn Joh 6,63 geschrieben steht „Fleisch ist kein nütz“, dann kann im Abendmahl auch nichts zur Seligkeit gegeben werden. Als Folgethese

8 WA 23, 115, 26f.

9 WA 23, 65, 5-129, 17.

10 WA 23, 71, 29-35.

11 WA 23, 87, 22-35.

12 WA 23, 87, 30-33.

13 WA 23, 93, 1-3.

14 WA 23, 93, 25-28.

15 WA 23, 97, 32f.

16 WA 23, 103, 21f.

17 WA 23, 115, 20-27. Vgl. oben S. 14 bei Anm. 7 und 8.

ergibt sich daraus: Damit die Schrift nicht mit sich selbst in Konflikt gerät, solle aus dem einfachen Wort „Leib“ das Kompositum „leibszeichen“ gemacht werden. Luther antwortet lapidar: In Sachen des Glaubens geht es um anderes und mehr, als mit Augen gesehen und mit Vernunft gedacht werden kann;¹⁸ und er fragt zurück: Hat Gott Gewalt, einen Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl sein zu lassen? Hat Gott Gewalt, einen Leib an vielen Orten sein zu lassen? „Habt yhr des auch beweisung aus der schrift, die Gotts allmechtigkeit dis stuck abspreche?“¹⁹ Mit aller Schärfe wendet Luther sich jetzt gegen die Behauptung, dass die Heilige Schrift sich selbst widerspricht: „Da ligt nu der hochberümbte grund, davon sie fur andern am meisten geyfren und am steyffesten drauff stehen und pochen, da sie sagen, das sie zwo schriftt widder-einander sind: Christus sitzt ym hymel, und sein leib ist ym abendmal...“²⁰ Für Luther aber ist es gewiss, „Das die schriftt nicht mag mit yhr selbs uneins sein“²¹. Der Grund lautet: „Denn es ist ynn Gotts wort gegründ, Das Gott nicht leuget noch sein wort nicht leucket“²². Die Klimax der Argumentation ist unverkennbar: Sie zielt auf die Erkenntnis Gottes, der die Einheit seines Wortes mit seinem Sein und Handeln in seinem Wort aussagt und in seinem Sein und Handeln verwirklicht. Luther führt den Abendmahlsstreit als einen Streit um das Sein Gottes in seiner Einheit und Wahrheit. Wir haben dann die Wahrheit des Abendmahls erkannt und gedacht, wenn wir die Einheit und Wahrheit Gottes erkannt und gedacht haben. Der Satz muss aber auch umgedreht werden können: Wir haben dann die Einheit und Wahrheit des Seins Gottes erkannt und gedacht, wenn wir die Wahrheit des Abendmahls erkannt und gedacht haben.

Luther bricht kurz nach dieser Aufstellung („Denn es ist ynn Gotts wort gegründ, Das Gott nicht leuget noch sein wort nicht leucket“) seine Abarbeitung der strittigen Fragen in der Abendmahlskontroverse ab: „Hie mit were nu wol gnug den schwermern geantwort. Denn weil wir so viel erstreiten und gewinnen, das der spruch Christi ‚Das ist mein leib‘ noch fest stehet und yhre besten gründe nichts sind und on alle beweisunge nackt und blos, so stehen auch gewislich noch feste alle andere sprüche vom abendmal Christi.“²³ Luther gibt zu verstehen, dass er entsprechend dem Titel der Schrift genug getan hat, wenn er die Wahrheit des Wortes Christi „Das ist mein Leib“ bewiesen hat. Er fährt dann fort: „Doch umb der unser willen zu stercken, wil ich weiter handeln, wie der schwermer grund und ursachen nichts sind und zum überflus beweisen, das nicht widder die schriftt noch artickel des glaubens sey, das Christus leib

18 WA 23, 117, 6-12.

19 WA 23, 117, 13-21. Das Zitat steht in: WA 23, 117, 22f.

20 WA 23, 119, 11-14.

21 WA 23, 123, 14f.

22 WA 23, 123, 21f.

23 WA 23, 129, 20-24.

zugleich ym hymel und ym abendmal sey...“²⁴. Was Luther „weiter handeln“ will, ist die Erörterung des Terminus „die rechte Hand Gottes“ und die Exegese des Satzes „Fleisch ist kein nütze“ in Joh 6,63. Diese Erörterung bildet den zweiten Teil der Sakramentsschrift von 1527, den ich für den Hauptteil halte. Die Erörterung des Terminus „die rechte Hand Gottes“ umfasst WA 23, 131, 7 bis 167, 27 und die Exegese und Interpretation der Textstelle in Joh 6,63 umfasst WA 23, 167, 28 bis 209, 27.

Luther fügt diesem zweiten Teil, der als Hauptteil zu gelten hat, einen längeren Abschnitt an, in dem er sich einigen Texten von Kirchenvätern widmet, durch die er sein Abendmahlsverständnis gegenüber den Schweizern bestätigt sieht. Ökolampad hatte seinerseits Kirchenvätertexte zur Unterstützung seiner Position herangezogen, was freilich im Urteil Luthers völlig misslungen ist: „Summa: Ecolampad hats widder aus der schrift noch veteren, sondern erbeit und schwitzt, das er’s ynn alle beyde trage.“²⁵ Dieser „Kirchenväterteil“ erstreckt sich von WA 23, 209, 28 bis 243, 23.²⁶

Der Schlussteil der Schrift WA 23, 243, 24 bis 283, 23 bietet eine Reihe von Erläuterungen und Bemerkungen zum Abendmahlsverständnis und zum aktuellen Abendmahlsstreit, die freilich ein ordnendes Prinzip nicht erkennen lassen.

4) Wenn Christus zur Rechten Gottes erhoben ist, kann sein Leib nicht zur gleichen Zeit im Abendmahl sein. Diese Behauptung und die grundsätzliche Bestimmung des Fleisches als nicht „nütze“ bilden die beiden Spitzthesen der Schweizer, die ein Verständnis des Abendmahls im Sinne der Realpräsenz des Leibes Christi in den Elementen Brot und Wein ausschließen und somit das soteriologische Moment in den Elementen bestreiten. Diese beiden Spitzthesen lassen es gewissermaßen gar nicht erst zu einer konkreten Begegnung zwischen Gott und Mensch im Abendmahl kommen, weil das Sein Gottes und das Sein des Menschen nicht im Sinne der Hl. Schrift, also nicht im Sinne dessen, was die Hl. Schrift dezidiert als die schlechthin heilsame Begegnung von Gott und Mensch bezeugt und ins Wort fasst, interpretiert wird.

Luther greift diese beiden Spitzthesen der Schweizer auf und entwickelt ein eigenes Verständnis dessen, was der Terminus „rechte Hand Gottes“ aussagt und wie der Satz vom „unnützen“ Fleisch in Joh 6,63 auszulegen ist. Dabei zeigt sich, dass Luther gelegentlich der Erörterung des Terminus „rechte Hand Gottes“ nichts weniger als eine in sich zusammenhängende Gotteslehre vorträgt.

24 WA 23, 129, 30-33.

25 WA 23, 129, 16f.

26 Folgende Kirchenväter werden von Luther in diesem Abschnitt behandelt: Augustin (WA 23, 209, 29 – 217, 3), Tertullian (WA 23, 217, 4 – 229, 20), Irenäus (WA 23, 229, 21 – 237, 7), Hilarius (WA 23, 237, 8 – 239, 28), Cyprian (WA 23, 239, 29 – 241, 34) und noch einmal Augustin (WA 23, 243, 1 – 243, 23).

Luther zeichnet das Sein Gottes als ein Sein in der Kondeszendenz zum Geschöpf und zum Menschen. Das Sein Gottes in der Kondeszendenz ist ein Sein, in dem Gott sich durch das Wort an die Kreatur bindet. Terminus a quo seiner Entfaltung der Gotteslehre ist die permanent-dynamische Allwirksamkeit, Allmacht und Allgegenwart des Seins Gottes. Dieses Sein Gottes bewegt sich als das Sein Jesu Christi in die „Tiefe“ herab, nämlich in den Kreuzestod und in das Abendmahl. Kreuz und Altar bilden gewissermaßen den terminus ad quem der Entfaltung der Gotteslehre. Die Schweizer vermochten die Ehre Christi allein in der Herrlichkeit und im Lichtglanz des Himmels zu erkennen. Luther hingegen lehrt, dass die Ehre Christi nicht aufhört, Ehre Christi zu sein in der tiefen Demütigung und Kränkung, die sie durch den sündigen Menschen erfährt. Die Schönheit Gottes verbirgt sich unter ihrem Gegenteil, nämlich dem Hässlichen. So macht gerade die biblisch (Phil 2,6ff) begründete Lehre von dem Sein Gottes in der Kondeszendenz das simultane Sein Christi zur Rechten Gottes und im Abendmahl einsichtig.

Gelegentlich der Auslegung von Joh 6,63 unterzieht Luther die dualistische „Geist-Fleisch-Metaphysik“ bzw. die Substanzmetaphysik der Schweizer einer grundsätzlichen Kritik. Der Satz „Fleisch ist kein nütz“ bezieht sich nach korrekter Exegese nicht auf das Fleisch Jesu Christi, sondern auf jenes Fleisch, das nicht an und in das Wort Gottes gebunden ist. Das Fleisch Christi, weil ins Wort gebunden oder gefasst, ist dagegen schlechthin „nütz“ und überaus heilsam. Über das „nicht nütz Sein“ bzw. „nütz Sein“ des Fleisches entscheidet nicht die Substanz des Fleisches, sondern das Wort Gottes bzw. das Wort Christi. Ohne Eingebundensein in das Wort Gottes ist alles Seiende nicht nur nicht „nütz“, sondern auch Sünde, Tod, Gift und Hölle. Das Eingebundensein in das Wort macht alles Seiende „nütz“.

Das Wort ist aber immer darauf aus, gehört, verstanden und geglaubt zu werden. Das Seiende, welches das Wort Gottes hört, versteht und glaubt, zumindest zum Hören, Verstehen und Glauben des Wortes Gottes berufen ist, ist der Mensch, der nicht wie die andere Kreatur in seiner Leiblichkeit aufgeht, sondern konstituiert ist aus Leib und Seele/Herz. Diese Konstitution macht den Menschen als Imago Dei aus. Der Mensch als Imago Dei ist auf das Wort Gottes gewiesen: Er lebt nicht vom Brot allein, sondern auch und vor allem vom Wort Gottes (Dtn 8,3; Mt 4,4). Es muss freilich zugegeben werden, dass Luther in der vorliegenden Schrift den Begriff „Imago Dei“ nicht verwendet. Ich halte es dennoch für gerechtfertigt, diesen Begriff auch und gerade im Sinne Luthers zur systematischen Bestimmung des Menschen, der zu Hören und Glauben des göttlichen Wortes berufen ist, zu verwenden.

Das Wort Gottes spricht den Menschen als solchen an, der konstituiert ist aus Leib und Seele/Herz. Der Mensch ist also nicht eine in sich geschlossene Substanz, sondern ein vom Wort Gottes „gesetztes Verhältnis“, um hier einen Begriff von Kierkegaard aufzunehmen: „Ein solches abgeleitetes, gesetztes Ver-

hältnis ist des Menschen Selbst, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und, indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem Andern verhält.²⁷ Anders ausgedrückt: Die „extra-se-Struktur“ gehört wesentlich zur Bestimmung des Menschen.

Ein weiteres Moment ist zu bedenken, nämlich die eschatologische Bestimmung des Menschen. Das Wort Gottes, das zu hören der Mensch berufen ist, bestimmt den Menschen zum ewigen Leben. Es ist nach Luther gerade das Heilige Abendmahl, in dem der Mensch kraft seines „Herzens“ das Wort Gottes vernimmt, dass (auch) sein „Leib“ in der Geistlichkeit ewig leben soll. Der Mensch kann durch das Nichthören des Wortes Gottes seine eschatologische Bestimmung verfehlen; und durch den Sündenfall ist das faktisch der Zustand des Menschen. Das Wort Gottes trifft den sündigen Menschen als Gesetz. Im Abendmahl aber vermittelt das Wort Gottes als Evangelium dem gläubigen Kommunikanten Vergebung der Sünden und ewiges Leben in der Geistlichkeit, also das, woraufhin er als Imago Dei geschaffen worden ist. Der Begriff „Imago Dei“ enthüllt eine eminent eschatologische Dimension.

Während Luther die Interpretation des Begriffes „die rechte Hand Gottes“ so gestaltet, dass eine in sich zusammenhängende Gotteslehre zur Sprache gebracht wird, nämlich eine Entfaltung des Seins Gottes in der Kondeszendenz, nutzt er die Exegese von Joh 6,63 nicht nur, um die dualistische „Geist-Fleisch-Metaphysik“ bzw. die Substanzmetaphysik der Schweizer zu kritisieren, sondern auch und vor allem, um das Sein des Menschen darzustellen, das vom Wort Gottes schöpferisch auf seine eschatologische Vollendung in der Geistlichkeit hin entworfen wird.

Luthers Ausführungen zu dem Terminus „die rechte Hand Gottes“ sowie seine Auslegung von Joh 6,63 mit allen Implikationen dürfen also nicht beziehungslos gelesen werden. Gewiss sind diese Themen, die Luther in den beiden Textabschnitten ausführlich behandelt, von den Schweizern gestellt worden, sind also aus dem Streitgespräch herausgewachsen. Was sich so gewissermaßen zufällig aus dem Diskurs ergeben hat, bindet Luther zusammen in zwei dialektisch aufeinander bezogenen Gedankengängen, deren einheitliche Aussage lautet: Das im Wort kondeszendierende Sein Gottes erlöst den von Sünde und Tod eingeschlossenen Menschen zum ewigen Leben in der Geistlichkeit, also zur Vollendung seines Seins als Imago Dei. Die Vollendung des Seins des Men-

27 S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (GTB) S. 9. Dass des Menschen Selbst als „Verhältnis“ bestimmt ist, ist für Kierkegaard darin begründet, dass der Mensch „Geist“ ist (a.a.O. S. 8). Ich gehe nicht davon aus, dass der Schrift „Die Krankheit zum Tode“ eine Imago-Dei-Lehre zu Grunde liegt. W. Pannenberg, Systematische Theologie I, S. 105, rechnet Kierkegaards Schrift zu jenen Werken (Augustin, Descartes, Schleiermacher u.a.), die nachzuweisen versuchen, „daß der Gottesgedanke *wesentlicher* Bestandteil eines angemessenen Selbstverständnisses des Menschen ist...“

schen als Imago Dei ist aber die in Jesus Christus vollzogene Aufnahme in das Sein des dreieinigen Gottes.

5) Zum Schluss dieser Einleitung noch einige Hinweise zu Aufbau und Methode der vorliegenden Arbeit.

Die beiden ersten Kapitel meiner Arbeit widmen sich jenen beiden Textabschnitten in der Sakramentsschrift von 1527, in denen Luther den Begriff „die rechte Hand Gottes“ deutet²⁸ (Kap. I) und das Diktum in Joh 6,63 exegesierte und interpretiert²⁹ (Kap. II). Diese beiden Kapitel bilden den Hauptteil meiner Arbeit. Methodisch gehe ich nicht so vor, dass ich bestimmte theologische Topoi aufrufe, um dann Luthers Gedanken und Ausführungen entsprechend um diese zu versammeln, sondern so, dass ich die besagten Textabschnitte in ihrer kohärenten Argumentationsfolge gewissermaßen abschreibe, lese, interpretiere und kommentiere. Der Vorteil dieser Methode ist, dass ich nicht Luthers Text meiner irgendwie vorgefassten Systematik unterwerfe, sondern dass sein Text in seiner Gesamtheit und inhärenten Systematik in den Blick kommt.³⁰ Die anderen Textabschnitte der Sakramentsschrift von 1527, nämlich den ersten Teil, in dem Luther die strittigen Fragen des Abendmahlsstreites abarbeitet, den dritten Teil, in dem es um die Kirchenväterrezeption geht, und den vierten und letzten Teil, der in lockerer Folge verschiedene Perspektiven der Abendmahlstheologie und des aktuellen Abendmahlsstreites versammelt, werde ich teilweise zur Interpretation des Hauptteiles heranziehen.

Eines besonderen Hinweises bedarf die Einbeziehung der Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ von 1528 in meine Arbeit. Was meine Darstellungsweise angeht, so habe ich mich eng an die Schrift von 1527 gebunden. Inhaltlich ist aber auch die Schrift von 1528 präsent. Ich betrachte beide Schriften Luthers, auch wenn man gewisse Differenzen³¹ wahrnehmen kann, als eine theologische Einheit. Ich werde aus der Schrift von 1528 an verschiedenen Stellen die entsprechenden Themen bzw. Textpassagen einblenden, was auch gelegentlich in den Überschriften der jeweiligen Abschnitte kenntlich gemacht wird. Es handelt sich vor allem um folgende Themen: a) Luthers Rede von dem Sein Gottes in Personeneinheit von Gott und Mensch in Christus (unio hyposta-

28 WA 23, 131, 7-167, 27.

29 WA 23, 167, 28-209, 27.

30 Um Missverständnisse auszuschließen, betone ich, dass diese „Einleitung“ nichts Anderes ist als das Ergebnis der Lektüre und Interpretation der Texte Luthers.

31 Ich nenne beispielsweise folgende Differenzen: a) 1527 dominiert der Begriff „rechte Hand Gottes“ und 1528 dominiert die Terminologie der unio hypostatica; b) 1527 dominiert als Gabe des Abendmahls das ewige Leben (Unsterblichkeit) und 1528 dominiert als entsprechende Gabe die Vergebung der Sünden. Diese Differenzen sind nicht zu leugnen; aber ich kann in ihnen keinen Grund erkennen, sie auch als systematische Differenzen zu bezeichnen.

tica / *communicatio idiomatum*) in Auseinandersetzung mit Zwingli³² und, darin eingebunden, Luthers Verständnis des Chalcedonense³³; b) Luthers Verständnis der tropischen Rede (Metapher) in der Hl. Schrift vor allem in Auseinandersetzung mit Ökolampad³⁴; c) Luthers Konzeption der Synekdoche im Gegenüber zu dem logischen Verbot der *praedicatio identica de diversis naturis*³⁵; und d) Luthers Verständnis der Räumlichkeit des Seins Gottes und des Seins Christi – dieses Thema verhandelt Luther in enger Verbindung mit dem Thema der *unio hypostatica*³⁶. Die Einblendung dieser Themen aus der Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ in die Interpretation der Sakramentsschrift von 1527 wird selber deutlich machen, dass man bei beiden Schriften trotz einer gewissen sprachlichen Differenz von einer theologischen Einheit ausgehen muss.

In einem weiteren Kapitel versuche ich, das in Kap. I und II erzielte Ergebnis durch weitere Texte Luthers abzusichern und so auf eine breitere Textbasis zu stellen. In diesem Kap. III geht es um den „transitus“ aus der Zeit in die Ewigkeit als das Moment der Verewigung des Fleisches, in dem definitiv die eschatologische Versöhnung von Geist und Fleisch gesetzt ist. Textabschnitte aus „*De captivitate babilonica*“ und aus dem Anti-Latomus leiten über zur Behandlung von Luthers Interpretation des paulinischen Saatkornvergleichnisses (I Kor 15,35ff) in den Reihenpredigten über I Kor 15 in den Jahren 1532 und 1533. Im Rahmen dieser Behandlung erweist sich die Erörterung des „forma“-Begriffes bei Luther als sehr ertragreich für die Bestimmung des Seins des Menschen als eines Seins im Werden auf die eschatologische Vollendung hin. Texte aus Luthers theologischer Frühzeit sowie die „*Disputatio de homine*“ von 1536 werden, sofern sie den „forma“-Begriff enthalten, untersucht.

Das Kap. IV bietet endlich zusammenfassende und systematische Schlussbemerkungen.

32 BoA 3, 388, 4-410, 34.

33 Die lat. Definition von Chalcedon sei hier zitiert: „Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Iesum Christum: sicut ante Prophetiae de deo et ipse Iesus Christus erudit, et Patrum nobis symbolum tradidit.“ (Zit. nach DS Nr. 302, S. 108).

34 BoA 3, 360, 3-365, 26 und 423, 18-462, 39.

35 BoA 3, 455, 36-462, 39.

36 BoA 3, 394, 16-410, 34.

I. Das Abendmahl als Moment des Seins Gottes in der Kondeszendenz zum Menschen

1. Das Sein des allgegenwärtigen, allmächtigen und allwirksamen Gottes¹

1.1. Das Sein Gottes in Beziehung zum Sein der Schöpfung²

„Und zum ersten nehmen wir für den artickel, das Christus sitzt zur rechten hand Gotts, welchen die schwerer halten, er leide nicht, das Christus leib ym abendmal auch sein künde.“³ Das Stichwort ist von den Schweizern gegeben: „die rechte Hand Gottes“. Wie aber ist die Rede „die rechte Hand Gottes“ zu verstehen? Luther lehnt entschieden eine mythische und/oder lokalisierend-restringierende Deutung ab⁴ und fragt: „wo ist die schrift die Gotts rechte hand also an einen ort zwingt?“⁵ Nach Luther lokalisiert die Heilige Schrift nicht restriktiv die „rechte Hand Gottes“. Im Gegenteil: Sie bringt „die rechte Hand Gottes“ als Ausdruck der Allmacht, Allwirksamkeit und Allgegenwart Gottes zur Sprache. „Hie her gehet die schrift gewaltiglich...“, sagt Luther⁶ und führt dann folgende Bibelstellen an: Jes 66,2 mit Bezug auf Gen 1, Ps 118,15f, Ps 139,7-10, Act 5,31.⁷ Die „rechte Hand Gottes“ identifiziert Luther mit dem „Göttlich wesen“⁸ und formuliert eine eindringliche Beschreibung dieses Wesens Gottes: „Die schrift aber leret uns, das Gotts rechte hand nicht sey ein sonderlicher ort, da ein leib solle odder müge sein, als auff eym gülden stuel,

1 Textgrundlage dieses Abschnittes ist WA 23, 131, 7-139, 23.

2 Textgrundlage dieses Unterabschnittes ist WA 23, 131, 7-135, 33.

3 WA 23, 131, 7-9.

4 WA 23, 131, 9-20. H. Hilgenfeld, *Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften* S. 369-373, hat hervorgehoben, dass Luther sich mit der Ablehnung der mythischen und lokalisierend-restringierenden Deutung der biblischen Rede von der rechten Hand Gottes bzw. des Sitzens zur Rechten Gottes in Übereinstimmung mit der theologischen Tradition, die von Augustin und Johannes von Damaskus bis zum Nominalismus des Gabriel Biel nachzuzeichnen ist, befindet. In Bezug auf Luthers Gesprächspartner in der Schweiz schreibt Hilgenfeld, a.a.O. S. 370: „Diese naive Vorstellung von der Rechten Gottes ist überraschend angesichts der Ausführungen Augustins und des Johannes von Damaskus zu diesem Thema, die von den Scholastikern, sofern sie überhaupt auf diesen Artikel von der sessio ad dexteram eingehen, übernommen werden.“

5 WA 23, 131, 28f.

6 WA 23, 135, 12.

7 WA 23, 135, 12 – 21. Luther fügt diesen Schriftstellen, die expressis verbis von der „rechten Hand Gottes“ handeln, noch einige Bibelzitate zu, die von der Allgegenwart Gottes handeln: Act 17,27f, Röm 11,36, Jer 23,23, Jes 66,1 (WA 23, 135, 21-26).

8 WA 23, 139, 5 und 22.

Sondern sey die almechtige gewalt Gotts, welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus. Nirgent kann sie an einigem ort sein, spreche ich. Denn wo sie yrgent an etlichem ort were, müste sie daselbs begreifflich und beschlossen sein, wie alles das ienige, so an einem ort ist, mus an dem selbigen ort beschlossen und abgemessen sein, also das es die weil an keinem andern ort sein kan. Die Göttliche gewalt aber mag und kan nicht also beschlossen und abgemessen sein, Denn sie ist unbegreifflich und unmeslich, ausser und uber alles, das da ist und sein kann. Widderumb mus sie an allen orten wesentlich und gegenwertig sein, auch ynn dem geringesten bawmblat. Ursach ist die: Denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellet (= erhält) durch seine allmechtige gewalt und rechte hand, wie unser glaube bekennet. Denn er schickt keine amptleut odder Engel aus, wenn er etwas schafft oder erhellet, sondern solchs alles ist seiner Göttlichen gewalt selbs eigen werck. Sol er's aber schaffen und erhalten, so mus er daselbst sein und seine creatur so wol ym aller ynnwendigsten als ym aller auswendigsten machen und erhalten. Drumb mus er ja ynn einer iglichen creatur ynn yhrem allerynnwendigsten, auswendigsten umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwertigers noch ynnerlichers sein kan ynn allen creaturen denn Gott selbs mit seiner gewalt...Er mus ja alles machen, beide stuck und gantzes. So mus ja seine hand da sein, die es mache, das kann nicht feylen.⁹

Ich exponiere aus dieser fundamentalen Textpassage zunächst die antithetisch vorgetragene Behauptung, dass Gottes allmächtige Gewalt (also das Wesen Gottes) „zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“¹⁰. Zu beachten ist, dass Luther diese Antithese nicht aufhebt, sondern als solche bestehen lässt: Gottes Wesen kann an keinem Ort sein und muss zugleich an allen Orten sein. Luther erläutert jedoch diese Antithese. Es gehört wesentlich zum geschöpflichen Sein, an einem Ort zu sein, auf einen bestimmten Ort beschränkt und von diesem umschlossen zu sein. Geschöpfliches Sein ist „begreifflich und beschlossen“¹¹; es ist endlich und räumlich. In diesem Sinne kann Gottes Wesen nicht irgendwo, d.h. an einem Ort sein. Dieses Nicht-Können deutet nicht einen Mangel im göttlichen Wesen an; im Gegenteil: „Die Göttliche gewalt aber mag und kan nicht also beschlossen und abgemessen sein...“¹². Das göttliche Wesen als ein unendliches Wesen sperrt sich kraft seiner göttlichen Gewalt gegen alle Beschränkung und Lokalisierung, die den Geschöpfen zukommen, aber nicht dem Sein Gottes. Das göttliche Sein ist „ausser und uber alles, das da ist und sein kan“¹³. Aber in diesem unendlichen, unbegreifflichen, nicht lokalisierbaren

9 WA 23, 133, 19-135, 11.

10 WA 23, 133, 21f. Vgl. zu dem „nirgent und doch an allen orten“ („ubique et nusquam“) unten S. 118 Anm. 383.

11 WA 23, 133, 24.

12 WA 23, 133, 26f.

13 WA 23, 133, 28.

Sein Gottes liegt nun zugleich das begründet, was als Antithese formuliert wurde, aber auch als „coincidentia oppositorum“ formuliert werden kann, dass nämlich das Wesen Gottes, das nicht lokalisierbar, weil unendlich ist, gerade als solches allenthalben sein muss, wenn es nicht Nichts sein soll. Es liegt also im Begriff der Allmacht, Allwirksamkeit und Allgegenwart des Seins Gottes, dass sich das göttliche Sein in seiner Unendlichkeit nicht beziehungslos gegenüber dem Endlichen verhält, sondern als das Unendliche auf das Endliche ausgreift, dass also Gott als der Allgegenwärtige und Allmächtige bei und in allen Geschöpfen ist und zwar um der Geschöpfe willen! „Denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellt durch seine allmechtige gewalt und rechte hand...“¹⁴. Gott als Schöpfer ist nicht Teil der Schöpfung und insofern nicht als endliches Wesen definierbar und lokalisierbar, sondern „ausser und uber alles, das da ist und sein kann“¹⁵; aber gerade deswegen behauptet Luther die Notwendigkeit des Gegenwärtigseins Gottes, des Seins Gottes in und bei seiner Schöpfung. „Das Sein der Kreatur ist in sich selbst so unbeständig, daß es ohne die Gegenwart Gottes auch nicht einen Augenblick nur aus sich selbst da sein könnte“¹⁶. Luther hat seine Antithese so formuliert, dass Gottes allmächtiges Wesen „zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“¹⁷. Dieses „mus“ drückt den fundamentalen Sachverhalt aus, dass allererst Gottes allgegenwärtiges Sein das Sein der Geschöpfe wirkt und in ihrem Sein erhält. Auf Grund dieses fundamentalen Sachverhaltes ist die Schöpfung angewiesen auf den Schöpfer und zwar in dem Sinne, dass alle Seinskraft nicht im Geschöpf als solchem, sondern allein im Sein Gottes versammelt ist. Nach Luther ist diese Angewiesenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer deshalb als eine Angewiesenheit auf die Nähe und Gegenwart des Schöpfers bei seinen Geschöpfen zu interpretieren. Gottessurrogate (z.B. Engel – und man könnte hinzufügen: ein mehr oder weniger gut funktionierendes Naturgesetz!) tun es nicht: „Er mus ja alles machen, beide, stuck und gantzes“¹⁸, er selbst in seiner göttlichen Macht. Ist Gott Schöpfer und Erhalter, so muss er „an allen orten wesentlich und gegenwertig sein“¹⁹, das heißt: Er selbst ist als Schöpfer und Erhalter gegenwärtig. Die Allmacht Gottes ist zugleich Allgegenwart Gottes; und beides ist zugleich Allwirksamkeit Gottes.²⁰ Allmacht, Allgegenwart und Allwirksamkeit sind von dem Sein Gottes

14 WA 23, 133, 30f.

15 WA 23, 133, 28.

16 J. Baur, Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, in: ders., Luther und seine klassischen Erben S. 147.

17 WA 23, 133, 21f.

18 WA 23, 135, 10.

19 WA 23, 133, 28f.

20 Luther sieht sich mit seinem Gottesbegriff im Gegensatz zu dem des Aristoteles. In Metaphysik XII 7 führt Aristoteles aus, dass der Geist von dem Gedachten bewegt wird („νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται“ Met. XII 7 1072a. 30, PhB 308, 3. Aufl. 1991, S. 252). Das Denken möchte sich allein von dem Schönen und Guten bewegen lassen.

nicht zu trennen: „...seine gewalt ist nicht ein beyl, axt, segen odder feylen, dadurch er wircke, sondern er selbs“²¹. So gilt beides im eminenten Sinne: Gott als Schöpfer aller Dinge ist außerhalb der Kreatur und als solcher nicht lokalisierbar; Gott als Schöpfer aller Dinge muss um der Schöpfung willen allenthalben wirksam, mächtig, wesentlich gegenwärtig sein. „So erhält er das Geschaffene im Sein durch sein Dabeisein, ja, schafft es, indem er es mit seiner Gegenwart erfüllt und an seinem Sein teilhaben lässt...“²²

Die zitierte fundamentale Textpassage gibt auch Auskunft über die Weise des Gegenwärtigseins Gottes bei den Geschöpfen: „Drumb mus er ja ynn einer iglichen creatur ynn yhrem allerynnwendigsten, auswendigsten umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwertigers noch ynnerlichers sein kan ynn allen creaturen denn Gott selbs mit

Vom Geist sagt Aristoteles, dass das Denken sich selbst zum Gegenstand machen kann: „ἐαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ...ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν.“ (Met. XII 7,1072 b. 20ff, a.a.O. S. 256). Das Ziel ist, dass das Denken und das Schönste zusammenfallen. Was uns Menschen nur bisweilen gelingt, ist der Dauerzustand jenes Geistes, den Aristoteles „Gott“ nennt. Sich selbst denken, also sich von sich selber bewegen lassen, sich selbst schauen, kommt „Gott“ zu: „ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον“ (Met. XII 7, 1072b. 24, a.a.O. S. 256). Aristoteles formuliert dann: „φάμεν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.“ (Met. XII 7, 1072 b, 28ff, a.a.O. S. 256) Das Sein „Gottes“ bezeichnet Aristoteles als eine „οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν“ (Met. XII 7,1073 a, 4f, a.a.O. S. 256). Den völligen Mangel an Allmacht und Allwirksamkeit wirft Luther dem aristotelischen Gottesbegriff vor. „Talem Deum nobis et Aristoteles pingit, qui dormiat scilicet et sinat sua bonitate et correptione uti et abuti quoslibet.“ (De servo arbitrio WA 18, 706, 22f. Luthers Bemerkung, dass der aristotelische Gott „schläft“, rührt vielleicht von Metaphysik XII, 9 her, wo Aristoteles einige Aporien seines Gottesbegriffes nennt: „εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεῦδων“ [Met. XII 9, 1074 b, 17f, a.a. O. S. 266]) Und: „Deinde Aristoteles suum illud primum ens, ut liberet a miseria, sentit ipsum nihil rerum videre nisi se solum, quod ei molestissimum esse putat tot mala, tot iniurias videre.“ (De servo arbitrio WA 18, 785, 7-9) Nach Luther gilt wahrzunehmen, „quam inquietus sit actor Deus in omnibus creaturis suis nullamque sinat feriari“ (De servo arbitrio WA 18, 710, 38-711, 1). Zu beachten ist, dass der Begriff „Allwirksamkeit Gottes“ nicht im Sinne von „Alleinwirksamkeit Gottes“ zu verstehen ist. Innerhalb dieser göttlichen Allwirksamkeit gibt es eine cooperatio: „Hoc enim nos asserimus et contendimus, quod Deus, cum citra gratiam spiritus operatur omnia in omnibus, etiam in impiis operatur, Dum omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae, sic omnia etiam impia illi cooperantur. Deinde ubi spiritu gratiae agit in illis, quos iustificavit, hoc est in regno suo, similiter eos agit et movet, et illi, ut sunt nova creatura, sequuntur et cooperantur...“ (De servo arbitrio WA 18, 753, 28-35).

21 WA 23, 139, 18f.

22 J. Ringleben, Interior intimo meo S. 29 (zu Augustins Confessiones).

seiner gewallt.²³ Die Anhäufung der Superlative soll die unendliche Intensität göttlichen Seins und die Hinzufügung der Komparative zugleich die Beschränktheit des menschlichen Denkaktes demonstrieren: Haben wir einmal den Superlativ gedacht, so wird dieser noch einmal durch Gottes Sein komparativisch überboten.²⁴ Der Konsekutivsatz birgt ein von Luther freilich nicht gekennzeichnetes Augustin-Zitat: „Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.“²⁵ An einer weiteren Stelle in der Schrift „Daß diese Wort

23 WA 23, 135, 3-6.

24 J. Ringleben, Interior intimo meo S. 18 verknüpft Augustins Formel “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo” mit Anselms berühmten Argument und schreibt: “Als sollte definitorisch gesagt werden: Gott ist, quo nihil interior cogitari possit bzw. quo nihil superior cogitari possit“. Das kann auch hier von Luthers Text gesagt werden.

25 Augustinus, Confessiones III, 6 (CChr.SL XXVII S. 33). J. Ringleben hat dieses Dicitum eingehend interpretiert in der bereits zitierten Schrift „Interior intimo meo“. Er schreibt dort: „Der ganze Satz besagt nun zunächst, dass Gott als der Allgegenwärtige unsere Extreme bzw. Grenzwerte (intimum /summum meum) noch übersteigt. Und in diesem Überschrittenwerden fallen die äußersten Gegensätze in Gott zusammen, er ist ihre Einheit...“ (a.a.O. S. 18f). Und: “Sein Sein kennzeichnet eine dialektisch bewegte coincidentia oppositorum: gerade indem Gott mir innerlicher ist als mein Innerstes, ist er mir so absolut äußerlich, daß er erhabener ist als mein Erhabenstes. Und gerade, indem Gott noch jenseits meiner äußersten Grenze sein Sein hat, ist er mir absolut innerlich.“ (a.a.O. S. 19) Und: “Er (sc. Gott) ist nicht einfach ein äußerlich Anderes für mich, sondern zwar ‚in‘ meiner Innerlichkeit, in dieser aber ihr selber äußerlich, in ihr über sie hinaus. Vielleicht kann man überspitzt sagen: indem mein Inneres *für* mich ist, ist das eigene Innen dieser meiner Innerlichkeit mir gerade entzogen. Jedenfalls hat Augustin einen dialektischen Begriff von Innerlichkeit. Entsprechend formuliert er Gottes Transzendenz gerade unter den Bedingungen subjektiver Immanenz. Gottes Sein ist *immanent* transzendent, seine uneinholbare Distanz kommt gerade in denkbar bzw. undenkbar größter Nähe zum Zuge. So ist Gott in intimster Weise gegenwärtig und doch göttlich ungreifbar; ganz innen, aber gerade so unterschieden und un verfügbar; ganz anders, aber gerade in unaussprechlicher Nähe und innigster Vertrautheit.“ (a.a.O. S. 20) Ich meine, dass man all diese Sätze in eine Deutung der Texte Luthers eintragen kann, die in sich das Augustin-Zitat bergen. Freilich muss bedacht werden, dass Ringleben das Augustin-Wort in bezug auf den sich wissenden Menschen auslegt. Luther spricht in dieser Textpassage von der Kreatur allgemein, also auch von der sich nicht wissenden Kreatur. Aber nach Luther ist Gott auch dieser sich selbst nicht wissenden Kreatur inwendiger und auswendiger, als sie sich selbst je sein kann.

Diese Differenz zwischen sich wissender und sich nicht wissender Kreatur bedenkt Luther ebenfalls unter Verwendung des Augustin-Wortes in den Randbemerkungen zu Tauler aus dem Jahre 1516. Luther spricht an dieser Stelle vom verbum Dei und hebt von der rerum nobilissima anima die res caeterae ab: „Quia si verbum dei (i.e. dominus), quod fecit omnia, intimior est rebus caeteris quam ipsae sibi, quanto magis intimior est rerum nobilissimae scilicet animae quam ipsa sibi.“ (WA 9, 103, 22-25). Den Hinweis auf die Textstelle in den Randbemerkungen zu Tauler hat mir dankenswerterweise Herr Prof. Dr. Ringleben gegeben. Luther weiß die durch nichts zu über-

Christi...“ zeichnet Luther dieses Augustin-Wort in seine Ausführungen über das Sein Gottes ein: „Hat er nu die weise funden, das sein eigen göttlich wesen kann gantz und gar ynn allen creaturn und ynn einer iglichen besondern sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widerumb nirgent und ynn keiner mag und kann umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehét und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehét und ynn yhm ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch derselbigen keines were, da er ist“²⁶ Gottes Sein ist kraft seines unendlichen Schöpferseins außerhalb der Schöpfung und außerhalb der einzelnen Geschöpfe und zugleich um des Geschöpfes willen innerhalb der Schöpfung und innerhalb der Geschöpfe. Beides bedingt sich; denn um Schöpfer und Erhalter sein zu können, muss Gott bei und in seinen Geschöpfen sein; und um als Schöpfer schöpferisch und wirksam beim und im Geschöpf sein zu können, muss Gott außerhalb der und im Gegenüber zur Schöpfung unendlicher Gott sein. Dass Gott als Schöpfer wirksam und gegenwärtig ist, kann nach Luther nur in dieser dialektischen Setzung von superlativischer Nähe und Ferne, die allein von Gott selber überboten werden kann, ausgesagt werden. Gottes Sein ist niemals einfach nur transzendent oder einfach nur immanent; vielmehr: Gott ist außerhalb der Schöpfung derjenige, der innerhalb der Schöpfung ist; und: Gott ist innerhalb der Schöpfung derjenige, der außerhalb der

bietende intime Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen noch einmal überboten durch die durch nichts zu überbietende intime Nähe Gottes zum Menschen im Wort. In den Randbemerkungen zu Tauler spricht Luther von der *rerum nobilissima anima*. Im „Sermon von dem Sakrament“ (1526) nimmt Luther diese Differenz noch einmal auf, wendet sie aber in folgende Richtung: Christus fasst sich ins Wort und dringt so in das Herz, den Geist und die Seele des Menschen, „so kann yhm viel geringer weise das leiblich ding offen stehen, sintemal das hertz viel subtiler ist“ (WA 19, 493, 23f; vgl. auch WA 19, 490, 10-13). Die *rerum nobilissima anima* in den Randbemerkungen zu Tauler wird 1526 als *subtil*, d.h. als schwer zu durchdringen charakterisiert. Luther dreht das Argument seiner Gesprächspartner um: Es ist nicht so, dass Christus wohl in die Herzen der Menschen einziehen kann, aber nicht in die Dinge wie Brot und Wein; umgekehrt: trotz der Subtilität (im Sinne von: Widerständigkeit und Undurchdringlichkeit) dringt Christus in das Herz des Menschen, und dem gegenüber ist es ihm viel leichter, in die Dinge wie Brot und Wein einzuziehen.

- 26 WA 23, 137, 31-139, 2. Dieser Satz wird unten S. 36ff in Bezug auf das Sein Gottes in der Selbstbestimmung zur Leiblichkeit untersucht. O. Bayer, Art. „Schöpfer / Schöpfung“, in: TRE 30, S. 331 bringt auch diese Textstelle mit dem „interior intimo meo“ Augustins in Verbindung. In dem Diktum Augustins ist für O. Bayer so etwas wie eine ontologische Struktur des Kommens Gottes zu seinem Geschöpf formuliert: „Gott kommt zur Welt als der, der immer schon in der Welt gegenwärtig ist: *bei* allen Kreaturen und *in* allen – „tiefer, innerlicher, gegenwärtiger als die Kreatur sich selbst“ (WA 23, 137, 33), *interior intimo meo* ...In dieser innersten Gegenwärtigkeit ist er der *deus actuosissimus*...“ (O. Bayer, a.a.O. S. 331) Vgl. auch J. Ringleben, Raumerfahrung und Gottesgedanke, in: ders., Arbeit am Gottesbegriff I S. 176 Anm. 53.

Schöpfung ist. Eine weitere Bestimmung des Seins Gottes gibt Luther in dieser von Augustin inspirierten Textpassage dadurch, dass er von Gott sagt, „das er wol alle ding umbfehert und drynnen ist, Aber keins yhn umbfehert und ynn yhm ist“²⁷. Damit ist die fundamentale Differenz zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Kreatur ausgesprochen. Gott umfasst alles und ist allen Dingen äußerlich und ist zugleich den Dingen innerlich, wie sie sich selbst nicht innerlicher sein können. Eben dieses Sein kommt dem Geschöpf nicht zu. Man muss genau beachten, dass Luther in der Lage ist, eine sehr dichte und intime Nähe Gottes zum Menschen und zum Geschöpf zu formulieren; aber die fundamentale Differenz zwischen Gott und Geschöpf ist die Differenz des Seins: Das Geschöpf hat nicht Anteil an dem Sein Gottes.

Weshalb muss Gott den Geschöpfen gegenwärtiger und innerlicher sein in der Weise, dass nichts gegenwärtiger und innerlicher sein kann, nicht einmal das Geschöpf sich selber? Die Antwort kann nur lauten: Weil Gott der Schöpfer ist und als solcher seinen Geschöpfen schon immer voraus ist; und dieses Voraussein bezieht sich nicht allein auf die Zeitlichkeit, sondern auch auf die Räumlichkeit. Das Geschöpf verdankt sich in seinem Sein dem immer schon Voraussein Gottes. Die dialektischen Formulierungen Luthers in diesem Themenfeld machen deutlich, dass das Geschöpf, sowohl räumlich als auch zeitlich in sämtlichen Richtungen sich bewegend, dabei immer dem Einen begegnet, der schon immer da ist, also gegenüber dem Geschöpf schon immer äußerlicher, innerlicher und früher da ist.²⁸

Was bedeutet es ontologisch für die Kreatur, wenn Luther von Gottes Sein sagt, „das sein eigen göttlich wesen kan gantz und gar ynn allen creaturen und ynn einer iglichen besondern sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist“²⁹? Das geschöpfliche Sein gründet nicht in sich selber. Die sich nicht wissende Kreatur reflektiert sich nicht, geht nicht auf sich selber zurück und ist sich des eigenen Seins nicht bewusst. Die sich wissende Kreatur reflektiert sich selber und geht auf sich selber zurück und stößt in dieser Selbstreflexion auf das Sein Gottes, das gegenüber ihrem eigenen Sein schon immer früher, innerlicher und äußerlicher ist. Der Mensch erfährt das Sein als ein durch und in Gott gegründetes Sein. Man kann sagen: Der Mensch fängt weder mit sich an, noch hört er mit sich auf; denn vor seinem Anfang ist Gott, und nach seinem Ende ist Gott.

27 WA 23, 137, 34-36.

28 Als Schriftbeweis für diese Allgegenwart Gottes führt Luther u.a. Ps 139,7ff an. (WA 23, 135, 13-18).

29 WA 23, 137, 31-33.

1.2. „Finitum capax infiniti“³⁰

Die Behauptung der Allwirksamkeit sowie der Allgegenwart des Seins Gottes in Bezug auf die Kreatur ist nun unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses des unendlichen und unbegrenzten Seins Gottes zum endlichen und begrenzten Sein der Geschöpfe im Sinne der Formel „finitum capax infiniti“ zu erörtern. Es geht um den Satz, „Das die Göttliche majestet so klein sey, das sie ynn eym körnlin... gegenwertig und wesentlich sey...“³¹. Diese Formel deutet auf eine dialektische Beziehung des Unendlichen zum Endlichen hin. Das Unendliche und das Endliche sollen nicht in Abstraktion geschieden, sondern in jener dialektischen Beziehung verbunden gedacht werden, in der weder das Unendliche verendlicht noch das Endliche verunendlicht wird, sondern in der das Unendliche in lebendiger Einheit mit dem Endlichen und das Endliche in lebendiger Einheit mit dem Unendlichen erscheinen. Denn der Gedanke des Endlichen fordert das Unendliche, und der des Unendlichen das Endliche. Es gibt keine Unendlichkeit an sich und keine Endlichkeit an sich.³²

Luther legt Jes 66,1 („Der hymel ist mein stuel und die erde mein fusbanck“³³) aus und fragt, was der Prophet denn Anderes mit dem Satz ausdrücken will als, „Das Gott sey wesentlich gegenwertig an allen enden ynn und durch alle creatur ynn alle yhre stucken und orten, das also die welt Gottes vol ist und er sie fullet, Aber doch nicht von yhr beschlossen oder umbfangen ist, sondern auch zu gleich ausser und uber alle creatur ist?“³⁴ Die Aussage, dass das unendliche Sein Gottes in das endliche Sein der Geschöpfe eingeht, ohne von diesen „beschlossen“ und „umbfangen“, das heißt: verendlicht zu werden, und ohne die Unendlichkeit zu verlieren, bringt Sachverhalte zur Sprache, von denen Luther weiß, dass sie „unbegreifliche ding“ sind, aber „artickel unsers glaubens, hell und mechtiglich ynn der schrift bezeuget“³⁵. Diese Aussage widerspricht z.B. einer These von Thomas von Aquin: „Omnis actus alteri inhaerens

30 Textgrundlage dieses Unterabschnittes ist WA 23, 135, 34-137, 19.

31 WA 23, 137, 8-10. Der Begriff „Göttliche majestet“ hat hier eine doppelte Bedeutung. Einmal deutet er die Herrlichkeit Gottes an. Dann aber steht er auch ein für die Unendlichkeit des Seins Gottes. In diesem letzten Sinne verwendet Luther diesen Begriff vor allem in „De servo arbitrio“ (WA 18, 685, 3-24). Der „Deus in maiestate et natura sua“ (WA 18, 685, 14) begrenzt sich nicht, sondern bewahrt seine Ungebundenheit („sese liberum“) über allen Dingen (WA 18, 685, 23f). Vgl. dazu unten S. 126ff.

32 Die SD VIII (BSELK S. 1041, 10-15) hat diese lebendige dialektische Beziehung von „infinitum“ und „finitum“ gefährdet gesehen, wenn das „finitum“ an sich als des „infiniti“ mächtig gedacht wäre: „Neque enim vel humana in Christo natura vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae divinae capax est, ut per se omnipotens essentia et natura fiat, aut omnipotentes proprietates in se et per se habeat.“

33 WA 23, 135, 25f.

34 WA 23, 135, 35-137, 2.

35 WA 23, 137, 2f.

terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur...Deus autem est actus nullo modo in alio existens...Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.³⁶ Hierin spricht sich ein philosophisches Axiom aus, das Luther selber in einem anderen Zusammenhang so formuliert und korrigiert: „Est philosophicum argumentum. Nulla est proportio creaturae et creatoris, finiti et infiniti. Nos tamen non tantum facimus proportionem, sed unitatem finiti et infiniti.“³⁷ Was „begreiflich“ ist, sieht Luther im Argument von der Verhältnislosigkeit des Unendlichen und Endlichen ausgedrückt. „Glaube und Schrift“ aber leiten nach Luther zu einer anderen und „neuen“ – warum „neu“, wird gleich erklärt – Weise der Gottes- und Weltwahrnehmung an, nämlich einer, die das Unendliche und Endliche in einer „unitas finiti et infiniti“, in einer lebendigen und dialektischen Einheit erfasst und versteht. Im Begriff der „unitas“ verschwindet weder der Begriff des Unendlichen im Endlichen noch der Begriff des Endlichen im Unendlichen. Der Begriff der „unitas“ formuliert die dialektische und lebendige Einheit von Verschiedenem. Das Attribut „lebendig“ ist präzise gemeint; denn ohne die Schöpferkraft des Unendlichen wäre das Endliche vom Nichts bedroht und tot. Seine Lebendigkeit erhält das Endliche einzig durch seine Beziehung zum Unendlichen bzw. Einheit mit dem Unendlichen. „Nu aber seine (sc. Gottes) gewalt einig und einerley ist und nicht sich teilet...so mus die gantze Göttliche gewalt da sein ynn und an dem körnlin allenthalben, Denn er machts alles alleine.“³⁸ Die Schöpferkraft des Unendlichen erweist sich nicht an sich, sondern gerade am Endlichen, das als solches vom Nichts und vom Tode bedroht ist, so dass die Schöpferkraft des Unendlichen sich immer zeigt als „creatio ex nihilo“. Wer sich so von „Glaube und Schrift“ in die Gottes- und Weltwahrnehmung leiten lässt, wird, weil es sich bei der „unitas finiti et infiniti“ um eine schlechthin schöpferische Einheit handelt, immer „neue“ Erfahrungen machen können; denn beim schöpferischen Handeln Gottes geht es immer nur um das „Neue“ gegenüber dem „Alten“ (vgl. II Kor 5,17).

Dieser hier dargestellte Sachverhalt lässt sich auch unter dem Gesichtspunkt einer „neuen Ästhetik“ verhandeln. Die göttliche Majestät, so Luther, verbirgt sich in ihrer vollen und ungeteilten Majestät im kleinsten Partikel der Schöpfung („körnlin“). Das Unendliche ist im Endlichen zu schauen. Im kleinsten Partikel der Schöpfung leuchtet der Glanz der göttlichen Majestät auf.³⁹ Wenn ein Spiegel in tausend Stücke zerbricht, so ist doch in jedem Teilstück das ganze Bild enthalten; das Ganze wird in seinen Teilen gespiegelt.⁴⁰ Es gilt nach

36 S.c.g. I, 43, (WBG) S. 166.

37 WA 39 II, 112, 15-19 (Disputation de divinitate et humanitate Christi).

38 WA 23, 137, 14-18.

39 WA 23, 137, 8-14.

40 Dieses Bild vom Spiegel verwendet Luther in „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (BoA 3, 403, 7-12). Vgl. unten S. 109. Dass im einzelnen Moment oder Partikel der

Luther, im „körnlin“ die „Göttliche majestet“ zu schauen, im Endlichen das Unendliche. In diesem Sinne leiten „Glaube und Schrift“ über die Eindimensionalität der Vernunft zu einem – wie ich es nennen möchte – „spekulativen Vernehmen“ (speculum= Spiegel) an.⁴¹

-
- Schöpfung der Glanz ewiger göttlicher Schönheit aufleuchtet, wird man als Prolepse der Vollendung im Unvollendeten ansprechen müssen. Man darf dabei aber nicht die ambivalente Struktur alles Unvollendeten vergessen. Die göttliche Majestät „verbirgt“ sich im kleinsten Teil der Schöpfung. Und das bedeutet, dass (auch) im Hässlichen sub contrario die Herrlichkeit Gottes zu schauen ist. Vgl. dazu unten S. 152-155.
- 41 Was ich hier „spekulatives Vernehmen“ nenne, findet sich nicht nur bei Luther. Ich nenne folgende Beispiele. Leibniz schreibt, „daß jede Monade ein lebendiger, der inneren Tätigkeit fähiger Spiegel ist, der das Universum aus seinem Gesichtspunkte darstellt und ebenso eingerichtet ist, wie das Universum selbst.“ (Vernunftsprinzipien der Natur und Gnade 3, S. 5) Für Schleiermacher gilt dieses „spekulative Vernehmen“ auch dann, wenn in Rechnung gezogen wird, dass er den in einem anderen Sinne verstandenen Begriff des „Spekulativen“ als einen philosophischen aus der Dogmatik verbannen möchte (vgl. z.B. Der christliche Glaube I § 16, S. 110-112 u.ö.). Schleiermacher wirft in seinen Reden „Über die Religion“ ihren „Verächtern“ vor, dass sie das Universum dem Einzelnen und das Unendliche dem Endlichen entgegensetzen. Angesichts dieses Sachverhaltes gilt: „Spekulazion und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermuth, es ist freche Feindschaft gegen die Götter...Ge-raubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit, und es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewusst wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen.“ (Über die Religion 1799, S. 80) „Religion“ usurpiert nicht prometheisch das Unendliche; sie ist aber „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (S.80). „Religion“ entwickelt das „Gefühl des Unendlichen“ und die „Sehnsucht nach ihm“ (S. 81) „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und eigen gebildet werden...“ (S. 81) Und: „So die Religion; das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form die es hervorbringt, jedes Wesen dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit die es aus dem reichen immer fruchtbaren Schooße herauschüttet, ist ein Handeln deßselben auf uns; und so alles Einzelne als ein Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion...“ (S. 82) Diese knappe Zitatenzusammenstellung mag verdeutlichen, dass das, wozu nach Luther „Glaube und Schrift“ anleiten, mit dem, was Schleiermacher als „Religion“ versteht, kommensurabel ist. (Vgl. zu Schleiermachers „Reden“: J. Ringleben, Schleiermachers Wiederentdeckung von „Religion“, in: ders., Arbeit am Gottesbegriff II S. 275-293). Der Gedanke, dass das Unendliche auf das Endliche einwirkt, findet seinen Niederschlag in Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften in der „Glaubenslehre“: was wesentlich allein dem Endlichen zukomme, soll nicht durch Entschränkung auf Gott übertragen werden; dagegen habe zu gelten, dass der Begriff des Unendlichen die „Differenz der göttlichen Ursächlichkeit von aller Endlichkeit“ markiere (Der christliche Glaube I § 56,S. 304). Zum Ganzen des hier verhandelten Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie I, S. 432: „Wahrhaft

In diesem Zusammenhang vollzieht Luther einen bemerkenswerten Vergleich. Er stellt das Verhältnis des unendlichen Seins Gottes zum endlichen Sein des Geschöpfes zusammen mit dem Verhältnis des allgegenwärtigen Seins des verklärten Leibes Christi zum Sein des Leibes und Blutes Christi in Brot und Wein im Abendmahl: „Es ist geringe gegen diesem stuck, das Christus leib und blut zu gleich im hymel und im abendmal ist.“⁴² Formal haben wir es hier mit einer Verhältnisanalogie und zugleich mit einer *petitio principii* zu tun. Der Gedanke, dass der allgegenwärtige und verklärte Leib Christi in Brot und Wein realpräsent ist, ohne seine Allgegenwart zu verlieren, ist ja das Ziel der Argumentation und wird nun gleichwohl als Mittel der Erkenntnis des ähnlichen Verhältnisses des unendlichen Seins Gottes zum endlichen Sein des Geschöpfes in Anspruch genommen. Das Geheimnis des Abendmahls deutet das Geheimnis der Schöpfung als jenen Ort, an dem das unendliche Sein Gottes in die lebendige dialektische Einheit mit dem endlichen Sein der Geschöpfe eintritt. Ist aber einmal das Geheimnis der Schöpfung solchermaßen erkannt, dann dient wiederum die Schöpfung als Erkenntnismittel des Geheimnisses des Heiligen Abendmahls als jenes Ortes, an dem der verklärte und allgegenwärtige Leib Christi in die soteriologische Einheit mit dem sündigen (endlichen) Menschen eintritt. Schöpfung (als Proton) und Abendmahl (als Eschaton) interpretieren einander.

Nun gibt Luther zu verstehen, dass Schöpfung und Abendmahl nicht in einem Gleichgewicht, sondern in einem gewissen Gefälle begriffen sind: Dass Christi Leib und Blut zugleich im Himmel und im Abendmahl sind, ist „geringe gegen diesem stuck“, dass die göttliche Majestät in ihrer Unbegrenztheit und Unendlichkeit zugleich im Endlichen ist. Schöpfung und Abendmahl sind nicht in gleicher Weise unbegreiflich. Es ist schwerer, das Geheimnis der Schöpfung zu verstehen als das Geheimnis des Abendmahls. Die Schöpfung gibt ihr Geheimnis ungleich schwerer preis als das Abendmahl das seinige. Im Abendmahl haben wir es mit dem allgegenwärtigen Leib des verklärten Leibes Christi in Brot und Wein zu tun. Die Allgegenwart des Leibes Christi bestimmt Luther aber nicht als ein Unendliches („*infinitum*“), sondern als ein Endliches wie die Schöpfung („*finitum*“).⁴³ Im Abendmahl sind gewissermaßen zwei „Endliche“ verbunden. Das macht das Verstehen des Abendmahls „leichter“ gegenüber dem Verstehen der Schöpfung, in der es zu einer Einheit des unendlichen Seins Gottes und des endlichen Seins der Schöpfung kommt.

Vor allem aber muss zum Verständnis dieser Textstelle bedacht werden, dass das Heilige Abendmahl durch Christi Sprechen der *verba testamenti* als

unendlich ist das Unendliche erst, wenn es seinen eigenen Gegensatz zum Endlichen zugleich übergreift. In diesem Sinne ist die Heiligkeit Gottes wahrhaft unendlich, weil sie dem Profanen entgegengesetzt ist, aber zugleich in die profane Welt eingeht, in sie eindringt, um sie zu heiligen.“

42 WA 23, 137, 3-5.

43 Vgl. unten S. 112f.

eschatologische Heilswirklichkeit offenbar wird. Auch die Schöpfung ist nicht ohne das Wort Gottes: Es ist durch das Wort Gottes geschaffen und kann ohne dieses Wort keinen Augenblick existieren. Was es aber um das Heilige Abendmahl ist, sagen die *verba testamenti* mit voller Klarheit aus. Was es aber um die Schöpfung ist, ist (noch) nicht in dem Maße zu erkennen, wie es die *verba testamenti* in Sachen Abendmahl zu erkennen geben. Die Schöpfung ist Verheißung; das Heilige Abendmahl aber Erfüllung. Was dort noch nicht in ganzer Klarheit gesagt ist, ist hier in voller und ganzer Klarheit gesagt. Weil die Schöpfung im Abendmahl zu ihrem Ziel kommt, muss gesagt werden, dass schon in die Schöpfung hinein das gelegt ist, worauf es im Abendmahl ankommt: das Heil und die Erlösung der endlichen und vom Nichts bedrohten Kreatur. Die Lehre von der Schöpfung erweist sich im Spiegel des Heiligen Abendmahls selber als Soteriologie. Durch das Einwirken des Unendlichen auf das Endliche, durch die heilsame „*unitas finiti et infiniti*“ wird das endliche Sein der Kreatur vor dem Nichts und dem Tode bewahrt, indem es als Endliches in das Unendliche aufgehoben wird.

Mit dem Sein Gottes in der Kondescendenz zum Menschen sind Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus gegeben. Luther schreibt: „Und wenn die schwerer begünten mit der vernunftt und augen hie her zu komen, sollten sie bald dahin fallen und sagen, Es were nichts, und (wie der gottlosen tugent ist zu sagen) ‚Es ist kein Gott‘, Psalm 14.“⁴⁴ Die „vernunftt“, so wird man Luther hier interpretieren müssen, orientiert sich am philosophischen Argument der Verhältnislosigkeit von Unendlichem und Endlichem.⁴⁵ „Denn wie kann doch hie vernunftt leiden, Das die Göttliche maiestet so klein sey, das sie ynn eym körnlin...gegenwertig und wesentlich sey, und, obs wol ein einige maiestet ist, dennoch gantz und gar ynn eym iglichen besonder, der so unzelich viel sind, sein kan?“⁴⁶ Lassen wir uns von „Glaube und Schrift“ (und vom Heiligen Abendmahl) zur Gottes- und Welterkenntnis anleiten, dann wird es zur Gotteserkenntnis in der lebendigen dialektischen Einheit von Unendlichem und Endlichem kommen. Orientieren wir uns aber am philosophischen Argument der Verhältnislosigkeit von Unendlichem und Endlichem, dann wird sich uns im Endlichen das Unendliche nicht erschließen. Konsequenterweise muss der Mensch in seiner Endlichkeit schlussfolgern: „Es ist kein Gott.“⁴⁷

44 WA 23, 137, 5-7.

45 Vgl. WA 39 II, 112, 15-17 und oben S. 31 Anm. 37.

46 WA 23, 137, 8-12.

47 Was Luther knapp andeutet, ist Gegenstand im sog. „Atheismusstreit“ gewesen, in den Fichte verwickelt worden ist. Auf diesen „Atheismusstreit“ bezieht sich E. Jüngel, wenn er schreibt: „Es ist das alte metaphysische Prinzip ‚*finitum non capax infiniti*‘, das unter dem Vorzeichen der Metaphysik endlicher Subjektivität in äußerster Verschärfung zur Geltung kommt: ‚Ihr seyd endlich; und wie könnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen?‘ [Fichte] Fichte bleibt im Atheismusstreit also dem...metaphysischen Verständnis Gottes als eines der Welt unendlich überlegenen

Unmittelbar also mit dem Sein Gottes in der Kondeszendenz zum Menschen sind Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus gegeben. Daraus darf aber auf keinem Fall der Schluss gezogen werden, dass Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus nicht gegeben wären, wenn Gott sein göttliches Sein nicht zur Kondeszendenz bestimmt hätte und im unendlichen Absoluten verharren würde. So gäbe es überhaupt keine Gotteserkenntnis und somit auch keine Möglichkeit des Atheismus. Gotteserkenntnis und Atheismus bzw. der Streit zwischen Glaube und Atheismus wird allererst durch das Sein Gottes in der Kondeszendenz, das zu interpretieren ist als die „unitas finiti et infiniti“, ausgelöst. Durch die Kondeszendenz tritt das Sein Gottes gewissermaßen in das Zwielficht verschiedener Möglichkeiten der Interpretation des Seins Gottes. Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus begleiten den Glauben bzw. die Gotteserkenntnis auf dem Wege vom Proton zum Eschaton. Nicht der Rekurs auf das Proton, sondern die Hoffnung auf das Eschaton lässt die Vollendung der Gotteserkenntnis und damit das Ende des Streites von Glaube und Atheismus aufleuchten: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (I Kor 13,12)⁴⁸

Wesens treu, verzichtet aber...darauf, Gott *vorzustellen* und Gottes *Existenz sicherzustellen*, und meint gerade so Gottes Gottheit zu wahren...“ (Gott als Geheimnis der Welt, S. 186f). Aber – man wird Jüngels Urteil aufnehmen können – gerade die Weise, wie Fichte die Gottheit Gottes zu wahren versucht, kann und muss, folgt man Luthers Ausführungen, als „Atheismus“ bezeichnet werden. In einem anderen Zusammenhang schreibt Jüngel: „Denn wenn Gott nur in einem negativen Bezug zur erfahrbaren endlichen Wirklichkeit geglaubt werden kann, muss sich im Zusammenhang der erfahrenen Welt das Gefühl einstellen, daß Gott in der Welt nicht lebendig zu sein vermag.“ (a.a.O. S. 96).

- 48 Mit dem Sein Gottes in der Kondeszendenz zum Menschen sind nicht nur Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus gegeben, sondern auch Möglichkeit und Wirklichkeit von Idolatrie. Dieser Thematik hat Luther sich z.B. im Zusammenhang der Auslegung von Röm 1,19f im „Römerbrief“ (1515/16) gewidmet. Luther argumentiert so, dass die Menschen durch ihre diversen religiösen Praktiken genügend unter Beweis stellen, dass sie ein Wissen um die „Inuisibilia Dei, ipsam diuinitatem, item sempiternitatem et potestatem eius“ (WA 56, 176, 27f) haben. Gott hat also in seinem Sein in der Kondeszendenz dieses Wissen den endlichen Menschen mitgeteilt. Die Menschen aber haben das „Göttliche“, das „Unendliche“ verendlicht, verdinglicht, für ihre eigenen Wünsche instrumentalisiert und damit das Endliche vergötzt: „In hoc ergo errauerunt, Quod hanc diuinitatem non nudam relinquerunt et coluerunt, sed eam mutauerunt et applicuerunt pro votis et desyderiis suis.“ (WA 56, 177, 8-10) Die Idolatrie ist die Vernichtung der lebendigen Dialektik von Unendlichem und Endlichem durch die Verabsolutierung eines Endlichen.

1.3. Das Sein Gottes in der Selbstbestimmung zur Leiblichkeit⁴⁹

Dem Verhältnis der „Göttliche(n) majestet“ zum kleinen Partikel der Schöpfung bzw. des Unendlichen zum Endlichen entspricht das Verhältnis von Gottes Sein bzw. vom Geist zur Leiblichkeit. Man wird statt „Leiblichkeit“ terminologisch auch „Gegenständlichkeit“ oder „Räumlichkeit“ sagen können. Ich halte es aber doch für angebracht, bei dieser Abendmahlsschrift grundsätzlich beim Begriff „Leiblichkeit“ zu bleiben; denn Luther hat (schon) in diesem Kontext die verba testamenti „Das ist mein Leib“ als Ziel seiner Argumentation im Sinn. Darauf werde ich gleich noch zu sprechen kommen.

Zunächst beschreibt Luther die Sphäre des „Leiblichen“ bzw. des „Gegenständlichen“. „Leib hat mit leib ja noch ein vergleichung und mügen sich zu samen reymen, als brod ist ein leib, wein ist ein leib, Christus fleisch ist ein leib, Hie mag einer ynn eym andern sein, wie ich ynn der lufft und ynn eym kleyd odder haus sein kan, wie gelt ynn eim beutel, wein ym fasse und kannen.“⁵⁰ Die hier genannten Dinge haben in der Leiblichkeit eine Gemeinsamkeit und insofern auch eine Vergleichbarkeit. Auch wenn die Gegenstände sich im Raume stoßen, so fallen sie nicht aus dem heraus, was ihnen gemeinsam ist: die Leiblichkeit bzw. Gegenständlichkeit, mag ihr Aggregatzustand hart, flüssig oder aus Luft sein. Diese Gegenstände können auf Grund verschiedener Größe, Ausdehnung und Konsistenz auch ineinander gesetzt sein, wie die alltäglich Erfahrung lehrt. An späterer Stelle⁵¹ nennt Luther diese Weise des Ineinanderseins solcher Gegenstände die „grobe“, um deutlich zu machen, dass Gott über diese hinaus noch ganz andere Weisen des Ineinanderseins der Dinge hat.⁵²

Hier aber geht Luther es um etwas Anderes. Es geht ihm um die Formulierung eines absoluten Gegensatzes, der bei weitem die Gegensätze innerhalb der Sphäre des Leiblichen überspannt: „Aber hie, da nicht leib, sondern geist, ja wer weis was ist, das Gott heist? Es ist uber leib, uber geist, uber alles was man sagen, hören und dencken kan: ...“⁵³.

Folgende beiden Punkte sind hervorzuheben:

a) Kommt die Rede auf Gott bzw. auf den Geist, wird Seiendes thematisch, das mit den leiblichen bzw. gegenständlichen Dingen nichts gemeinsam hat, sondern diesen unvermittelt entgegengesetzt ist. „Es ist uber leib“. Diese Sphären bzw. Dimensionen vermitteln sich nicht, sondern stoßen einander ab. Das Wort „uber“ impliziert absolute Transzendenz dessen, was „Geist“ bzw. „Gott“ ist, gegenüber allem Leiblichen. „Geist“ bzw. „Gott“ sind gegenüber dem Leibli-

49 Textgrundlage ist WA 23, 137, 20-139, 2.

50 WA 23, 137, 20-24.

51 WA 23, 145, 33f.

52 WA 23, 147, 7f. Vgl. dazu unten S. 97 Anm. 284.

53 WA 23, 137, 24-26:

chen nicht nur „anders“, sondern „ganz anders“. Eine nicht unwesentlich Beobachtung ist festzuhalten: Luther fasst das Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ (an dieser Stelle) neutratisch: „Es ist über leib“. Das Neutrum weist aber auf ein wesentlich Unbestimmbares: Es hat in Bezug auf das Leibliche keine Bestimmung. Das macht der nächste Punkt noch deutlicher.

b) „Es“ – also das Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ – ist nicht nur „über leib“, sondern auch „über geist, über alles was man sagen, hören und denken kann“. Luther zitiert hier traditionelle Gedanken der „theologia negativa“⁵⁴. Wir Menschen wissen und können gar nicht wissen, „was ist, das Gott heist“. Auch die anthropologisch zu bestimmende Sphäre jenes „Geistes“, dessen Akte „sagen, hören und denken“ sind, gehört in die Sphäre des Leiblichen, weil es das „Göttliche“ nicht „sagen, hören und denken“ kann. Die „theologia negativa“ allerdings versucht, sich „via negationis“ dem Göttlichen zu nähern, d.h. durch Negation dessen, was nicht göttlich ist. Luther konfrontiert nun die „theologia negativa“ mit einer Konsequenz, die sie selber nicht intendiert: „Hie mus die vernunft stracks schliessen: Ey das ist gewislich nichts und mus nichts sein.“⁵⁵ Man hat noch lange nicht das Sein Gottes in seiner Wirklichkeit und Wahrheit gedacht, wenn man das ausschließt und negiert, was nicht göttlich ist, nämlich die Sphäre des Leiblichen. Dann weiß man immer noch nicht (oder erst recht nicht), „was ist, das Gott heist“.⁵⁶ Positiv ausgedrückt: Man wird das Sein Gottes in seiner Wirklichkeit und Wahrheit erst dann gedacht haben, wenn man in den Gottesgedanken einschließt, was nicht göttlich ist.

Ist nun der absolute Gegensatz von „Geist“ bzw. „Gott“ gegenüber dem Leiblichen festgestellt, wird mit aller Deutlichkeit jene Frage zur Sprache gebracht, um die es Luther entscheidend geht: „...wie kan ein solchs (sc. das Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“) zu gleich gantz und gar ynn einem iglichen leibe, creatur und wesen allenthalben sein gegenwertig und widderumb ausser und über alle creatur und wesen nyrgent sein mus noch kan, wie unser glaube und die schrift beides von Gott zeuget?“⁵⁷

54 Vgl. zur „theologia negativa“ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* S. 316ff (,§ 15. Die klassische These: 'Unsagbar ist das Göttliche und unbegreiflich'“).

55 WA 23, 137, 30f.

56 Thomas v. Aquin sagt: „Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae.“ Entsprechend gilt, dass wir uns der Erkenntnis der göttlichen Substanz insofern nähern, als wir (immer) mehr von ihr verneinen (removere) können. (S.c.g. I, 14, WBG S. 58) Die göttliche Substanz ist dann gedacht, wenn sie von allem, was sie nicht ist, unterschieden gedacht ist. Dennoch nennt Thomas am Ende dieses Gedankenganges diese Gotteserkenntnis unvollkommen: „Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.“ (Thomas, a.a.O. S. 60).

57 WA 23, 137, 26-30.

Folgendes ist zu bedenken:

a) Diese Frage lässt sich nicht leiten von der Maxime einer „*theologia negativa*“, die das Sein Gottes allein unter Negation des Nichtgöttlichen zu denken sucht, sondern von dem „Zeugnis“ von „Glaube und Schrift“, das in ein Wirklichkeitsverständnis einweist, das dadurch gekennzeichnet ist, dass die Wirklichkeit gerade in der Einheit der sich als (zunächst) gegensätzlich erweisenden Momente „Geist“ bzw. „Gott“ und „Leib“ wahrgenommen wird und nicht in der Negation eines Teils dieser Wirklichkeit.

b) Die Frage, die sich solchermaßen von „Glaube und Schrift“ leiten lässt, geht von dem Faktischen der Einheit von „Geist“ bzw. „Gott“ und „Leib“ aus und fragt nach der Möglichkeit. Actus und potentia bilden eine Einheit. Die Wirklichkeit (actus) ist die, dass der „Geist“ bzw. „Gott“ in ungeteilten Einheit und Ganzheit „ynn einem iglichen leibe“ gegenwärtig ist. Wenn Luther ergänzend hinzufügt „creatur und wesen“, dann ist damit ausgesagt, dass „Geist“ bzw. „Gott“ nicht nur in den einzelnen Teilen der Sphäre des Leiblichen gegenwärtig ist, sondern auch in der Gesamtheit dieser Teile, in der ganzen als „Kreatur“ zu bezeichnenden Welt. Das Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ ist ein allgegenwärtiges („allenthalben sein gegenwertig“) Sein.

Es gilt aber, dass dieses allgegenwärtige Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ zugleich „ausser und uber alle creatur und wesen nyrgent sein mus noch kan“. Luther kontrastiert das allgegenwärtige Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ mit seinem ortlosen („nyrgent“) und gegenüber dem Leiblichen transzendenten („ausser und uber“) Sein. Diese Kontrastierung zielt aber nicht auf ein Auseinanderfallen der kontrastierten Momente, sondern gerade auf ihr Zusammenfallen und gegenseitiges Durchdringen. Gemeint ist eine *coincidentia oppositorum*. Der „Geist“ bzw. „Gott“ geht nicht durch seine Allgegenwart gewissermaßen im Leiblichen auf, noch verliert er sich durch seine Ortlosigkeit in einem abstrakten Unendlichen, das keine Beziehung zum Endlichen hat. Die Wirklichkeit und Wahrheit des „Geistes“ bzw. „Gottes“ ist nicht zu reduzieren auf ein „Moment“, auf eine „Dimension“ oder „Sphäre“. Sie umgreift immer auch ihr Gegenteil, so dass mit dem Begriff des „Geistes“ bzw. „Gottes“ zugleich der Begriff des Leiblichen mitgedacht werden muss. Der „Geist“ bzw. „Gott“ ist in den einzelnen Gegenständen und in ihrer Gesamtheit und zugleich von diesen unterschieden. Erst in der Einheit des Unterschiedenen kommt die Wirklichkeit und die Wahrheit des „Geistes“ bzw. „Gottes“ und der Welt in ihrer Gegenständlichkeit zur Sprache.⁵⁸

58 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, S. 433: „Auch im Leben des Geistes tritt so die Struktur des wahrhaft Unendlichen in Erscheinung: Als der Geist, der mit dem Wesen Gottes identisch ist (Joh 4,25), ist er der Welt entgegengesetzt (Jes 31,3), aber zugleich ist er als Ursprung allen Lebens in der Schöpfung wirksam und heiligt die Geschöpfe, indem er sie über ihr vergängliches Leben hinaus mit dem ewigen Gott verbindet.“

c) Die Spitze der hier verhandelten Frage lautet: Wenn das so wirklich ist, wie ist das dann möglich? („...wie kann ein solchs zu gleich...?“) Die Frage nach der Möglichkeit dessen, was wirklich ist, wird von Luther allerdings nicht so beantwortet, dass die Möglichkeit als solche unter Absehung der Wirklichkeit untersucht wird. Der Zugang zur Möglichkeit wird allein durch die Wirklichkeit und nicht durch ihre Ausschaltung eröffnet. In diesem Sinne gilt: Es ist so, wie „Glaube und Schrift“ bezeugen.

Auf die Frage, auf die die „vernunft“ keine Antwort weiß⁵⁹, antwortet Luther folgendermaßen: „Hat er nu die weise funden, das sein eigen göttlich wesen kan gantz und gar ynn allen creaturn und ynn einer iglichen besondern sein, tiefer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehret und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehret und ynn yhm ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch derselbigen keines were, da er ist?“⁶⁰

Folgendes möchte ich aus dieser fundamentalen Textpassage unterstreichen.

a) Luther ruft noch einmal in knapper Zusammenfassung all das auf, was er bisher über die schöpferische Gegenwart des ganzen und ungeteilten Seins Gottes in der Kreatur und ihrer einzelnen Teile bei gleichzeitiger Unterscheidung von der Kreatur und Transzendenz ihr gegenüber erörtert hat. Gott ist der Schöpfung als ganzer und all ihren einzelnen Teilen „tiefer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs“ und zugleich radikal von ihr unterschieden, und das aber so, dass die von der Schöpfung selber nicht erreichbare und von ihr nicht überbietbare Nähe Gottes zum Geschöpf und die Unterscheidung Gottes von diesem eine Einheit des Gegensätzlichen („coincidentia oppositorum“) bilden, die als eine schlechthin schöpferische und lebendige Einheit zu denken ist. Hat Gott also in schöpferischer Kraft eine alle kreatürliche Nähe überbietende Nähe zum Geschöpf bei gleichzeitiger radikaler Unterscheidung von diesem gefunden, so hat Gott sein Sein zur Leiblichkeit bestimmt dergestalt, dass „sein leib“ in Ganzheit und Einheit „an vielen orten“ und „zu gleich“ diesen „vielen orten“ gegenüber transzendent ist. Man muss von einer göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit sprechen. Das heißt: Man darf weder das Sein Gottes von der Leiblichkeit trennen noch Gott und Leiblichkeit differenzlos identifizieren.⁶¹

59 WA 23, 137, 30f.

60 WA 23, 137, 31- 139, 2.

61 E. Sommerlath beschreibt den hier verhandelten Sachverhalt in folgender Weise: „Gott ist allgegenwärtig überall, aber seine Gegenwart entbehrt der Leibhaftigkeit... Will Gott sich fassen lassen, so bedarf es dessen, dass er leibhaftig wird.“ (E. Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls S. 26. „Leibhaftigkeit“ bei Sommerlath gesperrt.) Diese Formulierung erweckt den Eindruck, als lehre Luther eine Allgegenwart Gottes ohne Leiblichkeit, der – gleichsam synthetisch – eine ermangelte Leiblichkeit hinzugefügt wird.

Gottes Selbstbestimmung zur Leiblichkeit ist ein Geschehen, in dem Gott sein Sein mit dem, was er nicht ist, vereint, um doch in dieser Einheit unterschieden zu sein von dem, was er nicht ist. Der präzise Ausdruck für dieses Geschehen ist die „coincidentia oppositorum“. Diese Einheit des Unterschiedenen ist als schöpferisches Geschehen zu denken, so dass man sagen kann, dass die Schöpfung, ihre Erhaltung und Vollendung das schöpferische Geschehen von Gottes Selbstbestimmung zur Leiblichkeit in der Dialektik von Einheit und Unterschiedenheit, von „Geist“ und „Leib“ ist.

b) Man wird in der göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit den systematischen Sachverhalt der Rede vom „Kommen Gottes zur Welt“ erkennen können. Die göttliche Selbstbestimmung zur Leiblichkeit ist zu interpretieren als Gottes alle kreatürliche Nähe überbietende Nähe zur Kreatur bei gleichzeitiger und gleichräumlicher Unterscheidung von ihr. Dieses Geschehen, das mit der göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit ausgelöst wird, wird ausgedrückt mit der Rede vom „Kommen Gottes zur Welt“. Das Verbum „Kommen“ meint den Sachverhalt der Einheit verschiedener Momente, nämlich der Distanz und Nähe, des „noch-nicht“ und „schon“, der Trennung und der Verbundenheit. Die „Einheit“ verbietet, die Verschiedenheit dieser Momente in andauernder Verschiedenheit zu denken, sondern gebietet, die Bewegung des „auf-einander-zu“ im Blick zu haben: Was/wer kommt, bleibt nicht stehen. Deswegen ist das Kommen Gottes zur Welt zu verstehen als ein „nahe“ und „immer näher“ Kommen. Was im Begriff des „Kommens“ unbedingt mitzudenken ist, ist der Sachverhalt, dass mit der „Ankunft“ Gottes in der Welt es nicht zu einer Verschmelzung des Seins Gottes und der Welt kommt dergestalt, dass entweder das Sein Gottes in der Welt verschwindet oder die Welt im Sein Gottes aufgelöst wird, sondern dass mit der „Ankunft“ Gottes in der Welt die göttliche Selbstbestimmung zur Leiblichkeit so zum Ziel kommt, dass das Sein Gottes das Sein der Welt vollkommen durchdringt und die Einheit des Unterschiedenen vollkommen herstellt. Diese „Ankunft“ ist der eschatologische Friede: Christus macht aus dem

Luther lehrt aber eine dialektische Einheit von „Geist“ bzw. „Gott“ und Leib, die zugleich die Bewegung im Sein Gottes zum Ausdruck bringt. Diese Bewegung im Sein Gottes versuche ich mit der Formel „Gottes Selbstbestimmung zur Leiblichkeit“ anzuzeigen. Dieses Bedenken gegenüber E. Sommerlath gilt auch gegenüber P.W. Gennrich, wenn er schreibt: „Dieses allgegenwärtige Vorhandensein besagt für den Gottesbegriff die Nichtgegenständlichkeit Gottes. So erkennen wir wir als den Begriff der Offenbarung bei Luther die Konkretisierung des nichtgegenständlich Daseienden.“ (P.W. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit S. 8) Es muss deutlich unterstrichen werden: die „Nichtgegenständlichkeit“ des Seins Gottes darf nicht abstrahiert von seiner „Konkretisierung“ bzw. „Gegenständlichkeit“ gedacht werden. Außerhalb der „Offenbarung“ ist das Sein Gottes nicht zu denken (Vgl. WA 23, 139, 28f: „...also das ausser Christo schlecht kein Gott noch gottheit ist...“). Gott bestimmt sein Sein zur Gegenständlichkeit; und außerhalb dieser göttlichen Selbstbestimmung ist das Sein Gottes nicht zu denken. Gottes Selbstbestimmung ist die Bewegung des Seins Gottes.

„μακράν“ und dem „ἐγγύς“ das „ἔν“ (vgl. Eph 2,13f). Die Interpretation der göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit als das „Kommen Gottes zur Welt“ ist dezidiert geleitet von Jesu Verkündigung des „εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ“: „πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ“ (Mk 1,14f). Das Ereignis des alle kreatürliche Nähe überbietenden „nahe Kommens“ Gottes ist das kreatorsch-eschatologische Handeln Gottes an und in der Welt, in dem sich Gottes Selbstbestimmung zur Leiblichkeit vollzieht.

c) Nicht unwesentlich ist eine sprachliche Beobachtung. Das Sein des „Geistes“ bzw. „Gottes“ in seiner abstrakten Transzendenz gegenüber aller Leiblichkeit („über leib, über geist, über alles was man sagen, hören und denken kan“) versteht Luther mit einem neutrischen „Es“: „Es ist über leib, über geist...“⁶² Die Gottheit als „Es“ ist unsagbar, unhörbar und undenkbar. Wendet sich Luther aber zu jener Gottheit, die „Glaube und Schrift“ bezeugen, wechselt er zum personalen „Er“: „Hat er nu die weise funden...“⁶³. Dieser grammatische Wechsel ist nicht unbedeutend. Luther vermeidet freilich in diesem Kontext den Begriff „Person“, der erst in den christologischen und trinitätstheologischen Erörterungen Verwendung findet.⁶⁴ Aber kann das Sein Gottes, wie es von „Glaube und Schrift“ bezeugt wird, mit einem neutrischen „Es“ versehen werden, so dass dieses Sein nicht mehr ausgesagt, gehört und gedacht werden kann? Der grammatische Wechsel vom neutrischen „Es“ zum personalen „Er“ kann also interpretiert werden als ein Vorgriff auf die nun folgenden trinitätstheologischen und christologischen Erörterungen des Seins Gottes in der Personseinheit von Gott und Mensch in Christus, in der sich die göttliche Selbstbestimmung zur Leiblichkeit vollzieht.

d) Man wird diese von der göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit handelnde Textpassage nicht lesen können, ohne die verba testamenti „Das ist mein Leib“ gewissermaßen mitzulesen. Sie sind ja auch das Ziel dieser ganzen Abendmahlschrift. Im Vorgriff auf dieses Ziel kann hier gesagt werden, dass sich in der göttlichen Selbstbestimmung zur Leiblichkeit, die als Gottes schöpferisches Handeln an und in der Welt bzw. als das Kommen Gottes zur Welt zu interpretieren ist, protologisch das eschatologische Ziel der verba testamenti „Das ist mein Leib“ abzeichnet. In den verba testamenti „Das ist mein Leib“ spricht der verklärte Jesus Christus seinen die Schöpfung erlösenden und heilsam durchwirkenden Geist-Leib mit Brot und Wein so zusammen, dass univok gesagt werden muss: Brot und Wein sind Christi Leib und Blut. In der Personseinheit von Gott und Mensch in Christus und in dem durch den verklärten Christus vermittelten Sakrament des Heiligen Abendmahls vollzieht sich proleptisch die eschatologische Erlösung der Schöpfung. Man wird in den verba testamenti den Grundrhythmus allen Handelns Gottes erkennen und dieses des-

62 WA 23, 137, 25f.

63 WA 23, 137, 31.

64 Vgl. WA 23, 139, 24- 143, 9.