Und wir sahen seine Herrlichkeit

Auserwählte Aufsätze

Selected essays

von

Christian Braw

Inhalt

Einführung... 3
Die heilige Dreieinigkeit in der Seelenführung des Frühpietismus … 4
Johann Arndt und die Mystik … 13
Zum neuen Leben geboren … 26
Das Gebet bei Johann Arndt … 33
Die Anbetung der Menschwerdung Gottes … 47
Gewissen und Volk bei Jaan Kross … 68
God became Man … 72
Christus in meinem Herzen ...85
Göttliche Ordningen in der Theologie Martin Luthers … 108
In the Words of St. Augustine … 112
Kirche und Reich Christi … 118
Nachfolge Christi und wahres Christentum … 126
Quislings Glaube ...144
Handbuch des Glücks … 172
Mysticism and Revivalism … 233
Die Theologie der Lieder … 241
Um Christi Ehre willen …. 264
Kristukksen seuraaminen ja tosi kristilllisyys … 293
Jumallalinen järjestys … 304
Kristus minun sydämässeni … 308

Einführung

Diese Auswahl aus Vorlesungen, Aufsätzen und Ansprachen sind alle von der Überzeugung getragen, dass es in der christlichen Ûberlieferung eine Kontinuität und Stabilität inmitten aller Auseinandersetzungen und Irrungen gibt, die erneuende Kräfte für die gegenwärtige Christenheit hegen, auch wo sie in schon längst verblichenen Erkenntnissen und Erfahrungen verborgen sind.

In ihnen ist der lebendige Herr selbst gegenwärtig. In den Erkenntissen und Erfahrungen der Theologiegeschichte können auch wir das Unerhörte erleben: "Und wir sahen seine Herrlichkeit."(Joh. 1,14) Nur dann wird Theologie sinnvoll.

Die hauptsächliche Prägung der Abschnitte ist theologiegeschichtlich. Dabei ist Geschichte nicht ersthands als Vergangenheitskunde zu verstehen, sondern als eine Einbezogenheit in ein noch wirksame Geschehen, eine wirksame Wirklichkeit, eben wie es für die Frommen des Psalters war: "Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen." (Ps. 118,17)

Zwei Abschnitte fallen aus dem Rahmen der Theologiegeschichte. Der erste ist *Gewissen und Volk bei Jaan Kross*, eine Ansprache an der grossen Jaan Kross-Konferenz in Tallinn 1990, vor dem Fall der Sowjet-Union. Was damals gesagt wurde, bleibt eine Erinnerung an der grossen Worte Solzhenitsyns: "Die Geschichte ist die Erzählung von dem Unerwartenden." Mit dem zweiten andersartigen Abschnitt, *Quislings Glaube,* wurde einmal das Meisterstück der Geschichtlers versucht – eben das zu verstehen und gerecht zu werden, was dem Forscher selbst sehr fremd ist.

Kosta in der Dreifaltigkeitszeit 2015

Christian Braw

Die heilige Dreieinigkeit in der Seelenführung des Frühpietismus

Einführung

Der Altvater des Pietismus war ***Johann Arndt***[1]. Seine Spiritualität ist tief trinitarisch geprägt. Um Arndt zu verstehen muss man seines Hintergrundes gewahr werden. Arndt war ein getreuer Anhänger des Augsburger Bekenntnisses und wurde deswegen sogar aus seiner Heimat, Anhalt, vertrieben. Als Heimatvertriebener fand er in Braunschweig Aufenthaltsrecht, wo sein berühmtestes Werk, die *Vier Bücher vom Wahren Christentum* (1605-1609), entstand. In ihm wurde mit einem vorher ungekannten Ernst die Frage von der Verwandlung des menschlichen Daseins behandelt, in selbständiger Verarbeitung des geistlichen Erbes der Mystik[2]. Mit diesem Werk wurde Arndt der große Erneuerer evangelischer Frömmigkeit. Er stand in seiner Bestrebungen nicht allein. An seiner Seite können Männer wie *Martin Moller*[3] und *Johann Gerhard*[4] gesehen werden. Selbst *Martin Luther* war immer von der Mystik beeinflusst, vor allem von *Johannes Tauler*. Für sie alle war *Augustinus* die größte von allen theologischen Autoritäten.

Arndts Hintergrund in der Mystik

Wenn von der abendländischen, mittelalterlichen Mystik geredet werden soll, muss man sich daran erinnern, dass Augustin ihre hervorragendste Autorität war, zumal nach dem Hervortreten des Aquinaten Thomas. Die *Sentenzen* des Petrus Lombardus[5], die bis zu 90% aus Augustin-Zitate bestanden, blieben lange das grundlegende Textbuch des theologischen Studiums. Für die Mystiker des abendländischen Mittelalters kam aber auch eine andere Autorität hinzu, das bisher anonyme Schrifttum, das unter dem Namen des *Dionysius Areopagita* läuft. Für den Areopagiten ist die heilige Dreieinigkeit eine Grundgegebenheit der Theologie, die ihn tief beschäftigt.[6] Der Areopagit schreibt: „Der eine Quelle der überwesentlichen Gottheit ist allein der Vater, da der Vater nicht Sohn und der Sohn nicht

---

[1] Johann Arndt wurde am 27. Dezember 1855 in Ballenstedt in Sachsen-Anhalt geboren und starb am 11. Mai 1621 in Celle in Niedersachsen. Er studierte in Wittenberg und war als Pfarrer in mehreren anhaltinischen Gemeinden tätig, bevor er nach Braunschweig auswandern musste.

[2] Christian Braw: Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik, Leiden 1986 Ders.: „Das Gebet bei Johann Arndt“, in: Pietismus und Neuzeit 13 (1987), 9-24.

[3] **Martin Moller** * 10. November 1547 in Ließnitz, (heute Kropstädt) bei Wittenberg; † 2. März 1606 in Görlitz war ein deutscher Mystiker und Kirchenlieddichter. Er gilt als Mitbegründer der evangelischen Erbauungsliteratur.

[4] **Johann(es) Gerhard** * 17. Oktober 1582 in Quedlinburg; † 17. August 1637 in Jena war der wohl bedeutendste Vertreter der lutherischen Orthodoxie.

[5] **Petrus Lombardus** *1100 in Novara, + 1160 in Paris, wo er als Theologe und (seit 1142) als Bischof tätig war. Neben mehreren Bibelkommentaren bilden sein wichtigstes Werk die *Sententiae* (4 Bücher), die anhand von ausgewählten Aussagen der Kirchenväter und -lehrer eine systematische Entfaltung der ganzen Theologie brachten. Sie wurden von fast allen bedeutenden scholastischen Theologen kommentiert und waren im Spätmittelalter Pflichtlektüre beim Magisterstudium, auch noch für Martin Luther.

[6] *J. Stiglmayer*: Vorrede zu Dionysius Areopagita: Göttliche Namen; in: Bibliothek der Kirchenväter, München 1933, S. 12.

Vater ist.“[7] Der Vater ist also vom Areopagiten – im Unterschied zu Augustin – als die Quelle der Gottheit - πηγη θειοτητος – verstanden. Augustin dagegen geht von dem göttlichen Wesen aus.[8] In dieser Hinsicht führt der Areopagit eine von Augustin abweichende Spiritualität in das Abendland ein. Die Theologie des Areopagiten hebt die Personhaftigkeit der heiligen Dreifaltigkeit hervor, während Augustins Denken lange bei dem Vereinenden bei Gott, dem göttlichen Wesen, verweilt. Dom *Anselm Stoltz* schreibt: „Die augustinische ‚Trinitätsmystik' hat demnach ihren eigenem Charakter. Man könnte sie fast eine ‚akzidentelle' Trinitätsmystik nennen, insofern als es sich in erster Linie um eine Angleichung an das göttlichen Sein handelt, das sich erst zur Dreipersönlichkeit entwickelt.“[9] Die Frömmigkeit der augustinischen Überlieferung richtet sich also, nach Stoltz, auf das göttliche Wesen als Quelle der Gottheit, nicht auf den Vater, im Unterschied zur älteren, konkreten Trinitätstheologie, die auch bei dem Areopagiten einen Widerhall gefunden hat.[10]

Aus diesem Hintergrund tritt *Johannes Tauler*[11] (*ca 1300 +1361) als augustinisch geprägter Verkündiger hervor. In mancher Hinsicht hat Johann Arndt seine Erbe weitergeführt. Nicht nur hat er die von Luther hoch geschätzten Predigten Taulers aufs neu herausgegeben[12], er hat auch seine Theologie in sein Wahres Christentum eingearbeitet.[13] Taulers Spiritualität ist auf das göttliche Wesen eingerichtet, Gottes Grund, wie er sagt. Er nennt ihn sogar Wüste, Abgrund und Nichts.[14] Anderseits, wenn er von der Heiligen Dreifaltigkeit in seiner Beziehung zum Menschen redet, kann er auch Gott als Vater, Sohn und heiligen Geist verkündigen. Die Dreipersönlichkeit Gottes ist für ihn, wie *Wilhelm Preger* sagt, in erster Linie „eine praktische Frage“. [15] Dasselbe konnte von fast aller augustinisch geprägten Trinitätsmystik gesagt werden. *Dom Anselm Stoltz* drückt es so aus: „Denn deren Wesen liegt darin, dass wir im Heiligen Geist dem Sohn eingegliedert und von diesem vor dem Vater geführt werden.“[16] Wo das theologische Bewusstsein der mittelalterlichen Mystiker fehlt, sinkt die Verkündigung auf diesem Weg zum Modalismus nieder. Man denkt, dass Gott sich wechselweise als Vater, Sohn und Geist offenbart. Damit ist das göttliche Mysterium verloren, und statt des wahren Gottes erhält man ein leicht verstehbares, aber falsches Gottesbild.

Es ist hilfreich hier zwischen *Theologie* und *Ökonomie* zu unterscheiden. Mit Theologie ist die Lehre von der Heiligen Dreifaltigkeit an sich gemeint. Die Ökonomie dagegen ist die Gnadenhaushaltung Gottes, Gott in seiner Beziehung zum Menschen. Es handelt also um das göttliche Heilswerk, die große Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue – das Hauptthema der Bibel. Theologisch gesehen ist Tauler demnach auf das Wesen Gottes eingerichtet, ökonomisch – in oben genannten Sinn – beschreibt er aber die Werke der göttlichen Personen.

---

7 A.a. S. 38; Göttliche Namen II, 5, vgl. II, 11.

8 *Dom Anselm Stoltz*: Die Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 235.

9 Stoltz a.A. S. 236.

10 A. A. S. 237 f.

11 ***Johann Tauler***, deutscher Theologe und Mystiker, wurde um 1300 in Straßburg geboren, wirkte als Priestermönch im dortigen Dominikanerstift und starb 1360.

12 Hamburg 1621.

13 Johann Arndt: Vier Bücher Von wahrem Christemthumb, Magdeburg 1610, 3:1:5, S. 5.

14 Johannes Tauleri des seligen Lerers Predig, Basel 1522 (Baseler Taulerdruck, BT), S. 153 ra, rb, 127 rb, 103 vb.

15 Wilhelm Preger: Die Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter III, Leipzig 1893, S. 141.

16 Stoltz a. A. S. 240.

Es gibt jedoch auch bei Tauler eine andere Linie. Er sagt: „Sehet zu, dass die heilige Dreifaltigkeit in euch geboren werde".[17] Der Vater, Sohn und Heilige Geist strömen in den tugendübenden Mensch hinein.[18] Tauler beschreibt, wie das ewige Wort im väterlichen Herz geboren wird und der Heilige Geist ausfließt.[19] Die Hauptlinie in Taulers Spiritualität richtet sich aber auf Gottes Wesen: „Das Wirken liegt in den[20] Personen, das Genießen aber in dem einfach Seienden."[21]

Wie wir sehen werden, ist Arndt Tauler in dieser Hinsicht nicht gefolgt.
Er hatte auch andere Quellen in der Mystik als Tauler. Besonders wichtig ist *Angela von Foligno*[22]. Bei ihr ist die trinitarische Prägung der Spiritualität deutlich. Die *unio mystica* – die Vereinigung Gottes mit dem Menschen – ist bei Angela ein Kommen und Einkehr der ganzen Dreifaltigkeit[23], eine Einwohnung und Ruhen Gottes im Herz des Menschen.[24] Angela beschreibt ihre eigene Begegnung mit der Heiligen Dreifaltigkeit: „Darnach ward ich im Geist erhoben und ich fand mich ganz in Gott versenkt, in ganz anderer, nie erfahrener Weise; und es schien mich, als ob ich sei mitten in der Dreieinigkeit, auf erhabenere und vollkommenere Weise, als es sonst zu sein pflegte…"[25] Sie erlebte es als ein Schauen in Finsternis[26], das unaussprechlich ist: „…wenn ich etwas darüber sage, so rede ich schlecht davon, und mein Reden erscheint mir als Lästerung…"[27]

Die Heilige Dreifaltigkeit in Arndts Spiritualität

Die Vier Bücher vom Wahren Christentum sind das wirkungsvollste Werk Johann Arndts. In späteren Ausgaben wurde eine Reihe von seinen Traktaten als das fünfte und sechste Buch zugefügt. Eben wie Augustin versteht Arndt die Heilige Dreieinigkeit als eine Liebeseinheit. Das große Wort des Johannes ist für die beide wegleitend: „*Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.*"[28] Die Auslegung Arndts unterscheidet sich aber von der Augustins, der in der Liebe die gegenseitige Beziehung des Vaters und des

---

17 Johannes Tauler: Predigten, hg. von Georg Hofmann, Freiburg im Breisgau 1961, Neudruck Einsiedeln 1979 (H), S. 206.
18 H S. 363.
19 H S. 399.
20 Göttlichen.
21 Predigten S. 299.
22 **ANGELA *von Foligno***, Mystikerin, Selige, »*theologorum magistra*«, * 1248 in Foligno (Umbrien), † daselbst 4.1. 1309. - A. entstammte einer adeligen Familie. Sie heiratete sehr jung und lebte ganz den Freuden der Welt. A. wurde 1291 nach dem Tod ihres Gatten Franziskaner-Tertiarierin und führte nun, nachdem sie all ihr Hab und Gut verkauft hatte, ein Leben der Armut und Buße. A. stand in hohem Ansehen wegen ihrer Visionen und Offenbarungen und wurde von Innozenz XII. 1693 seliggesprochen. Quelle: *Friedrich-Wilhelm Bautz*: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon www.bautz.de/bbkl, Bd.I 1990, Sp.171f.

23 Angela von Foligno: Visionum et instructionum liber, Coloniae, Bonnae et Bruxellis MDCCCLI (Vis.), S. 3, 10. Übersetzt von H. Lammertz, Köln, Bonn und Brüssel 1851 (Lz).
24 Vis. S. 27, 47.
25 Vis. S. 27, Lz S. 98.
26 Vis. S. 26, Lz S. 95.
27 Vis. S. 26, Lz S. 95.
28 1 Joh. 4, 16.

Sohns sieht, und diese Liebe ist für ihn der Heilige Geist. Arndt dagegen schreibt: „Gott der Vater ist die Liebe, Gottes Sohn ist die Liebe, Gott der H. Geist ist die Liebe.“[29] Unmittelbar danach gehen Arndts Gedanken zur Kirche als einer Gemeinschaft der Liebe.[30] Die Heilige Dreieinigkeit ist in ihrer Liebe Prägung und Vorbild des Christenlebens. Die Liebe in Zeit und Raum ist von der Liebe der heiligen Dreifaltigkeit zu verstehen. Nicht nur die Einheit der Kirche, sondern auch die Einheit der menschlichen Identität wird von Arndt aus der innertrinitarischen Liebe verstanden: „Wie Gott Vater, Sohn und H. Geist mit unaussprechlicher Liebe gegen einander verbunden und vereiniget seyn, also sind alle Affecte, Bewegungen und Begierden der menschlichen Seele mit vollkommener, reiner, lauterer, brünstiger Liebe von allen Kräften entzündet.“[31] Mit Affect ist Zuneigung und Abneigung gemeint; brünstig bedeutet hier brennend. Arndts Blick richtet sich hier auf die Liebe als die gemeinsame Kraft in allen Aspekten des menschlichen Seelenlebens. Die Liebe ist dadurch auch die zusammenhaltende Kraft der Seele. Es muss in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass Liebe hier das Streben zum Guten ist, auch zum Guten der Anderen. Die Gottesnähe ist von der Liebe bedingt: „Je reiner, brünstiger und hertzlicher die Liebe ist, je näher der göttlichen Art und Natur: denn in GOtt, in Christo, und im H. Geist ist die allerreinste, zarteste, brünstigste und hertzlichste Liebe…“[32] Noch einmal sehen wir, wie die Liebe aus der innertrinitarischen Liebe zu verstehen ist. Mit „rein“ und „lauter“ bezeichnet Arndt die Selbstlosigkeit.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Liebe.[33] Mit dem Wort des Hohen Lieds beschreibt Arndt, wie Gott uns mit seines Mundes Kuss küsst[34], und seines Mundes Kuss ist Christus, der durch die Liebe des Heiligen Geistes zu uns kommt.[35] In dem Heilswerk wirken der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gemeinsam, in dem der Vater als Quelle der Gottheit - πηγη θειοτης – wirkt. Hier ist von der göttlichen Ökonomie die Rede, und da ist Arndt mit dem Areopagiten völlig eins, nur dass der Areopagit so auch in der Theologie, d.h. in der Lehre von den innertrinitarischen Beziehungen, redet. Arndt beschreibt wie der Vater uns seinen Sohn und den Heiligen Geist, ja, sich selbst gibt.[36] Wir bewegen uns hier nicht auf der Ebene der Theologie, sondern auf die der göttlichen Ökonomie, und die Liebe Gottes, die sich in der göttlichen Ökonomie entschleiert, erweckt die Liebe des Menschen.[37]

Im Dritten Buch des Wahren Christentums entfaltet Arndt seine Lehre von der *unio mystica*, Gottes Einwohnung im Menschen. Schon in der Vorrede unterstreicht er, dass das gläubige Herz „die rechte Werkstatt der H. Dreyfaltigkeit“ ist.[38] Der im Herzen einwohnenden Heilige Geist bezeugt die göttliche Kindschaft in dem Glauben an Christus, in der Liebe des Geistes und in der Güte des Vaters.[39] In der großen Verwandlung der alten in die neue Schöpfung wird der Mensch also in das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit eingerückt. Er steht in der

---

29 Johann Arndt: Vier Bücher Vom Wahren Christenthumb, Magdeburg 1610, 1:32:7, S. 117.
30 . Ibid.
31 Johann Arndt: Sechs geistreiche Bücher Vom Wahren Christentum, Gräitz 1727, 1: 41:6, S. 156.
32 WChr 1727 1: 26: 12, S. 97.
33 WChr 1727 1: 27: 8, S. 100.
34 Hohe Lied 1:1.
35 WChr 1610 1: 41: 9, S. 454.
36 WChr 1727 2: 10. 9, S. 217.
37 WChr 1727 2: 29: 10, S. 276.
38 WChr 1610 3: Vorrede: 4, S. .
39 WChr 1610 3: 19: 2, S. 127.

Liebe des Geists, in der Güte des Vaters und in dem Glauben an Christus eingeschlossen und empfängt da das Zeugnis, dass er Gottes Kind ist. Die Nähe zur Dreifaltigkeitserfahrung Angelas ist auffallend.

Das vierte Buch des Wahren Christentums – *Liber naturae* – unterscheidet sich von den anderen, in dem dass Arndt hier nicht nur von den Mystikern, sonder auch von Gedanken, die in der zeitgenössischen Naturerforschung im Lauf waren, beeinflusst wurde.[40] Arndts Erfahrung von der Heiligen Dreieinigkeit und sein Nachdenken über sie sind jedoch auch hier ebenso gegenwärtig. Die Erfahrung von physischen Licht leitet Arndts Gedanken zur Heiligen Dreifaltigkeit als das Licht der Seele: „Diss Licht der Seele ist Gott selbst; unser Herr Jesus Christus und der H. Geist, von welchem unser Verstand durch Gottes Erkenntnis im Glauben erleuchtet wird.“[41]

Es soll hier bemerkt werden, das die Erleuchtung des Geistes den Verstand, d.h. die intellektuelle Fähigkeiten des Menschen, verwandelt, eben wie das Dunkel von dem Tageslicht abgelöst wird. Die Erleuchtung, welche die Wirklichkeit des himmlischen Vaters erhellt, ist nicht ohne Christus und den Heiligen Geist möglich: „Das Licht kann man ohne das Licht nicht sehen. Also kann man Gott ohne Gott, ohne Christum, ohne den H. Geist nicht erkennen.“[42] Arndt weist hier auf Ps. 36, 10 hin: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Licht sehen wir das Licht.“ Die Erleuchtung, welche die einzig wahre Gotteserkenntnis mit sich bringt, ist das Werk der ganzen Dreieinigkeit. Auch ist der Mensch selber als das Bild der Heiligen Dreifaltigkeit erschaffen[43], und die Würde der Seele ist, dass sie ihre Wohnung sein kann: „…eine Wohnung des Vaters, eine Brautkammer des Sohnes des allerhöchsten Bräutigams und ein Tempel des H. Geists; so folget unwiderleglich, dass die Seele sehr schön, und die Schönste unter den Creaturen sein muss…“[44] Aus diesem Blickpunkt der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit kann ein Neuansatz von der Anthropologie gewonnen werden, die die Hochschätzung des Menschen aller Form von Humanismus weit übertrifft. Auch wird aus Arndts Aspekte klar, dass die Liebe der Heiligen Dreieinigkeit das einzige Vorbild ist, das des Menschen würdig ist.[45]

Wohl sind die vier Bücher Arndts vom wahren Christentum nicht als dogmatische Dokumente anzusehen. Sie sind der Seelenführung gewidmet, d.h. die Verwandlung des Menschen, die doch das Endziel aller Theologie sein muss. Die vier Bücher des wahren Christentums sind indessen dogmatisch sehr bewusst, und die Traktate Arndts, die seinem Werk später zugefügt wurden, bezeugen sein dogmatisches Bewusstsein ebenso. Dem gilt auch der dritte Abschnitt des fünften Buches, der Traktat über die Trinität und die Inkarnation. Hier finden wir eine Zusammenfassung von Arndts Unterricht über die Heilige Dreieinigkeit, die wir in den Vier Büchern bereits kennengelernt haben. In diesem Traktat ist besonders zu bemerken, dass Arndt als abendländischer Christ sich ohne Bedenken dem *filioque*[46] anschließt. Arndts schreibt: „Wir haben im Glauben erkannt, dass der H. Geist

---

40 Edmund Weber: Johann Arndts vier Bücher vom wahren Christentum, Hildesheim 1978, S. 108-114, 127-177.

41 WChr 1610 4: 1: 1:13, S. 8f.

42 WChr 1610 4: 1: 1: 21, S. 12.

43 WChr 1727 4: 1:6: 18, S. 537.

44 WChr 1727 4: 1: 1: 19, S. 538.

45 WChr 1727 4: 2: 24: 1, S. 564.

46 Abendländischer Zusatz des dritten Artikels des Nicänums, dessen Sinn ist das der heilige Geist die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohns ist; der Heilige Geist geht also aus dem Vater und dem Sohn – *filioque* – aus.

wahrer Gott sey, vom Vater und Sohn ausgeht…“[47] Der Hintergrund ist die Trinitätslehre Augustins, der den Heiligen Geist als eine Beziehung oder Relation auffasst, nämlich die gegenseitige Liebe vom Vater und dem Sohn.
Diese Vorstellung hat die abendländische Theologie bis heute große Schwierigkeiten bereitet, nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch im eigenen Kirchenleben. Eine Beziehung kann doch schwerlich als eine Person erlebt und beschrieben werden, noch weniger als Träger persönlicher Eigenschaften. Durch das *filioque* wird die abendländische Pneumatologie – Lehre vom Heiligen Geist – geschwächt, was sich besonders verhängnisvoll zeigt, wo die kirchliche Strukturen den Platz des heiligen Geistes einnehmen, indem man von ihnen die Erneuerung und Verwandlung des Lebens erwartet. Bei Arndt sind indessen die Schwierigkeiten, die mit dem *filioque* folgen, durch seinen Schwerpunkt auf der ökonomischen Pneumatologie teilweise überwunden. Da tritt der Heilige Geist in seinem Heilswerk schön als Person hervor.

Arndts Bekenntnis zur Heiligen Dreieinigkeit mündet in einem Lobgesang zum göttlichen Wesen, d.h. die Einheit der Personen, aus:

O heilige Dreyfaltigkeit! Würdig des Anrufs jederzeit:
O wunderliche Einigkeit! Geehret her von Ewigkeit:
O unergreifliche Majestät! O unumschriebene Gottheit!
O unertheilte Dreyfaltigkeit! O unauflösliche Einigkeit!
O unaussprechliche Gütigkeit! O unbetrügliche Wahrheit!
O Wesen hoch und ungeschätzt! O Macht der gar kein Ziel gesetzt:
O Klarheit, die ohn Dunkel ist! O Licht! Das unauslöslich ist:
Regier und schütz stetiglich. Amen. [48]

*

Mit diesem Lobgesang haben wir uns bereits von der Seelenführung und dem Dogma zur ***Anbetung*** bewegt. Arndts großes Werk, die Vier Bücher vom wahren Christentum, wurde mit seinem Gebetbüchlein *Paradies-Gärtlein* 1612 vollendet. Da das Paradies-Gärtlein hauptsächlich aus Gebeten besteht, sind wir hier in eine andere Gattung geraten, wo die Texte nicht *von* sondern *mit* Gott reden. Ihr eigentliches Wesen tritt in der Anrufung Gottes hervor. Die Anrufung ist indessen immer als Antwort auf Gottes Anrede zu verstehen, und diese Anrede ist in der Erwägung, d.h. in der Theologie – weit verstanden – durchgedacht. Daher sind auch Gebete theologische Dokumente, sogar theologisch intensiver als Lehrstücke und Predigten.

Wie ruft denn Arndt die Heilige Dreieinigkeit an? Wir sahen schon in dem Traktat über die Dreifaltigkeit und die Inkarnation, wie Arndt die Einheit der Dreifaltigkeit, das göttliche Wesen anrief. Solche Anrufung kommt auch im Paradies-Gärtlein vor:

Du allerheiligste/ Hochgelobte/
unzerteilte Dreyfaltigkeit/
du ewiges/ unentliches/

---

47 WChr 1727 5: 3: 1, S. 657.
48 Ibid. S. 659.

unbegreiffliches/ unerforschliches/
Geistliches/ Einiges Wesen…[49]

Die innere Friede und Ruhe der Heiligen Dreieinigkeit ist für Arndt Quelle und Vorbild des menschlichen Lebens: „.. lass uns den Friede sehen und ihm nachjagen/ du König des Friedens: Und dein heilsamer gesegneter Friede/ O du heilige Dreyfaltigkeit…"[50]
Arndts Anrufung der Heiligen Dreieinigkeit bleibt aber nicht bei der Anrufung des göttlichen Wesens. Er ruft auch immer auch die göttlichen Personen, Vater, Sohn und Heiligen Geist, an. Den Vater betet er als ewig, unvergänglich und allein weise an, den Sohn als Gottes ewige Weisheit und Rat, den Geist als Brunn der göttlichen Weisheit.[51] In diesem Zusammenhang ist der Vater Quelle der Gottheit - πηγη θειοτητος – denn er ist allein weise, der Sohn ist seine Weisheit und seine Weisheit strömt durch den Geist heraus.

Arndt betet den Vater an: „Ach hertzlieber Vater/ du hast mir zwey Edele hohe gaben geben/ nemlich deinen lieben Sohn/ und den Heiligen Geist…"[52] Arndt betet hier nicht theologisch – im strengen Sinn – sondern ökonomisch, nach der Gnadenhaushaltung Gottes. Auch hier ist der Vater die Quelle der Gottheit. Arndt betet in einem anderen Gebet um die Barmherzigkeit des Vaters, die Erlösung durch den Sohn und den Trost des Geists.[53] Er kennt die Gnade und Güte des Vaters, den Sohn als Mittler und Nothelfer, den Geist als Tröster.[54]

In der innertrinitarischen Beziehung bekennt er seinen Herr Jesus als den eingeborenen Sohn Gottes[55] und als Lamm Gottes[56]. Er betet: „O Gott Sohn der du bist die ander Person/ der heiligen dreyfaltigkeit von ewigkeit her gezeuget/ auss dem Göttlichen wesen des Vaters/ Gott von Gott/ wahrhaftiger Gott/ von wahrhaftigem Gott/ liecht von liecht…"[57] Die Worte des Nicänums werden hier zum Gebet. Arndt fährt fort: „Du wesentliches Ebenbilde deines Himlischen Vaters und glantz seiner herrlichkeit/ du wahrhaftiger ewiger Gott und ewiges Leben…"[58] Die anbetende Meditation Arndts bewegt sich hier um die Präexistenz des Sohnes, welche die unumgängliche Voraussetzung aller Christologie ist.

Den Heilige Geist theologisch, d.h. innertrinitarisch, kennt Arndt hier, wie auch im Wahren Christentum, als die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn.[59] Das *filioque* wird ohne Nachdenken aufgenommen. Die Bedeutung des *filioque* wurde aber von Arndt in der Lehre von der *unio mystica* – die Vereinigung von Gott und Mensch - entwickelt. Arndt schreibt: „Er ist ein Geist des Vaters/ unnd des Sohns/ den(n) der Vater und Sohn senden ihn/ darumb vereiniget er uns mit dem Vater und Sohn…"[60] Die Sendung des Geist vom Vater und Sohn begründet für Arndt das *filioque.* Die Ökonomie bestimmt die Theologie.

Die *unio mystica* ist für Arndt eine Vereinigung mit der ganzen Dreieinigkeit, die durch das Wort zum Menschen kommt.[61] Arndt betet:

---

49 Johann Arndt: Paradiss-Gärtlein Voller Christlicher Tugenden, Magdburg 1612 (PG), S. 485.
50 PG S. 137.
51 PG S. 63.
52 PG S. 34.
53 PG S. 363.
54 PG S. 483 ff.
55 PG S. 484.
56 PG S. 363.
57 PG S. 311.
58 Ibid.
59 PG S. 307, 313, 320.
60 PG S. 307, vgl. 313.
61 PG S. 59.

O du heilige Dreyfaltigkeit kom zu uns/und mache wohnung bey uns/
du bist ja uber uns allen, in uns allen und durch uns alle.[62]

Die Menschwerdung des Sohnes bedeutet für Arndt eine überschwängliche Erhöhung der sündhaften menschlichen Natur: „…wie hast du dieselbe/ so hoch erhöhet in einigkeit deiner Person/ in den Thron und rath der heiligen Göttlichen Dreyfaltigkeit gebracht und Gesetzt hast…"[63] Was Angela visionär erlebte – wie sie sich inmitten der Heiligen Dreieinigkeit befand – ist für die ganze menschliche Natur mit der Inkarnation eine objektive Wirklichkeit geworden. Mit Natur ist hier das gemeinsam Menschliche gemeint, die von Gott geschaffene Grundschicht des menschlichen Daseins.

Auch die schwierigste Frage der ganzen Philosophiegeschichte – die Frage nach dem Guten – wird von Arndt mit Hinweis auf die Heilige Dreieinigkeit gelöst: „Wenn wir nur das höchste Gut/ Gott unsern himlischen Vater/ und unsern HERRN Jesum Christum/ sampt den heyligen Geist behalten/ so verlieren wir nichts/ ob wir gleich Leib/ Gut und Ehre verlieren."[64] Dieses höchstes Gut ist aber nur durch den Namen Jesu zu erreichen; denn sein Name ist der Thron der heiligen Dreifaltigkeit.[65]

Erwägungen

Es hat sich in der Theologiegeschichte gezeigt, dass alle Irrungen – auch im praktischen Kirchenleben - in mangelhafter Trinitätstheologie wurzeln. Deswegen ist das Nachdenken über Arndts Theologie von Gewicht, denn wir haben hier eine Fülle von Einsicht, Erfahrung und sprachliche Weite gefunden, die uns im heutigen Pietismus[66] nur selten begegnet. Hier ist vieles wieder zum Licht zu bringen, nicht nur für Pietisten.

Die heutige Theologie sollte sich auf Arndts Verständnis von der Liebe besinnen. Er versteht die Liebe nicht aus menschlicher Toleranz, Empfindsamkeit, Solidarität oder Romantik. Die Liebe ist für ihn von der Heiligen Dreifaltigkeit her zu verstehen. Erst trinitarisch verstanden wird die Liebe recht beschrieben als ein Leben in vollständiger und zwangsloser Gemeinschaft, in voller Willenseinheit und Selbstaufgabe.

Der Mensch wird auch dann recht verstanden als ein Abbild oder Ebenbild der heiligen Dreieinigkeit. Damit ist gesagt, dass das trinitarische Leben Quelle und Vorbild allen wahren Menschseins ist, und dass die Sünde eben das ist, was sich vom Leben des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unterscheidet.

Das *filioque,* das von Arndt nicht in Frage gestellt wurde, hat seit seiner Einführung der abendländischen Theologie immer Schwierigkeiten bereitet. Diese werden von Arndt in seiner Ausrichtung auf die Ökonomie – die göttlichen Gnadenhaushaltung – teilweise überwunden. Da die Ökonomie in der Theologie (d. h. der immanten Trinität) wurzelt – und nicht umgekehrt! – bleibt hier eine Aufgabe, die ohne Arndt verarbeitet werden muss. In seiner Einmütigkeit mit dem Areopagiten im Bild vom Vater als Quelle der Gottheit - πηγη θειοτητος – ist indessen eine Richtung gewiesen.

---

62 PG S. 314.
63 PG S. 221.
64 PG S. 496.
65 PG S. 408.
66 Z.B. in den anglosachsischen Erweckungsbewegungen.

Johann Arndt und die Mystik[67]

Der Weg der Mystik in die evangelische Frömmigkeit

In der St. Martinikirche von Braunschweig hatte ein weltgeschichtliches Geschehen seinen Ausgangspunkt: Hier wurde der Pietismus geboren. Denn hier entstand das Hauptwerk Johann Arndts, die "Vier Bücher vom wahren Christentum". Es war die Verkündigung Johann Arndts, die Spener fast ein Jahrhundert später zu seinen "Pia Desideria“ bewegte und damit die große Lebensbewegung des Pietismus in Gang setzte. Aus dieser Bewegung stammt fast alles, was es an missionarischen und diakonischen Werken innerhalb der evangelischen Christenheit gibt.

Der anhaltinische Pfarrerssohn (geb. 1555) gehörte zur dritten Generation der Reformation. Nachdem er selber ordiniert war und in seinem Heimatland der Kirche treu gedient hatte, wurde er von dort vertrieben, da er sich der Calvinisierung der anhaltinischen Kirche widersetzte. Er fand aber in Quedlinburg und später in Braunschweig, St. Martini, neue Aufgaben. In Braunschweig entstand sein weltberühmtes Werk "Vier Bücher vom wahren Christentum". Die erste Auflage wurde 1609 gedruckt.

Die dritte Generation der Reformation erlebte, wie die lebensumgestaltende Kraft der evangelischen Verkündigung allmählich erlahmte. Die Gnade Gottes wurde eher als ein Freibrief für Verantwortungslosigkeit, nicht als eine Lebenserneuerung empfangen. In dieser geistlichen Krise suchten viele Seelsorger in den Erfahrungen und Einsichten der mittelalterlichen und urkirchlichen Mystiker Anleitung, zuerst bei Augustin, der immer die größte Autorität für die reformatorische Theologie war. Auch Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux, Thomas á Kempis und die "Theologia Deutsch" wurden fleißig gelesen.

I. Die Vorreden zur Theologia Deutsch 1597 und 1605

Schon als Pfarrer in Quedlinburg wurde Arndt auf die Bedeutung der Mystik oder - wie er sagte - "die Bücher im Staube" aufmerksam. Er fand in ihrer Seelsorge einen Weg aus der geistlichen und sittlichen Krise der damaligen Gegenwart.

1597 veröffentlichte er eine Neuausgabe eines dieser "Bücher im Staube", die "Theologia Deutsch", die seinerzeit für Luther so schwerwiegend wurde, daß er sie als theologische Autorität unmittelbar hinter die Bibel und Augustin setzte. Die sog. "Theologia Deutsch" war ein anonymes Manuskript, in der Volkssprache verfaßt und von der Spirtualität Eckhardts und Taulers geprägt. Luther hat sie mit einer Vorrede versehen und schon 1516 als seine erste Veröffentlichung herausgegeben. Der Luther-Text zur Theologia Deutsch ist bis jetzt als der Beste dazu angesehen.

Nun war dieses kleine Buch, soweit Arndt es wußte, seit 1534[68] nicht mehr erschienen. Er selber hatte ein Druckexemplar von 1520[69] zur Hand. Die ausführliche Vorrede Arndts gibt einen Einblick in die Vereinigung mystischer und evangelischer Frömmigkeit, die eine Grundstruktur des Pietismus darstellt.

---

67 Festgabe für Jürgen Diestelmann, Braunschweig 2003

68 Vorrede 1597 s.11 r.

69 A.A. s.12 v.

Einen einleuchtenden Einblick in eine Überlieferung oder eine Mentalität bietet oft ihre Polemik. Denn die Polemik stellt die Auseinandersetzung dar, die der Urheber oder die Verwalter der Überlieferung zur Tat bewegt haben. Schon die Widmung der Vorrede stellt etwas von der polemischen Abgrenzung Arndts dar*: "Allen, die Christum und sein heiliges Wort lieb haben / Gottes Erkenntnis / Friede und Frewde in dem heiligen Geist"*[70]. Er richtet sich nicht an die selbstherrlichen Vertreter der neuen Renaissance-Kultur, auch nicht an die streitsüchtigen Vorkämpfer verschiedener theologischer Richtungen, sondern an die "Stillen im Lande", die Christus-liebhabenden Frommen. Die Polemik Arndts richtet sich zuerst gegen die theologische Streittheologie: *"Es ist Weltkundig / das jnnerhalb siebentzig jaren / viel hundert Bücher / von der Christlichen Religion / Lere und Glauben / von unterschiedtlichen parteyen / geschrieben sindt / also das eines Menschen Leben nicht gnug ist / dieselben alle zuerschepffen."* [71]Das Wort *"Parteyen"* soll hier bewertet werden. Die abendländische Christenheit sah man damals nicht in verschiedene Kirchen aufgeteilt, sondern betrachtete diese als Parteien der einen Kirche. Als verschiedene Kirchen wurden sie zum ersten Mal erst im Westfälischen Friedensvertrag von 1648 erwähnt.

Nach Arndt war es eine Grundschwäche der Kontroverstheologie, daß es ihr an ethischem Ernst fehlte. Mit christlicher Ethik ist für Arndt nichts anderes als Christi Leben und die Nachfolge Christi gemeint. Das hatte Arndt aus den "Büchern im Staube" gelernt. Er hat hier tiefer gesehen als es ihm selber bewußt war. Nach Melanchthons Richtlinien gab es überhaupt keine theologische Ethik. Die Ethik wurde der Philosophie zugerechnet. Nicht das Leben Christi, sondern philosophisch-allgemeinmenschliche Überlegungen wurden für die Theologen und damit für die Gemeinden ethisch richtungsweisend. Dadurch wurde die Theologie eher als theoretisches Wissen, weniger als Einheit von Lehre und Leben aufgefaßt. Eben diese Vereinseitigung der Theologie ist nach Arndt der Grund der aussichtslosen Auseinandersetzungen: *"Unmüglich ist es / das die jenigen mit dem Geist und Lichte der ewigen Warheit können erleuchtet werden / welche dem HErrn Christo nicht folgen / in jrem Leben.".*[72]

Der Mangel an ethischem Ernst zeigt sich nach Arndt vor allem in dem Wissenschaftshochmut der Theologen, der auch eine Ursache der Spaltungen ist: *"Darumb wer hoch in der Lere sein wil / der richtet baldt Spaltungen und Ketzerey an."*[73] In dieser Polemik tritt auch Arndts Auffassung vom wahren Wesen der Theologie hervor[74]. Nur die, die dem Leben Christi folgen, können die Wahrheit erkennen, denn die Theologie ist für ihn nicht eine Theorie, sondern ein Wissen und eine Erfahrung vom Weg zum Endziel des Menschen: *" ... er leret die Lere Christi ins Leben verwandeln / oder wie Christus in uns leben / und Adam in uns sterben sol / sonderlich wie der Mensch mit Gott solle vereiniget werden / welchs ist des Menschen vollkommenheit und finis totius Theologiae."*[75] Alle wahre Theologie ist also nach Arndt Pastoral-Theologie oder Seelenführung, die auf das Ziel der Mystik, die unio mystica oder Einwohnung Gottes im Menschenherz zielt. Diese geheimnisvolle Gegenwart Gottes in der Seele ist auch der Schlüssel zur ethischen Erneuerung, denn der im Herzen wohnende Christus macht auch den Leib des Menschen zu seinem Werkzeug und tut dadurch seine eigenen Werke. Arndt sagt: *" ... so ist alles das gute / so du thust / nicht dein / sondern deines einwonenden Königes ... Das ist die rechte und ware Theologie / so dieser Theologus leret."*[76] Die geistliche Krise der jungen Reformation, die im ethischen Verfall Gestalt angenommen hatte, führte Arndt zur Erkenntnis der unio mystica, der Gnadengegenwart Gottes im Herzen, als die einzige

---

70 A.A. s.4 v.
71 A.A. S. 4 v.
72 A.A. S. 5v.
73 A.A. S. 9r.
74 A.A.s. 9 v.
75 A.A. S. 11 v.
76 A.A. S.12 r.

Lösung, die auch den Hauptgegenstand der Theologie bilden sollte. Die Erkenntnis der unio mystica ist aber nur auf dem Weg der Erfahrung gewonnen.

1605, als Arndt Pfarrer in St. Martini war, gab er die "Theologia Deutsch", zusammen mit der Nachfolge Christi von Thomas á Kempis neu heraus. In der überarbeiteten Vorrede schreibt er: *"Dann die Erkentniss Christi stehet mehr in praxi in der ubungen der Christlichen Tugenden / und früchten des Geistes dann in der Wissenschafft und theoria."*[77] In dieser neuen Vorrede führt er auch einen neuen Begriff ein, um die ethische Neugestaltung des Lebens zu beschreiben: die Wiedergeburt. Sie ist, wie Arndt erklärt, nicht eine Folge des Glaubens und der unio mystica, sie ist mit ihr eins: *"Diss .. ist finis totius Christianismi und Theologia .. Diss alles ist eins."*[78] Theologie und Christentum haben dasselbe Endziel, das auch das Endziel des Menschen ist: die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. Die Einsichten in diese Theologie, die Arndt in den "Büchern im Staube", d.h. den Schriften der mittelalterlichen Mystiker aufgespürt hatte, bewogen ihn zu neuen Ausgaben ihrer Schriften.

Die Auffassung, die Arndt nach seiner eigenen Ansicht durch das Studium der Mystiker gewonnen hatte, gehört zur augustinischen Überlieferung. In seiner Auslegung des 119. Psalms sagt Augustin: *"Wiewol ich noch dies sage, in welcher Weise ich es noch ausdrückt, welche Worte ich noch auch wähle, dies Wort wird nicht in ihr Herz dringen, wenn man es nicht in Tat verwirklicht."* [79]
Nur durch ein Leben im Einklang mit dem göttlichen Wort wird das Wort verstanden. Theologie ist schon für Augustin Weisheit - sapientia - und diese Weisheit ist eine Gnadengabe Gottes, eine Gabe, die nur dem gewährt ist, der ein Leben in der Liebe des Geistes und der Wahrheit führt. Augustinus sagt: *"Wer annimmt, daß er die Wahrheit erkennen könne, so lange er in Sünde lebt, irrt sich ..."*[80]

Theologie war für die Mystiker, ebenso wie für Luther selbstverständlich mit christlichem Leben verbunden, obschon sie noch zu ihrer Zeit mit der Intellektualisierung und Theoretisierung immer zu kämpfen hatten.

*

Wir haben nun mit Hilfe der Frage nach seiner Polemik das Gepräge Arndts zu erfassen gesucht. Diese Frage könnte auch anders lauten: Was war sein Anliegen? Was wollte er erreichen? Zwei Worte treten sofort hervor: Christliches Leben und wahre Buße[81]. Mit christlichem Leben hat Arndt ein Christusähnliches Leben, die Nachfolge Christi gemeint. Die Christen müssen „*das Leben Christi an sich nehmen"*[82], wie Arndt sagt. Die Lehre muß ins Leben verwandelt werden *"wie eine Blume in seine Frucht"*[83]. Die ins Leben verwandelte Lehre ist das wahre Christentum[84].

Wie hat nun Arndt die Nachfolge Christi verstanden? Die Grundzüge werden von zwei Worten des Herrn angegeben*; " ... lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig."* (Matth. 11, 29) und *"Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir."* (Matth. 16, 24) Sanftmut, Demut, Selbstverleugnung und Kreuz[85], das ist das Leben Christi und die *"Fußstapfen Christi"*, denen sein Jünger folgen soll. Die Auffasung Arndts von dem Leben Christi ist deutlich von der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit geprägt. Die Nachfolge Christi

---

77 Vorrede 1605 S. 6. Die Seiten werden mit Anfang auf dem Titelblatt gezählt.

78 A.A. S. 9 f.

79 „Quantumlibet illud dicam, quomodolibet exponam, qualibuscumque verbis versem, non intrat in cor ejus, in quo non est opus ejus.“ Enn. In ps. CXIX, IX; CSEP XI, 557.

80 „Errat autem quisquis putat veritatem se posse cognoscere,cum adhuc nequiter vivat.“ De ag.chr.; CSEP XXVI, 192.

81 Vorrede 1597 S. 4 v, 5 v.

82 A.A. S. 6v.

83 A.A. S.11 r.

84 Ibid.

85 Vorrede 1605 S. 2,3.

hat aber auch andere Gesichtspunkte; Arndt beschreibt, was er in den "Büchern im Staube" gefunden hat: *" ... lautere reine liebe / verlangen nach dem höchsten ewigen gute / absagung und verschmehung der Welt eitelkeit / die Auffopferung deines eignen willens / die tödtung unnd creuzigung deines fleisches / die gleichförmigkeit Christi in gedult / sanfftmut / demut / Creutz / trübsal und verfolgung."*[86] Das christliche Leben hat mithin drei Aspekte: 1. Die reine Liebe, die auf das höchste Gut - Gott - gerichtet ist, 2. Die Absage von allem, was in der Welt als wertvoll geachtet wird. 3. Die Nachfolge Christi in Geduld, Sanftmut und Demut. Diese Lebenshaltung ist von daher zu verstehen, daß Gott das höchste Gut ist und alles andere nur ein relatives Gut sein kann, auch der Mensch selbst. So hat Arndt die Seelenführung der Mystik aufgefaßt: *" ... dann dises der Deutschen Theologiae einige zweck und ziel ist / dass der Mensch/ alles was gut ist / nit jm selbst sondern Gott zuschreiben sol ..."*[87]. Das *"edle Leben Christi"*, d.h. die auf das höchste Gut gerichtete Liebe, ist ein Kennzeichen der wahren Kirche. Nach Arndt gibt es also drei Kennzeichen der Kirche: Wort, Sakrament und Liebe. Auch hier denkt Arndt augustinisch; für Augustin war die Kirche eine Einheit der Liebe, d.h. das gemeinsame Verlangen nach dem Guten[88].

Für Arndt war der Glaube immer mehr als eine Überzeugung, Mentalität oder Weltanschauung. Für ihn hatte nur der lebendige, tätige Glaube - fides operosa - Gültigkeit[89], denn wo wahrer Glaube ist, da ist der Heilige Geist[90]. Rechtfertigung und Heiligung wurden in der evangelischen Theologie sorgfältig analysiert und unterschieden , hier aber werden sie nun von Arndt zusammengeführt: *"Hat ein Mensch eins / so hat er alles / hat er aber eins nicht / so hat er keins."*[91] Diese Überzeugung geht davon aus, daß Christus durch den Glauben im Herzen des Gläubigen wohnt. Das hatte Arndt als Botschaft der Mystiker vernommen: *"... Christum durch den Glauben in dir solt (du) lassen leben und alles wircken / das werden dich dise Büchlein lehren ..."*[92]

Arndt versteht die unio mystica nach 1. Kor. 6,15 als eine Vermählung der Seele mit dem Himmelsbräutigam Christus[93], die einen seligen Austausch - commercium mirabile, wie Augustin sagt - mit sich führt: *"Dann Christus unnd der Glaube vereinigen sich miteinander / also / das alles was Christi ist das wird unser duch den Glauben. Da wircket er auch das edle leben Christi ..."*[94] Hier sind wir wieder bei Arndts Hauptanliegen: das Leben Christi in den Christen. Die Gegenwart Christi ist aber mit ihrer Überwindung des Selbstgefallens und Selbständigkeitsstrebens Gott gegenüber eng verbunden: *"Denn so viel der Mensche jm selber abstirbet / so viel lebet Christus in jm."*[95] Das ist aber nur durch die Erfahrung von Gottes Liebe möglich[96]. Auf diese Erfahrung sind nach Arndt die Schriften der Mystiker gerichtet.

Was hat Arndt nun unter Buße verstanden? Nach Augustana XII ist sie Reue über die Sünde, Glaube an das Evangelium, Absolution und Besserung. Im ersten der vier Bücher vom wahren Christentum, das im selben Jahr wie Arndts zweite Ausgabe der "Theologia Deutsch" veröffentlicht wurde, vertiefte er seine Auffassung von der Buße als ein tägliches Sterben des Menschen und eine tägliche

---

86 A.A. S. 4, 5.
87 A.A. S. 11.
88 De cat. Rud. II, 35.
89 Vorrede 1597 S. 10 v.
90 A.A. S. 11 r.
91 A.A. S. 11 v.
92 Vorrede 1605 S. 7.
93 A.A. S. 8.
94 A. A. S. 9.
95 A. A. S.15.
96 A.A. S. 7.

Auferstehung mit Christus. Eben dies war der Gegenstand der "Theologia Deutsch": *"was Adam und Christus sey / und wie Adam in uns sterben / Christus aber in uns leben soll."*[97]

II. Arndts Verarbeitung der Theologia Deutsch

In der Vorrede von 1597 schreibt Arndt: „*Und wenn jn unsere jtzige zarte deutsche zunge also solte hören reden / solte sie jn wol nicht kennen/ und jn verwerffen/ Darumb um die jtzigen wolklingenden/ unnd liebklaffenden Welt willen/ die mehr auff die zierligkeit der Rede stehet/denn auff den Geist Gottes/ und auff ein heiliges Leben/ habe ich ein wenig seinen Rock verbessert/ und seine Zunge erleichtert*."[98] Diese Anmerkung erregt Interesse. Arndt hat also den Text des Mystikers verarbeitet, nach eigener Auffassung nur äusserlich („*seinen Rock verbessert*"). Ist der Text aber deshalb auch inhaltlich verändert? Diese Frage muss in einem grösserem Zusammenhang gestellt werden. Es ist wohl bekannt, dass die Frömmigkeit der mitteralterlichen Mystiker den Pietismus beeinflusst hat. Die Pietisten haben aber die Mystik nicht unverarbeitet aufgenommen. Sie ist in ihrer evangelischen Spiritualität eingefügt und umgeformt. Mit den Ausgaben Arndts von Schriften der mystischen Überlieferung stehen wir vor den ersten Spuren dieses Geschehens, und es ist deshalb von grösstem Gewicht festzustellen, wie Arndt es mit dem unbekannten Verfasser der Theologia deutsch versucht hat, „*seine Zunge zu erleichtern*".

Arndt hatte vorwiegend mit dem Luthertext (Wittenberg 1520) gearbeitet. Als sein Manuskript halb fertig war, erhielt er den Basler Druck von 1521. Später hat er auch die Augsburger Ausgabe (1534) erhalten. Die Marginalien der Arndtschen Ausgabe stammen aus Sebastian Castellios lateinische Übersetzung (Lyon 1580).[99] Der Ausgangspunkt ist demnach der Luther-Text, und die Verarbeitung zeigt, wie Arndt den Text nach den anderen Ausgaben und nach eigenem Gutfinden umgearbeitet hat. Der Luther-Text wird im folgenden mit der letzten Arndtschen Ausgabe von 1621 verglichen. Dort wird deutlich, welche Verbesserungen des „Rocks" Arndt für notwendig gehalten hat.

Die Theologia Deutsch ist auf auffällige Weise von dem platonischen Einheitdenken geprägt, laut dessen Einigkeit das ursprüngliche und göttliche ist, im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit der Schöpfung. Es wird vom Gott, dem höchsten Guten, gesagt: „*Wann es ist aller ding wesen unnd ist yn yhm selber unwandelbar und unbeweglich .... Aber das geteilte ader das unvollkommen ist…*"[100] Der Arndt-Text lautet: „*…denn es ist allerding Wesen/und ist in jhm selber unwandelbar/und unbeweglich…Aber das Stückwerk/ oder unvollkommene ist…*"[101] Arndt hat hier, wie an vielen anderen Stellen, „*Stückwerk*" statt „*das geteilte*" eingeführt. Mit „Stückwerk" hatte Luther das εκ μερους und „ex parte" in 1 Kor.13,9: „Denn unser Wissen ist ein Stückwerk…", d.h. wir wissen nur ein Teil von allem. Das Stückwerk ist also das menschliche Wissen, im Luther-Text der ThD ist aber mit „*das geteilte*" die Mannigfaltigkeit der Schöpfung im Gegensatz zu Gottes Einheit gemeint. Um die Einheitsmetaphysik der ThD zu entschärfen hat Arndt hier einen Begriff aufgegriffen, der etwas anderes als der Urtext besagt.

---

97 Titelblatt 1605.

98 Vorrede 1597 S. 12.

99 Edmund Weber: Johann Arndts Vier Bûcher vom Wahren Christentum, Hildesheim 1978, S. 51

100 Theologia Deutsch, hg. von Herrmann Mandel, Leipzig 1908 – Luther-Text - Kap. 1, S. 7. Im Folgenden zitiert als Mandel.

101 Die Deutsche Theologia, hg. von Johann Arndt, Goslar 1621,kap. 1, S. 1, vergl. S.43, 15, 45. Im Folgenden zitiert als Arndt 1621.

Die ThD unterstreicht, dass das Vollkommene – Gott – unbegreiflich ist. Arndt aber schreibt: „*Das volkommene aber ist allen Creaturen auss eigenem Vermögen unbegreifflich*.“[102] Mit Gottes Gnade ist es – nach Arndt – möglich, Gott zu begreifen und von Gott zu reden.

Die Unbegreiflichkeit Gottes hat die ThD dazu geführt, dass sie Gott „*nichts*“ nennt[103], d.h. über alle Begriffe und Bestimmungen erhaben. Bei Arndt wird dieser Gedanke geschwächt: „ *Darumb vermag die Creatur das vollkommene nicht zu nennen*…“[104] Die von den Gnaden unberührten Geschöpfe können demnach nicht einen für Gott geeigneten Namen finden. Die mystische Überlieferung, die Gott als ein „Nichts“ kennt, ist von Arndt zu einer Betrachtung über die Unmöglichkeit einer theologischen Sprache ausserhalb der Gnade umgebeugt.

Das Paulus-Wort 1 Kor. 13:10 wird in der ThD wie folgt ausgelegt: „*wen das volkommen kumpt, das ist: wenn es bekant wirt, sso wirt das geteilt, das ist: creaturlicheyt, geschaffenheyt,icheyt, selbheyt, meinheit, alles verschmecht*…“[105] Mit „*creaturlicheyt*“ ist hier die Gebundenheit an das Geschaffene, die Gott nicht dem ersten Raum im Herzen gibt, gemeint. Die Seele, die sich nach unten, zur Mannigfaltigkeit der Schöpfung richtet, wird selbst zersplittert. Zu der Schöpfung gehört aber auch das eigene Ich, und daher ist das Leben, das immer um die eigene Person kreist, ebenso fern von der Einheit und Vollkommenheit Gottes. Für Arndt schien es aber notwendig, die Begriffe „*Ichheit“* und „*Selbheit*“ zu erklären: „*…das ist/Welt Liebe/ Creatur Liebe/ eigene Liebe/ eigener wille/ natürlicher fleischlicher Sinn und Lust*…“[106]

Die Schöpfung der Welt tritt in der ThD als eine Emanation hervor: „*auss ym fliess etwas*…“[107] Diese Vorstellung mag Arndt Schwierigkeiten bereitet haben, denn er schreibt: „*…auss demselben fliesse oder entspringe etwas*…“[108] Mit der Vorsilbe ent- wird gesagt, dass sich etwas in die Ferne bewegt (vgl. entbinden, entlasten). Diese Akzentverschiebung scheint Arndt wichtig zu sein, denn er wiederholt sie dreimal.

Die Theologia Deutsch beschreibt die Sünde Adams als „*seyn annemen*“ und „*seyn ich, meyn, mir, mich“*[109]. Das „*annemen*“ beschreibt Arndt als sein „*anmassen oder zueignen/dessen das Gottes war*“; das „*ich“* als „*seinen eigenen Willen*“; das „*mein*“ als „*seinen eigenen Ehre/Weissheit und dergleichen“*[110]. Arndts Verarbeitung des Luther-Textes tritt hier als Ergänzungen auf.

Die Menschwerdung Gottes wird von der ThD auf folgende Weise beschrieben: „*Darumb nam got menschlich natur und ward vermenscht, und der mensch ward vergottet*.“[111] Auch hier hat sich Arndt gerufen gefühlt, die Darstellung zu ergänzen. Die „*Vermenschlichung“* Gottes erklärt er: „*…mit menschlicher Natur vereiniget*“[112], und zur „*Vergottung*“ des Menschen schreibt er: „*…mit Göttlicher Natur vereiniget*“[113]. Dadurch hat er sich bewusst gegen das Schwärmertum und seine Vorstellung vom völligen Aufgehen der Seele in Gott, abgegrenzt.

---

102 A.A. S. 2
103 Mandel S. 8.
104 Arndt 1621 S. 2.
105 Mandel S. 9.
106 Arndt 1621 S. 3.
107 Mandel S. 9.
108 Arndt 1621 S. 4.
109 Mandel S. 11, 8.
110 Arndt 1621 S. 6 f.
111 Mandel S. 11.
112 Arndt 1621 S. 7.
113 Ibid.

Der Aeropagit gehört zu den geistlichen Autoritäten der mittelalterlichen Mystik. Die ThD führt ein Wort des Aeropagiten an, wo er beschreibt, wie die Seele bei der Meditation alles verlassen soll, was die Vernunft begreifen mag, auch „*geschaffen und ungeschaffen*“[114]. Dieses Wort aus der Mystischen Theologie 1:1 beschreibt dort „die Welt des Seins“, im Gegensatz zur „Welt der Nichtigkeit“, d.h. die göttlichen Ideen und die Welt der Formen. Dies ist es, was der Aeropagit mit „*ungeschaffen“* und „*geschaffen*“ beabsichtigt. Arndt, dem diese Vorstellung fremd erscheint, fügt hinzu: „*das ist/es sey gegenwertig oder zukünfftig*“[115]. Mit „*ungeschaffen“* meint aber die ThD eben nicht das zukünftige, sondern das ursprüngliche, d.h. Gottes Ideen oder Absichten.

Für die platonische Gedankenwelt, die den selbstverständlichen Hintergrund der ThD bildet, ist Einheit das Gute und Vielfalt das Böse. Die Erfahrung der göttlichen Einheit wird, nach ThD, dadurch gehindert, dass die Seele auf die Geschöpfe sieht und „*sich damit verbildet und vermannigvaltiget“*[116]. Arndt versucht, diesen Vorgang dadurch zu erhellen, dass der Mensch „*jhm die Creatur zu sehr einbildet/ und seyn Hertz mit der Welt erfüllet*“[117]. Diese Erklärung mag die Aufnahme der ThD im evangelischen Raum erleichtert haben; der Absicht des unbekannten Verfassers der ThD entspricht sie nicht. Mit „*vermannigvaltiget*“ ist etwas prägnanteres als „*mit der Welt erfüllet*“ beabsichtigt, und zwar dass der Mensch durch sein Inter- esse, d.h. sein Vertietfsein, in der Welt an ihrer Zersplitterung teilnimmt.

Es besteht, nach ThD, in der Schöpfung ein ständiges Streben zu Gott. Die von Gott Erleuchteten erkennen, „*das alles, das sie begeren oder erwelen mügent, nichtz ist gegen dez, das von* allen *creaturen, yn dem als creatur, ye begert oder erwelte noch bekant wart*“[118]. Alles, was von Gott geschaffen ist, sehnt sich nach Gott, dem höchsten Gut, und diese Sehnsucht der Schöpfung zeigt den von Gott erleuchteten Seelen die Nichtigkeit aller anderen. Thomas führt in diesem Zusammenhang ein Wort von Boethius an: „*…intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt*“ – Es gibt in den Dingen eine Sehnsucht, besser zu sein als sie sind, und anders zu sein als sie sind.[119] Dieses Streben der Schöpfung nach dem Guten zeigt dem Menschen, dass es ein höchstes Gut, hoch über den Geschöpfen, gibt.

Dieser Gedanke wird von Arndt folgenderweise umgestaltet: „*…die erkennen dass alles/das sie begehren / oder erwehlen / oder wündschen mögen / oder dass von allen Creaturen / so viel einer Creaturen Art und Eigenschafft ist / je begert oder erwehlet / gewündschet oder erkandt ist worden/nichts sey/so mit dem ewigen Gut verglichen werde…*“[120] Hier ist das Begehren der Geschöpfe eben auf das gerichtet, was unter Gott steht – im Gegensatz zum Gedankengang der ThD. Es wird noch einmal deutlich, dass die Weltauffassung Arndts sich von der der ThD unterscheidet. Die stark platonischen Züge des Mystikers zu verarbeiten hat er sich aufberufen gewusst.

Von dem Blick der Seele in Gottes Tiefe sagt die ThD, dass er „*sey edler und got lieber und wirdiger denn alles das, dass alle creatur geleisten mügen als creatur*“[121]. Der Sinn dieses Satzes ist, dass die tiefe Verbindung der Seele mit Gott das alleredelste in der Schöpfung sei. Arndt erklärt diesen Gedanken mit folgenden Worten: „*…keine Creatur kan so belüstigen/unnd krefftiglich erfrewen/Ja alle Creaturen mit all jhrer Gütigkeit / als ein Augenblick des ewigen Lebens*.“[122] Die Fragestellung des Abschnitts war, ob der Mensch in diesem Leben eine Erfahrung von der Ewigkeit haben mag. Die

---

114 Mandel S. 18.
115 Arndt 1621 S. 19.
116 Mandel S. 18.
117 Arndt 1621 S. 23.
118 Mandel S. 22.
119 S. Th. I, 5a, I.
120 Arndt 1621 S. 23.
121 Mandel S. 22.
122 Arndt 1621 S. 20.

ThD bejaht die Frage; Arndts Bemerkung lässt aber diese Erfahrung eher eine Hoffnung auf den „*Augenblick der Ewigkeit*“ werden.

Die Beziehung des Menschen zu Gott ist laut der ThD eine Passivität: „*Es war nie aussgang sso gu*t, *ynne bleiben wer pesser*.“[123] Mit Arndts zugefügter Bemerkung wird jedoch aus der passiven Gelassenheit eine aktive, geistliche Übung: „*…in sein eigen Hertz gehen/und im Hertzen daheim bleiben/sich selbst erkennen lernen/und prüfen woran es jhme fehlet*.“[124] Für die platonisch gefärbte Mystik ist vollständige Ruhe, Gleichgewicht und Spannungslosigkeit der Sinn des Innebleibens; für Arndt ist äussere Ruhe eine Möglichkeit des Menschen, sich selbst und sein Sündenverderbnis kennenzulernen.

Die ThD spricht gelegentlich von der Sünde als einer *„Annehmlichkeit*“. Der Mensch nimmt von Gott die Ehre der Gütigkeit, er masst sich Gottes Ehre an. Von den „*erleuchteten*“ Menschen wird gesagt, dass sie sich die Güte nicht annehmen: „*Wan alles, das gut ist, des sol sich niemant an nemen, sunder ewigen gute gehört es alleyn zu*.“[125] Arndt fügt hier zu, dass diese Menschen „*achten sich deren unwirdig*“[126]. Zweifelsohne redet hier sein Sündenbewusstsein als evangelischer Seelsorger.

Das Verhalten des Menschen zu den Geschöpfen soll nach der ThD völlig frei sein[127]. Arndt fügt hinzu: „*Also soll man alle ding für nichts halten / und allein Gott in allen dingen ersehen / ergreiffen / lieben / als ob sonst nichts were.“*[128] Die Schöpfung ist demnach nicht eine Schattenwelt; sie ist von Gottes Gegenwart erfüllt und eben das ist ihr tiefstes Wesen. Auch hier wird deutlich, wie Arndt von einer anderen Auffassung von der Welt geprägt ist. Das biblische Denken als eher platonische Gedankenlinien bildet den Hintergrund seiner Frömmigkeit.

III Christiche Leichpredigt für die Bürgermeisterin von Schöppenstedt 1603

Wie gestaltete sich nun die Verarbeitung des Erbes der Mystiker bei einem evangelischen Stadtpfarrer zum Anfang des 17. Jahrhunderts? Wir haben in Arndts Leichenpredigt für die Bürgermeisterin Schöppenstedt (1603) ein erhellendes Beispiel. Wir werden an diesen Text drei Fragen stellen: 1. Was

123 Mandel S. 20.
124 Arndt 1621 S. 21.
125 Mandel S. 23.
126 Arndt 1621 S. 24.
127 Mandel S. 31.
128 Arndt 1621 S. 32.

sagt er von Gott? 2. Was sagt er vom Menschen? 3. Was sagt er von der Beziehung von Gott zum Menschen?

1. Gott - das höchste Gut, der gute Vater.

Johann Arndt geht von einem augustinisch klingenden Wort aus: *"Summi Boni Appetitio"*[129] die Begierde (das Streben) nach dem höchsten Gut. Das Dasein wurde als eine Hierarchie des Guten aufgefaßt. Man dachte axiologisch, nicht an physiologische oder biologische Funktionen, sondern an Qualität und Wert, wie Güte, Schönheit und Wahrheit, d. h. an Übereinstimmung mit Gottes Absicht. Die Güte kann auch als Lebensintensität beschrieben werden; der Mensch lebt intensiver als die Pflanze und am intensivsten ist das Leben bei Gott. Deshalb sehnt sich der Mensch immer nach Gott, in welchem alles was auf Erden schön ist, zusammengefaßt und zu seiner höchsten Vollkommenheit gebracht wird. Arndt sagt: *"Denn Gott ist alles gut darumb ruhen in jhm alle begierde des Hertzens / und werden mit Gott selbst gesettigt."*[130] Begierde heißt hier Sehnsucht nach Vollkommenheit. Diese Sehnsucht ist wie die Treibkraft des Reifens: Wie das Kind sich nicht mit seiner Kindheit zufrieden gibt, sondern wachsen und reifen will und sich über zunehmende Körpergröße und Fähigkeiten freut, so will die *"Begierde"* des Menschen das höchste Gut, das heißt Gott erreichen, um in ihm ihre Vervollkommnung zu finden. Mit einem anderen augustinisch klingenden Wort sagt Arndt: *"Anima enim immortalis, non perfecte Satiatur nisi Deo ipso: tanquam immortali et infinito bono: Die unsterbliche Seele / kan nicht vollkommen gesettiget werden / den mit Gott selbst als mit einem unsterblichen und unentlichen Gute."*[131]

Es ist aber nicht nur so, daß der Mensch sich nach Vollkommenheit sehnt, es ist auch so, daß Gott sich mitteilt, d. h. daß er dem Menschen an seiner Güte teilhaben läßt. Arndt führt ein Wort von Johannes Tauler an: *Gott sey ein lauter fließendes und mitteilendes gut / und seine Natur sey das er nichts anders wolle und begere / den sich selbst dem Menschen mitzutheylen / darumb sey Gott Mensch worden das er sich gar dem Menschen mitteile ..."*[132] Der Summi Boni Appetitio (die Begierde des höchsten Guts) entspricht also die Summi Boni Participatio (die Mitteilung des höchstens Guts). Diese Selbstmitteilung Gottes ist zumal "seine Natur", das heißt, was Gott eigentlich ist. Gott sehnt sich danach, sich mitzuteilen und der Schöpfung Anteil an seiner Vollkommenheit zu geben. Es begegnen sich also in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zwei Streben, die Sehnsucht des Menschen (appetitio) nach Vollkommenheit und das Trachten Gottes den Menschen an seiner Güte teilhaben zu lassen (participatio). Dieses Trachten Gottes nimmt in der Menschwerdung des Sohnes Gestalt an.

Die Güte Gottes bedeutet, daß alles Wertvolle in ihm ihren Ursprung und ihre Quelle hat: Wie eine große Flut in einer Quelle ihren Anfang hat, so ist es auch mit allen zeitlichen Werten: Herrlichkeit - d. h. Autorität -, Kunst - d. h. Kompetenz, Weisheit, d. h. Wissen; wie auch Freude und Schönheit. Arndt sagt: *" ... so viel ist etwas gut so viel es Gotts teilhafftig ist..."*[133]. Damit ist auch gesagt, daß Gott überall gegenwärtig ist, wo sich etwas Gutes befindet.

2. Der Mensch und die Schöpfung.

Überall, wo das Gute ist, da ist auch Gott - das war die Überzeugung, die Arndt mit der christlichen Überlieferung gemeinsam hatte. Doch wußte er auch, daß die Güte nicht der einzige Wesenszug der Welt ist. Er sagt: *"Der Fluch und Corruption henget dem natürlichen Himmel und Erden an ... Denn die gantze Natur eylet zum untergang / da ist kein auffhalten / und alle zerrüttung und uerderbung der*

---

129 Auszlegung Des Trostreichen Spruchs…Christliche Leichpredigt - 1603, gedr. Braunschweig 1604, S. 6. Die Seiten werden mit Anfang auf dem Titelblatt gezählt.

130 A.A. S.7.

131 Ibid.

132 A.A. S.9.

133 A.A. S.11.

Natur /mus der Mensch als Microcosmus und die kleine Weld uber sich nehmen. ..."[134] Auch Augustin hat den Menschen als Mikrokosmos gekannt, *"die gantze Schöpfung, geistlich, seelisch und körperlich ist im Menschen"*[135]. Die Schöpfung umfaßt Körper, z. B. Steine; beseelte - d. h. lebendige - Wesen, z. B. Tiere und geistliche Geschöpfe, d. h. die Engel. Da nun der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ist er eine kleine Welt oder Mikrokosmos. Das für Arndt entscheidende ist aber hier, daß dadurch die Zerrüttung und Selbstzerstörung der Welt auch im Menschen konzentriert ist. Er sagt: *"Weil sie (die Natur) der Corruption und eytelkeit unterworffen / in dem Menschen / als in ein Centrum und Mittelpunkt zusammen kommen"*[136]. Der Drang nach Selbstzerstörung der Welt bringt mit sich, daß der Mensch, um in diese Zerrüttung nicht einbezogen zu werden, der Welt gegenüber frei sein muß[137]. Diese Freiheit ist die Pforte der Lebensverwandlung, die auch den Leib umfaßt, wie Arndt sagt: *" ... die unehr unn schmach unserer Leiber wird anziehen die herrlichkeit."*[138]

Nach dieser Umgestaltung des ganzen Daseins sehnt sich der Mensch durch das Einwirken des Heiligen Geistes. Arndt geht von Ps. 73,25 aus: *"Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde."* Er sagt, daß dies *"ein Himlisches flemlein des Göttlichen liebe durch den heiligen Geist Angezündet / eine Frucht unnd krafft der newen Geburt ... ein solch Göttliches flemlein / ein sehnlichs Innigliches verlangen nach Gott ..."*[139] *sei.* Hieraus geht deutlich hervor, daß die Sehnsucht des Menschen nach Gott, die nach Augustin konstitutiv für den Menschen ist, für Arndt zu einer Gnadenwirkung Gottes geworden ist. Um diese Gnadenwirkung zu beschreiben, greift Arndt einen Begriff der dominikanischen Mystik auf*: "Fünklein"*[140]. Augustin verstand das Fünklein (scintilla animae) als einen Anknüpfungspunkt Gottes im Menschen[141], eine Fähigkeit zum Glauben[142], eine Gabe, die jedoch nicht allen gewährt ist, *"nur einige besitzen in der Geistesveranlagung von Natur die göttliche Gabe der Vernunftserkenntnis, durch die sie zum Glauben bewegt werden."*[143] Für Arndt aber erscheint das Seelenfünklein nicht als eine Naturgabe, sondern als ein Gnadengeschenk. Warum? Zweifelsohne hat hier die tiefere reformatorische Betrachtung des Bösen mit eingewirkt. Für Augustin und die augustinische Überlieferung war das Böse vor allem ein Mangel an dem Gutem. Die Reformatoren haben die aktive und unheimliche Natur des Bösen tiefer erlebt und durchgedacht.

Da nun Arndt das Seelenfünklein als Trostgrund einführt, richtet er sich nicht an alle, sondern *"an einen gläubigen"*, der angefochten ist, d .h. von Dämonen angegriffen wird und die Angst der Hölle erlebt. Er sagt: *"Es bleibet noch jmmer ein seeliges fünckleiн: ein jnnigliches verborgenes sehnen im jnnersten grund der Seelen / Ein tieff verborgenes seufftzerlein des heiligen Geistes / mit welchem unsere seele versiegelt ist."*[144] Hier greift Arndt auch einen anderen Begriff der Mystik auf: *"Seelengrund"*. Nach der Menschenkunde der Mystik gibt es im Menschen eine grundlegende "Schicht", auf der die ganze Persönlichkeit ruht. Dieser Grund ist unaussagbar, eben wie die Einheit der göttlichen Dreieinigkeit, er ist ungeteilt, tief verborgen und eben wie das Allerheiligste im Tempel ist er die Wohnstätte Gottes. Auch Luther hat ähnlich gedacht.

3. Wieder zu Gott

---

134 A.A. s.12.

135 In Ps. CXVIII, CSEP XI, 432: „Creatura quippe ista spiritualis, animalis, corporalisque omnis in homine est…“

136 Christliche Leichpredigt S. 13.

137 A.A. S. 14.

138 A.A. S. 19.

139 A.A. 6.

140 A.A. S. 22.

141 Alfred Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Gütersloh 1965, S. 275.

142 A.A. S. 277.

143 Zit. n. A. A. S. 277; De dono pers. 14, 35 :“…apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum natualiter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem.“

144 Leichpredigt s. 22.

Als Seelsorger wollte Arndt seine Zuhörer aus der "Corruption" und Zerrüttung der Welt heraus wieder zu Gott führen. So wurden Braunschweiger Bürger am Anfang des 17. Jahrhunderts seelsorgerlich betreut.

Aber wie? Hier hat er durch seine Kenntnis der Mystiker wichtige Einsichten gewonnen. Sein erster Rat ist reformatorisch geprägt: *" ... nim Gotts Wort für dich: höre es: lise es / betracht es mit fleiss und ernst ..."*[145] Zur Reformationszeit waren vollständige Bibelausgaben unter Laien selten; am meisten wurden einzelne Schriften der Bibel, vor allem der Psalter und die Weisheitsliteratur verbreitet. Es scheint aber Arndts pastorale Erfahrung zu sein, daß die Aneignung der Bibel für manche schwierig war; das Wort *"haftete nicht"*[146], wie er sagte. Sein zweiter Rat ist deshalb der folgende: *"So nimb das rechte lebendige Buch Jesum Christum selbst für dich ..."*[147] Es geht also um die Leben-Jesu-Meditation, die in der Passionsfrömmigkeit einen Höhepunkt erreichte. Die Meditation beginnt mit den äußeren Tatsachen im Leben Christi, z. B. seine Geburt in Bethlehem oder die Kreuzigung. Dann dringt der anbetende Gedanke durch das äußere Bild in das innere, Gottes Liebe. Arndt sagt: *"Da wirstu Gotts Hertz deutlich und klärlich sehen."*[148] So hat man in der abendländischen Frömmigkeit die Worte Jesu verstanden: *" ... niemand kommt zum Vater denn durch mich."* (Joh. 14, 6) Die Leben-Jesufrömmigkeit ist aber mehr als Meditation und andächtiges Gedenken, sie ist auch Nachfolge. Arndt sagt: „*Wir sollten lieber mit jhm die höchste Trübsal leiden / denn ohn jhn die höchste wollust haben…"*[149] Das Bild vom Leben Christi ist wie in der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit von dem Leiden Christi geprägt. Nicht sein jubelnder Glaube, nicht seine heilenden Kraft und seine tiefe Weisheit, auch nicht seine siegreiche Auferstehung und himmlische Allmacht steht im Vordergrund, sondern seine Demut und sein Schmerz. *"Siehe an sein heiliges leiden und tod / darin wirstu deine Erlösung / Versönung und Gerechtigkeit finden"*[150], sagt Arndt. Alle Schmerzen und Schwierigkeiten des irdischen Lebens werden durch Christi Kreuz und Schmerz und Leiden geheilt, *"... hastu nunn CHRisti Wunden und seine Schmerzen lieb "*[151] so wirst du Trost finden. Ja, Christi Tod ist Arznei[152], d. h. ein Heilmittel, das den Tod des Menschen heilt.

Das christliche Leben ist für Arndt gekreuzigt. Gott offenbart sich nur im Kreuz[153], durch Kreuz wird der Christ zum Himmel bereitet[154]. Jedes Leiden und jede Krankheit soll als ein von Gott auferlegtes Kreuz mit Liebe angenommen werden[155]. Das Bild des Christenlebens ist von der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit bestimmt. Das Leben Chriti ist nur Schmerz, Leiden und Kreutz. Diese Spiritualität ist auch damit verbunden, dass Arndt den „*unsaubern*" Leib[156] als ein Gefängnis der Seele betrachtet, und wenn diese Tatsache dem Christen entschleiert wird, kann das irdische Leben nur als ein Leiden erscheinen. Daher hat die glaubende Seele immer „*ein verborgenenes sehnen im jnnersten grund*"[157]. Eben wie es für Arndt schwierig war, die Siegeskraft und Freude recht zu werden, so fällt es ihm nicht leicht die menschliche Leibhaftigkeit als eine Gabe Gottes darzustellen.

*

145 A.A. S.8.
146 Ibid.
147 Ibid.
148 A.A. S.8.
149 A.A. S. 11.
150 A.A. S 8.
151 A.A. S. 20.
152 A.A. S. 21.
153 A.A. S. 10.
154 A.A. S. 14.
155 A.A. S. 20.
156 Ibid.
157 A.A. S. 22.

Was hat nun Arndt von den reformatorischen Hauptworten Glaube und Wort Gottes zu sagen? Die Rechtfertigung durch den Glauben gehört zu den Selbstverständlichkeiten der Arndtschen Verkündigung[158]. Der Glaube ist aber eher augustinisch verstanden, als eine „Begierde des höchsten Guts"[159] oder als eine Ruhe in Gott, denn „*sie haben nicht ehe ruhe / sie haben denn das höchste Gut/ Gott selbst gefunden / erlangt und in sich gezogen*."[160] Der Glaube ist also wie ein leerer Raum, d.h. von der Welt geleert, und zieht daher Gott in sich. So hatte auch Arndt die Theologie Taulers verstanden, dass „*Gott sey ein lauter fliessendes und mitteilendes Gut/ und seine Natur sey das er nichts anders wolle und begere/ den sich selbst dem Menschen mitzutheilen… wüsste er nur ein hertze das leehr were von der weld…"*[161]. Ebenso verhält es sich mit dem Glauben. Das Bild des Christenlebens ist deutlich von der Aufassung von dem Leben Christi geprägt, ein Leben des ständigen Leidens, der *Passion.* Die Passionsfrömmigkeit ist bei Arndt mit der Introversionsmystik verbunden. Der Weg geht von Aussen nach Innen, wo Gott gefunden wird. Arndt sagt: „*…suche auch Gott in dir selbst/ kom wider zu deinem eigenen hertzen durch betrachtung deines elendes…"*[162]. Arndts Worte geben ein wichtiges Aspekt der spätmittelalterlichen Spiritualität wieder. Das Bedenken des menschlichen Elends – zum Beispiel in Notkes Totentanz (Tallinn St. Nikolai) - dient der Konzentration der Seele und die Loslassung von allem Weltlichen und Vielfaltigem. Nicht um des Weltschmerzes willens betrachteten die Frommen den Tot und der Verwesung, sondern um innere Freiheit zu erlangen. Arndt sagt: „*…kere wider in dich selbst von der* Augenlust/ *fleisches lust / und hoffertiges leben dieser Welt/ bedenck das End: so wirstu gewiss Gott in dir entpfinden…"*[163] Diese Erfahrung der Gegenwart Gottes ist die Pforte und eer Schlüssel zur Lebensverwandlung, denn dadurch wird *„die edle Pflanze demut"*[164] im Herz gepflanzt, und sie ist *„das Fundament aller Tugenden"*[165]. Es bedarf eine Reinigung von der Welt, eine Losgelöstheit von allem Trost auf Erden[166]. Arndt sagt: *„…wüste er nur ein hertze das leehr were von der weld er göste sich mit alle seinem Gut gar hinein/ so lieb habe GOTT die menschliche Seele…"*[167] Dieser Mensch, der sein einziges, ewiges Gut und Erbteil in Gott hat, ist Gott ergeben und gelassen – Gelassenheit ist ein Hauptbegriff der deutschen Mystik. Diese Gelassenheit kann auch als eine Ruhe in Gott beschrieben werden, *"denn Gott ist der Seelen höchste ruhe …"*[168] Da die Ruhe der Seele in Gott auch ein Losgelöstsein von der Welt ist, kann sie auch von Arndt als eine *"seelige Freyheit"*[169] beschrieben werden.

Wie hat aber Arndt Gottes Wort aufgefaßt? Hier ist Arndt tief reformatorisch geprägt. Er war ein bewußt bekenntnistreuer Diener des Wortes Gottes. Er schreibt: *"Die schrifft ist des HERRN Zeugniss / darin wir das Leben finden / Dadurch Gott Wohnung bey uns macht / dadurch Gott zu uns kompt und uns segnet."*[170] Die unio mystica, die Pforte der Lebensverwandlung, ist also eine Wirkung des göttlichen Wortes. Wenn der Mensch sich aber nach innen kehrt, da hört er auch Gott in sich selbst reden. Hier ist eine Wirklichkeit, die Arndt in seinem literarischen Werk viel Kritik einbrachte.

---

158 A.A. S. 9.
159 A.A. S. 6.
160 A. A. S. 7.
161 A.A. S. 9.
162 Ibid.
163 Ibid.
164 Ibid.
165 Ibid.
166 A.A. S. 9, 10, 13.
167 A.A. S.9.
168
169
170 A.A. S. 8.

Arndt weist, wie gesagt, seine Zuhörer zu dem *„rechten lebendigen Buch/ Jesum Christum selbst“*[171], d.h. die Evangelien. Die Leben-Jesu-Frömmigkeit, die an Arndt von der spätmittelalterlichen Spiritualität, z.B. Thomas à Kempis, vermittelt war, wirkt eine Veränderung des Bibelgebrauchs. Auch die Introversionsmystik hat hier eingewirkt. Arndt sagt: *„…suche auch Gott in dir selbst … so wirstu gewiss Gott in dir entpfinden/ ja in dir hören Reden …“*[172] Zweifelsohne hat Arndt hier eine persönliche Zueignung des Bibel-Worts gemeint; es gibt in seinem Leben keine Spur von Schwärmerei oder Einzeloffenbarungen mit Autoritätsansprüchen, aber wie er seine Erfahrung ausgedrückt hatte, weckte es die Kritik deren, die schmerzenshafte Auseinandersetzungen med den zeitgenössigen Karismatiker durchgerungen hatten. Johann Gerhard, sein früher Schüler aus Quedlinburg, schrieb Später: „Er meinte es richtiger als er es sagte.“[173]

*

Die Leichenpredigt für die Bürgermeisterin Schöppenstedt ist ein früher Zeugnis für die selbstständige Verarbeitung Arndts von der Überlieferun der Mystik. Schon hier ist die Struktur seines Hauptwerks, die Vier Bücher vom wahren Christentum, zu spüren.

IV Die Ergebnisse

In den „Büchern im Staube“ hatte Arndt eine Alternatuve zu der polemischen theologischen Literatur gefunden. Die einseitige Begrifflichkeit der damaligen Kontroverstheologie konnte nicht wie die Mystiker zu einer lebendigen Beziehung zu Gott durch Christus und damit zu einer Lebensverwandlung führen. Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit als Ziel der Theologie war zwar aus Sicht mancher der gegenwärtigen Theologen verlorengegangen, bei der Überlieferung der deutschen Mystik Mystik war sie aber neu zu finden.

Die augustinische Grundhaltung der ThD scheint Arndt verbunden zu sein; Augustin war auch für die Reformation die schwerwiegendste theologische Autorität. Arndts Auffassung von dem Leben Christi wurde indessen von der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit geprägt, eben wie es bei Luther war. Dies Leben Christi soll – nach Arndts Seelsorge – auch in dem Christ Gestalt nehmen. Die Mystik wurde zur Lösung der ethischen Frage.

In Arndts Verarbeitung des Luther-Textes der ThD zeigt sich, dass er für ihr platonisches Denken fremd war. Er ergänzt, entschärft, umschreibt und zumal missdeutet die grundlegende Weltauffassung des Textes. Seine Verarbeitung ist deutlich von seinem biblischen, reformatorischen Ausgangspunkt bestimmt. Gott kann für Arndt z.B. schwerlich ein Nichts genant werden – was den deutschen Dominikanermystikern nicht fremd war; auch ist die Schöpfung für Arndt nicht wie für die platonisierende Mystik eine Schattenwelt sondern von Gottes Gegenwart gefüllt.

In dem, was Arndt in seiner Leichenpredigt 1603 von Gott sagt, wird indessen deutlich wie tief seine Spiritualität in anderen Hinsichten von dem Augustinusmus, der auch die Mentalitätsvoraussetzung der Mystiker war, beeinflusst ist. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wurde von der Sehnsucht – appetitio – des Menschen nach dem Guten und von Gottes Streben sich mitzuteilen – participatio – bestimmt.

---

171 Ibid.

172 A.A. S.9.

173 Johann Ernst Gerhard: Epistola ad amicum, Frankfurt-Leipzig 1720, s. 11.

Es zeigt sich aber, dass Arndts Bewusstsein von dem Folgen des Sündenfalls tiefer war als bei Augustin und der Mystiker. Für Augustin war das Böse eher ein Mangel des Guten als eine wirksame Kraft. Die tiefere Einsicht Arndts bringt auch ein neues Hervorheben des Heligen Geists mit sich. Da die Natur des Bösen in der reformatorischen Mentalität intensiver als in der augustinsichen Überliferung erlebt wurde, war auch das Werk des Geistes in der Seele mit grösserer Intensität aufgefasst.

Die Seelsorge Arndts ist grundlegend reformatorisch als eine Seelsorge des göttlichen Worts. Sie wurde jedoch von der spätmittelalterlichen Leben- Jesu-Frömmigkeit und Passionsmystik beienflusst. Jesus Christus war für Arndt der Schmerzensmann, zu dessen Nachfolge der Christ berufen ist.

Zum neuen Leben geboren[174]

Die Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue ist das Hauptthema der Bibel. Diese Wirklichkeit ist auch das Anliegen des Pietismus. In der Verwandlung des menschlichen Lebens, seine Umgestaltung nach Gottes Bild, seine Durchstrahlung[175] des göttlichen Lichts hat dies geheimnisvolle Geschehen seinen Bahnbrecher.
Speners epochemachende Schrift, die *Pia desideria*, wurde 1675 als Vorrede zu seiner Neuausgabe von Arndts Postille veröffentlicht. Diese Tatsache ist kein Zufall. ***Johann Arndt*** (1555-1621) wird mit Recht der Vater des Pietismus genannt. Seine ganze Theologie und Seelenführung bewegt sich um die Frage von der Verwandlung des Menschen. Diese Frage führte ihn zur mittelalterlichen Mystik, vor allem zu *Johannes Tauler*. Hinter Tauler steht der heilige *Augustinus*, die überragende Autorität der abendländischen Theologie des Mittelalters wie auch der Reformation.
Die Verwandlung des Daseins wird in der Bibel unter manchen Gesichtspunkten beschrieben, als Erlösung, Erneuerung, Befreiung und als Neugeburt. In diesem Zusammenhang werden wir bei der Lebensverwandlung als Neugeburt bleiben. Der biblische Grund ist von Christus gegeben in Joh 3,5: „*Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen*“. Er erweitert seine Antwort in V. 5: „*Es sei denn, daß jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen*.“ Diese Neugeburt als Lebensverwandlung ist von St. Johannes schon im Prolog zu seinem Evangelium vorweggenommen: „*Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben. Welche nicht von dem Geblüt, nicht von dem Willen des Fleisches sondern von Gott geboren sind*“ (Joh 1,12-13). Die Neugeburt tritt hier als ein Werk Gottes hervor. Sie gibt eine neue Beziehung zu Gott: Kindschaft. Sie

---

174 Haus Lutherrose, Neuendettelsau 2005

175 Die orthodoxen Theologen sprachen von einer *irraditio* - Einstrahlung - des Heiligen Geistes als eine Voraussetzung für das Schriftverständnis. Torbjörn Johansson: Die Vernunft vor den Mysterien der Heiligen Schrift; Festgabe für Bengt Hägglund…

schenkt die Bürgerschaft im Reich Gottes und öffnet die Augen für die Wirklichkeit des Reiches.
In seinen Briefen vertieft Johannes sein Nachdenken über die Neugeburt. Die Neugeburt prägt das ganze Leben; anders gesagt – das verwandelte Leben ist ein Zeichen der Neugeburt: „ ... *wer recht tut, der ist von ihm geboren*“ (1Joh 2,29). Die Vulgata (lat. Bibelübersetzung) kommt hier dem griechischen Grundtext - ο ποιων την δικαιοσυνην - näher: „*qui facit iustitiam*“. Es geht um die Gerechtigkeit, die in der Bibel nicht eine Norm, sondern eine gute Beziehung ist, wie es Johannes auch beschreibt: „*... wer liebhat, der ist von Gott geboren*“ (1 Joh 4,7). Liebe und Glaube sind so eng verbunden, daß sie nicht von einander zu scheiden sind , und ebenso sind sie das Zeichen der Neugeburt: „*Wer da glaubt, das Jesus sei der Christus, der ist von Gott geboren, und wer da liebt den, der ihn geboren hat, der liebt auch den, der von ihm geboren ist*“ (1 Joh 5,1). So verhält es sich mit der biblischen Gerechtigkeit (gr. δικαιωσυνη): Sie ist Liebe zu Gott und allen, die von ihm geboren sind zum neuen Leben und in der großen Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue eingezogen sind. Eben deshalb bedeutet die Neugeburt eine Freiheit der alten, in die Vergänglichkeit eingebundenen Epoche gegenüber: „*Denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt; und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat*“ (1 Joh 5,4).
Wenn das biblische Zeugnis von der Neugeburt von ***Augustinus*** ausgelegt wird, treten Glaube, Bekenntnis, Taufe und Abendmahl als Mittel der Geburt hervor. Es ist aber nicht nur so, daß der Mensch neugeboren ist, sondern Christus ist in dem Glaubenden geboren. In einer Predigt sagt Augustin: „ Was Sie mit Bewunderung im Fleisch Mariae sehen, sollen Sie auch in den Heiligtümern Eurer Seelen tun. Wer von Herzen glaubt zur Gerechtigkeit, empfängt Christus, wer mit dem Munde bekennt zur Erlösung, gebärt ihn.“[176] Christus, der unsichtbar im Herz durch den Glauben wohnt, tritt durch das offene Bekenntnis aus dem Unsichtbaren, wie ein Kind geboren wird. Die Christusgegenwart wird sichtbar.
Es gibt bei Augustin auch einen anderen Gesichtspunkt, der dem johannäischen Zeugnis näher steht. In seiner Auslegung von Psalm 58 (57) sagt er zu den Taufkandidaten: „Warte deshalb, laß dich geformt werden. Schreibe dir nicht eine Einsicht zu, die du vielleicht nicht hast. Du bist noch fleischlich, du bist empfangen. Von der Zeit an, da du den Namen Christus angenommen hast, bist du geboren durch ein Sakrament im Mutterleib.“[177] Die Mutter ist hier die Kirche, und der Mensch wird durch die Taufe neugeboren. Die Neugeburt bei der Taufe ist aber auch von Augustin mit der Geburt Christi im Herz verbunden. Er fragt: „Bist du getauft? Dann ist Christus in deinem Herz geboren.“[178] Er verbindet die Neugeburt nicht nur mit der Taufe, sondern auch mit dem Wort Gottes: „Wir sind geboren aus dem Wort und Sakrament.“[179] Die Neugeburt durch die Taufe bringt eine Lebenserneuerung mit sich, und diese Verwandlung ist eine Voraussetzung des Segens, wie Augustin in einer Predigt aus dem Jahr 410 sagt: „Wir würden aber nicht den Segen erreichen, wenn wir nicht durch die Geburt der Neuschöpfung (*per nativitatem regenerationis*) die Sünde der Anderen durch Langmut trügen (*per tolerantia portemus*).“[180] Die Sündenvergebung ist die große, verwandelnde Gabe der Taufe.

---

176 Sermo 191, 3,4.
177 In Ps. 57, 5. CSEP 9, 32.
178 Zit. n. Dictionaire de Spiritualité 11, S. 28. Vgl. H. Rahner: Die Gottesgeburt, ZKT 59/1935 S. 39.
179 In Ioann. 12, 3.
180 Sermo 4, 14. CSEP 17, 180.

Augustin unterscheidet in seinem Handbüchlein vier Zustände des Lebens: vor dem Gesetz (*ante legem*), unter dem Gesetz (*sub lege*), unter der Gnade (*sub gratia*) und in Frieden (*in pace*). Er schreibt: „Die Gnade der Wiedergeburt kann den einzelnen Menschen in jedem dieser vier Zeitalter antreffen, und dann werden ihm alle vergangenen Sünden nachgelassen, und die durch die Geburt verwirkte Schuld wird durch die Wiedergeburt gelöscht.“[181] Der Hauptbegriff ist hier die Gnade der Wiedergeburt (*gratia regenerationis*), das aktive Eingreifen Gottes im Menschenleben.
Wir haben gefunden, daß Augustin die geistliche Geburt nach zwei Gesichtspunkten kennt: das verwandelnde Werk des Geistes bei der Taufe und das Hervortreten des Lebens Christi in dem Christen.
Augustin wurde der Haupttheologe des abendländischen Mittelalters. Wie hat sich seine Darstellung der Neugeburt dort ausgewirkt? Wir werden sehr kurz bei ***Johannes Tauler*** (1300-1361) – dem Urgroßvater des Pietismus – eine vorläufige Antwort suchen. Die große Frage Taulers ist die Frage nach der Erneuerung, wie das Leben verwandelt, gottähnlicher werden kann. Anders gesagt: Wie kann das Leben Christi in meinem Leben verwirklicht werden? Diese Frage hat die christliche Spiritualität schon seit Origenes begleitet, und zwar in der Form: „Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?“[182] Wir haben bereits bei Augustin gesehen wie diese Geburt, die Hervorbringung des Verborgenen durch Glaube und Bekenntnis Gestalt annimmt. Bei Tauler steht die Vorbereitung der Geburt im Blickfang: durch Schweigen, Einkehr, Warten, Ruhe, Ablassen vom Wirken, Entwerden, Gelassenheit.[183] Doch spricht Gott sein ewiges Wort in der Seele. Es ist eine Erfahrung von Gottes Unaussagbarkeit. Tauler sagt: „Hie würt der mensch näher eingeboren/ und sicht die göttlichen vinsternyss ...“[184] In einer Predigt über die geistliche Geburt sagt Tauler: „Also ist es in der sel, in der sich gott gebyrt mit der geburt seiner genaden/ und die seel entpfacht es fürbass in ir krefft/ in mancherley weyss/ in einer Begierung/ in guter Meinung/ in neüer wyrkung ...“[185] Die überwältigende Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Seele verwandelt das ganze Leben.

Martin Luther gehört zu den Schülern Taulers, wie er oft bezeugte. In seiner berühmten Weihnachtspredigt hat er die Frage die seit Origenes Jahrhunderte hindurch die Spiritualität begleitet hat, tief durchdacht. Er beschreibt wie das *commercium mirabile* – den fröhlichen Tausch – das Weihnachts-Evangelium verwirklicht: „... sihe tzu, das du die gepurtt dyr zu eygen machist unnd mit yhm wechsslist, das du deyner gepurtt loess werdist unnd seyne übirkomist, wilchs geschicht, sso du alsso glewbist , sso sitzistu gewisslich der iumpfrawen Marien ym Schoß und bist yhr liebes kindt.“[186] Die Geburt Christi wird, sagt Luther, geistlich zu jedem Mensch ausgeteilt. Der Glaube, der die Verheißung des Wortes zu sich nimmt, ist für Luther das Mittel der neuen Geburt. Hier ist es wichtig, gewahr zu werden, was denn der Glaube in Gottes Wort ergreift. Er schreibt: „ Das heist dann got recht erkennet, wan man yhn nit bey der gewalt ader weyssheit (die erschrecklich seynd), sundernn bey der gute und liebe ergreift, da kan der glaub und zuvorsicht dan besteen und ist der mensch alsso warhaftig

181 Ench. 1, 31. CSEP 26, 175.
182 Zit. n. H. Rahner: Die Gottesgeburt, ZKT 59/ 1935, s. 351.
183 Johannes Tauler: Predigten, Basel 1522 (BT), s. 1 rb, 1vb, 9 vb, 10 rb, 11 rb, 13 va, 35 ra,
184 BT 107 rb f.
185 BT 16 vb.
186 WA 10, 1,1, 73, 16-19.

new ynn got geporen."[187] Die neue Geburt kommt aus der Entdeckung von und Vertrauen an Gottes Liebe und Güte. Als junger Theologe kann Luther von dieser Geburt als einer Geburt des unerschaffenen Worts im Herzen reden[188], er redet damals auch von dem Zusammenhang der Neugeburt mit der Geburt Christi.[189] Er beschreibt ebenso wie Tauler, wie diese Geburt eine Passivität des Menschen voraussetzt, „passiv wie eine Frau bei der Empfängnis" (*passive sicut mulier ad conceptionem*)[190]. In seiner Galaterbrief-Auslegung wird das Wort zu Gottes Mutterleib, wo wir empfangen, geboren und erzogen werden – ohne eigene Wirkung, rein passiv.[191]

Bisher haben wir die theologiegeschichtliche Voraussetzungen Johann Arndts angedeutet. Er gehörte zur zweiten Generation nach der Reformation. Die reformatorische Verkündigung von der Gnade Gottes in Christus war zugleich selbstverständlich und eingeengt geworden. Die Folge war eine seelsorgerliche Krise, die sich in einem ethischen Verfall zeigte. Die Frage nach der Erneuerung des Lebens, die Neugeburt, wurde brennend. Für Arndt nahm sie die Gestalt nach der Frage vom wahren Christentum – reine Lehre und heiliges Leben. Das Bestreben, die reine Lehre zu bewahren, war zu Arndts Zeit im Kirchenleben selbstverständlich und hatte in der *Konkordienformel* ein Monument theologischer Klugheit gefunden; aber eben diese reine Lehre wurde mit einem unchristlichen Leben, zumal mit der theologischen Streitsucht, verbunden.
Diese Spaltung des Christentums in Lehre und Leben ist laut Arndt nur durch die Neugeburt zu überwinden. In seinem Unterricht von der Neugeburt vereinigten sich die Stimmen der großen abendländischen Überlieferung. Schon in der Vorrede des *Wahren Christentums* (1609) tritt sein Hauptanliegen hervor: „Und so wir durch den Glauben neue Creaturen werden; So müssen wir auch in der neuen Geburt leben. Summa: Wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll."[192] Diese Verwandlung wird von Glaube, Wort und Sakrament[193] gewirkt, ein Merkmal der *sakramentalen* Frömmigkeit der Reformation, in der sie sich von der geistlich-innerlichen Prägung der taulerschen Spiritualität unterscheidet. Mit dem Glauben meint Arndt eine herzliche Zuversicht und ein ungezweifeltes Vertrauen[194], d.h. eine Lebenshaltung die von dem Mittelpunkt der Persönlichkeit – *herzlich* - das ganze Leben beherrscht. Der Mensch übergibt sich Gott ganz und ruht in Gott. Der Glaube ist nicht nur eine vertrauensvolle Beziehung, sondern auch eine Vereinigung mit Gott und eine Teilhaftigkeit an allem, was Gottes ist. Dieser Glaube ist der Glaube der neuen Geburt. Mit dem Wort aus Hebr 11,1 (Vulgata) beschreibt Arndt den Glauben als eine Substanz oder ein Wesen.[195] Noch stärker wird der Glauben als ein Kind dargestellt, „ein neu gebohrnes, kleines, nackendes und blosses Kind, das stehet da bloß und unbekleidet vor seinem Erlöser und Seligmacher..."[196] Es ist nicht nur so, daß etwas ganz neues im Mensch durch Glaube,

---

187 WA 2, 141, 3-7.
188 Erich Vogelsang: Luther und die Mystik; in:Lutherjahrbuch 1937, S. 49. WA 9, 93, 23.
189 WA 5, 551, 22.
190 WA 1, 77, 28 ff.
191 WA 40, 1, 597.
192 Johann Arndt: Sechs geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum (WChr), Gräitz 1727, 1: Vorrede: 1, S. A 2.
193 WChr 1: 3: 1, S. 8.
194 WChr 1: 5: 2, S. 16.
195 WChr 1: 5: 2, S. 16.
196 WChr 1: 5: 7, S. 17.

Wort und Sakrament geschaffen ist. Es ist auch eine neue Inkarnation: „... das gantze Neue Testament muß gantz und gar in uns seyn".[197] Ebenso wie Augustin sagt Arndt, daß Christus in uns geboren werden muß: „... wie Christus ist durch den. H. Geist im Glauben von Maria leiblich empfangen und gebohren; also muß er in mir geistlich empfangen und gebohren werden ..."[198] Diese neue Menschwerdung oder Inkarnation Christi in dem Christ ist eine Umgestaltung des Lebens nach „dem Bilde Christi".[199] Hier muß an dem Christus-Bild Arndts erinnert werden. Es ist – eben wie bei Luther – tief von der *mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit* geprägt: Christi Leben ist Schmerz, Verspottung, Kampf.
Von der freudigen und männlichen Jugendlichkeit des liberalen Jesus-Bildes ist hier nichts zu spüren, aber auch nicht von dem Jesus, der über die Ratschlüsse des himmlischen Vaters jubelt: *„Ich preise dich Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart"* (Math 11,25). Das Jesus-Bild der Passionsfrömmigkeit ist durchaus das Bild des Knechtes Gottes bei Jesaja: *„Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit ..."* (53,3). Weil man Jesu Leben so erfuhr, wurde auch die neue Geburt als eine Einführung in den Schmerz Christi aufgefaßt. Die neue Geburt bedeutet eine Menschwerdung, eine neue Inkarnation Christi in dem Leben des Christen. Arndt schreibt: „Das heisset recht dem Bilde Christi ähnlich, nemlich, mit ihm und in ihm gebohren werden, Christum recht anziehen, mit und in ihm wachsen und zunehmen, mit ihm in Elend wallen; mit seiner Tauffe getauffet, mit ihm verspottet, mit ihm gecreutziget werden; mit ihm sterben und auferstehen, mit ihm auch herrschen und regieren."[200]

Arndt lebte in einer Gesellschaft, die prinzipiell christlich war, in einem Land, das sich als ein Teil des christlichen Imperiums – des heiligen römischen Reichs deutscher Nation – verstand. Von einer säkularen Gesellschaft hatte er überhaupt keine Vorstellung, höchstens hatte er von den Verhältnissen des Türkenreiches gehört. Doch bestand das Christenleben nach seiner Erfahrung, Christi Elend zu teilen, mit ihm verspottet zu werden und „täglich mit Christo sterben"[201]. Wie konnte das in einer christlichen Gesellschaft so sein? Das wahre Christentum ist, nach Arndts Erfahrung, immer ein Fremdkörper. Diese seine Einsicht gehört zu den wichtigsten Vermächtnissen seiner Frömmigkeit. Wahres Christentum bedeutet eine Inkarnation, eine Verwirklichung der ganzen Bibel in dem Christ: „Siehe, das thut der Glaube alles, der machet das heilige Wort GOttes in dir lebendig, und ist in dir ein lebendiges Zeugniss alles dessen, davon die Schrift zeuget. Und das heißet: der Glaube ist eine Substantz und Wesen, Hebr 11:1"[202]. Arndts Verständnis von Hebr. 11,1 geht hier Luthers Übersetzung vorbei: „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht ..." Arndts Deutung – Substanz, Wesen – ist aber in dem Urtext und in der Vulgata wohl gegründet: *υποστασις* und *substantia*. Wesen und Substanz bei dem Glauben bedeuten für Arndt daß er mehr als eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott ist; der Glaube ist eine im Menschen wirksame Wirklichkeit, eine Gegenwart.
Die Fremdheit des wahren Christentums – auch in der prinzipiell christlichen Gesellschaft – bedeutet eine Entfernung, ja, sogar eine Verachtung „der Welt", d.h. der Christus-fremden

197 WChr 1: 6: 3, S. 20.
198 WChr 1: 6: 3, S. 20.
199 WChr 1: 6: 4, S. 21.
200 WChr 1: 6: 4, S. 21.
201 WChr 1: 6: 5, S. 21.
202 WChr 1: 6: 6, S. 21.

Umwelt, die von der neuen Geburt keine Erfahrung hat. Arndts Bild der Welt beschreibt, wie ein überzeugter Christ die Gesellschaft der Spätrenaissance erlebte: „ ... die Welt ist nichts denn Ehre, Reichthum und Wollust, oder Fleisches-Lust, Augen-Lust, hoffärtiges Leben, darinn erfreuet sich der alte Mensch ...“[203] So verstanden ist „die Welt“ dem Christen völlig fern. Er ist der Welt gestorben, denn „die Welt“ gehört der alten Schöpfung oder „Creatur“ zu, die sich nicht von der Liebe Gottes verwandeln lassen will. Diese Ferne zur „Welt“ setzt aber eine Ferne zur alten Schöpfung in dem eigenen Herz, voraus, ein Absterben von dem eigenen Ich. Arndt schreibt: „Wer ihm nun selbst also abgestorben ist, der kan auch hernach leicht der Welt absterben: Der Welt absterben heist: Die Welt nicht lieb haben, noch alles was in der Welt ist ...“[204]
Die massive Weltlichkeit der Gegenwart – auch in der christlichen Universal-Theokratie - hat Arndt zu den mittelalterlichen Mystikern geführt, um dort eine Lösung für die Krise der evangelischen Frömmigkeit zu suchen. Der ethische Verfall war nur durch eine innere Gotteserfahrung zu überwinden. Diese Einsicht machte Arndt zu einem Leiter des inneren Lebens, „von dem großen und inwendigen Schatz eines erleuchteten Menschen“, wie Arndt in der Überschrift des ersten Kapitels im dritten Buch des „Wahren Christentums“ schreibt. Er fährt fort: „Dass die gläubigen Herzten Wohnungen der H. Dreyfaltigkeit sind, bezeuget die H. Schrift an vielen Orten ... Wer ist aber unter den Christen, der diesen Schatz in ihm erkennet, groß achtet und suchet?“[205] In der Suche des inneren Schatzes wurden *Johannes Tauler*, *Thomas á Kempis* und *Angela von Foligno* Arndts Vorläufer. Die (ursprünglich) *Vier Bücher vom Wahren Christentum* enthalten eine große Reihe Auszüge aus ihren Schriften. Arndt hat indessen ihren Unterricht nicht unverarbeitet übernommen.

Das zeigt sich auch dort, wo sie von der *neuen Geburt* reden. Es gibt im 7. Kapitel des Dritten Buches ein solches Beispiel. Arndt folgt hier fast wörtlich der Darstellung Taulers: „... nun merckent hie die wirdigkeit der seel/ die warlich ist ein hauss und ein wohnung gottes / da Gott gerner inwonet / dann in hymmel oder uff Erden ... Wann gott wirckt alle seine Werck in der Seel ... und der Vater gebirt sein eingebornen sun in der seel / als warlich als er jn in der ewigkeit gebirt weder minder noch mer.“[206] Arndt folgt Tauler am Anfang seines Gedankenganges: „Der Seelen Würdigkeit ist, daß sie ein Herz und Wohnung GOttes ist, darinn GOtt lieber wohnet, denn im Himmel und auf Erden ...“ Wo aber Tauler die ewige Geburt des Sohns in Zusammenhang mit der Geburt Gottes in der Seele bring , bricht Arndt das Zitat ab. Der Christus, den Arndt kennt, ist immer der inkarnierte Sohn des Vaters, nicht der ewige Logos.
Die Baseler Ausgabe der Taulerschen Predigten, die Arndt vor sich hatte, enthält auch einige damals nicht als *Eckhart-Texte* erkannte Predigten. In einer sagt Eckhart: „Got ist in allen dingen / wesentlich / würcklich / und gewaltiglich / aber er ist allein geberen in der sele...Wart allein diser geburt in dir/ so finst du alles guot.“[207] Eckhart knüpft hier an der Lehre von der Gegenwart Gottes durch die Wesenheit, Gegenwart und Macht („*per essentiam, praesentiam et potentiam*“) an. Es gibt bei Arndt einen ähnlichen Gedankengang: „Mercke aber, daß GOtt eine lautere Würckung ist, und wo er eine leere Statt findet, da würcket er aus Erbarmung solche Wercke, deren das elende Hertz, des sein begehret und ihm anhanget, nothdürfftig

---

203 WChr 1: 13: 14, S. 45.
204 WChr 1: 13: 13, S. 44.
205 WChr 3: 1: 1, S. 417.
206 BT 189 ra, rb.
207 BT 9 va, vb.

ist.“[208] Wir können in Arndts Verarbeitungen des mittelalterlichen Unterricht von der neuen Geburt eine Akzentverschiebung spüren. Für Tauler und Eckhart fällt der Akzent auf die unaussagbare Erfahrung von Gottes Gegenwart in der Seele. Das ewige Wort Gottes, des Vaters Sohn, der schon in der Seele verborgen lebt, tritt hervor, gleichwie ein Kind von seiner Mutter geboren wird. Für Arndt ist aber die neue Geburt eher eine Lebensverwandlung, eine neue Menschwerdung des Sohnes, die das menschliche Dasein erneut, d.h. seine Ursprünglichkeit wiederherstellt.

Es bleibt noch eine Frage: Ist die neue Geburt für Arndt eine Geburt Christi in der Seele oder eine Neugestaltung des Menschenlebens? Sie ist beides. Arndt schreibt: „Also entspringet die neue Geburt aus der Menschwerdung Christi ...“[209] Die Inkarnation Christi vereinigt die göttliche und die menschliche Natur. Gott und Mensch sind schon in Christo real vereinigt und damit ist die menschliche Natur – das Menschliche schlechthin – bereits verwandelt. Augustin sagt: „Wie werden die Herzen gereinigt? ‚Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns ...’“[210] In der anonymen, spätmittelalterlichen Schrift *Theologia Deutsch* , die für Arndt auch wichtig war, wird diese Wirklichkeit epigrammatisch ausgelegt: „Darumb nam got menschlich natur oder menscheyt an sich und ward vermenschet und der mensch wart vergottet. Alda geschach die pesserung.“[211] Die Verwandlung des Menschlichen ist schon – durch die Inkarnation – eine objektive Wirklichkeit, und diese objektive Wirklichkeit soll nun im Einzelleben eindringen oder eher hervortreten: „... sso muss gott auch yn myr vermenscht werden, alsso das Got an sich nam all das, das yn myr ist ...“[212]
Die Theologia Deutsch war nach Luthers Ansicht das beste Buch nach der Bibel und Augustin. Es wurde auch von Arndt hochgeschätzt und von ihm neu herausgegeben. Die Darstellung der Theologia Deutsch von der Menschwerdung des Sohns kann hier als ein Schlüssel zu Arndts Lehre von der neuen Geburt dienen.

Welche Gültigkeit hat für die gegenwärtige Christenheit der Unterricht Arndts, Taulers und Augustins von der neuen Geburt? Ist es nicht eher so, daß der Kampf um die authentische Offenbarungswahrheit oder die Verantwortung für eine von allen Seiten bedrohte Welt im Vordergrund stehen muß und die neue Geburt als eine Sonderaufgabe für Spiritualitätsforscher anzusehen sei? Christus gibt selber die Antwort. Ohne die neue Geburt gibt es überhaupt kein Christentum, keine biblische Wahrheit, keine christliche Ethik und keine soziale Verantwortung. Er sagt: „*Wahrlich, wahrlich ich sage dir: Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen ... Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; und was vom Geist geboren wird, das ist Geist*“ (Joh 3,3.6)

Abkürzungen:
BT Baseler Taulerausgabe 1522
CSEP Collectio SS. Ecclesiae Patrum, Paris 1836-1839
WA Luthers Werke, Weimarer Ausgabe
WChr – Johann Arndts Sechs geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum, Gräitz 1727

---

208 WChr 3: 9: 1, S. 438.
209 WChr 1: 3: 9, S. 11.
210 In Ps. 123, 2. CSEP 12, 61.
211 Theologia Deutsch, hg. von Hermann Mandel, Leipzig 1908, Kap. 3, S. 11.
212 Ibid.

Das Gebet bei Johann Arndt[213]

Einführung

Nirgendwo tritt die Eigenart des christlichen Glaubens so deutlich hervor wie im Gebet. Wer die Frömmigkeit, d.h. den angeeigneten Glauben, früherer Zeiten kennenlernen will, der wende sich zuerst dem Gebet, den Gebetbüchern und dem Unterricht über das Gebet zu, der uns in Postillen und Katechismen erhalten ist.

Johann Arndt gehört zu den großen Lehrern des Gebets innerhalb der evangelischen Christenheit. Er hat dieses Amt vor allem durch sein „Paradiss Gärtlein Voller Christlichen Tugenden" (Magdeburg 1612) ausgeübt. Nun gehört das Paradiesgärtlein aufs engste mit Arndts Hauptwerk, den „Vier Büchern vom wahren Christentum" (1605-1609, zitiert: WChr) zusammen, wie schon das Titelblatt des Paradiesgärtleins ausgibt. Die ausfuhrlichste Darstellung des Gebets, die Arndt im WChr gibt, stammt indessen von Valentin Weigel. Das Weigelsche Manuskript, das Arndt vorlag, wurde jedoch nicht unverarbeitet in das WChr aufgenommen. Unsere erste Aufgabe muß deshalb sein, die Bedeutung der Arndtschen Korrekturen in Weigels Werk zu untersuchen. Dadurch wird auch ein Beitrag zu der Beurteilung von Arndts Verhältnis zum zeitgenössischen Spiritualismus geleistet. Zweitens werden wir das Paradiesgärtlein untersuchen, seine Entstehungsgeschichte und seine angebliche Abhängigkeit von der jesuitischen Gebetsliteratur diskutieren. Drittens werden wir uns um ein tieferes Verständnis von Arndts geistlichem Profil in der Lehre vorn Gebet durch einen Vergleich mit seinem konfessionellen Ausgangspunkt, der Spiritualität Luthers, bemühen.

---

213 Für das Makarios-Symposium in Amelungsborn 1986.

Weigels Betbüchlein bei Arndt

Als Valentin Weigels Betbüchlein 1612[214] veröffentlicht wurde, stellte es sich damit klar heraus, daß der kleine Traktat über das Gebet in WChr 2:34 mit der ersten Hälfte der Weigelschen Schrift identisch war. Wohl verteidigte sich Arndt damit, daß er nur ein anonymes Manuskript übernommen hätte.[215] Er berief sich dabei auf das apostolische Wort: „Prüfet alles und das Gute behaltet." (1.Thess. 5,21). Arndt hat sich auch bewußt von Weigels Irrlehren distanziert: „Was Weigels Schriften betrifft, so ist nach meinem Bedünken viel Ungereimtes in demselben enthalten, und, wenn ich nicht irre, der Schrift wiedersprechendes, besonders über die Auferstehung und Verklärung unseres Fleisches und über das Fleisch Christi und viele andere Dinge mehr."[216] Melchior Breier, Arndts Verteidiger und treuer Schüler, berichtet, daß er oft mit eigenen Ohren gehört habe, wie Arndt, die „sehr schweren und völlig unentschuldbaren" Irrtümer Weigels beklagt habe.[217] Zumal Ritschi, der gewiß kein milder Richter über Arndt war, hat eingesehen, daß Arndt kein Weigelianer war.[218]

Schon Wilhelm Koepp hat erkannt, daß die Weigelsche Schrift nicht unverarbeitet in Arndts Werk aufgenommen worden war; welche aber „die rein gnostisch-theosophischen Gedanken"[219], die Arndt weggelassen habe, waren, gibt er nicht an.

Man hat die Anschauung Weigels als ein neuplatonisches System beschrieben.[220] Gott ist die unteilbare Einheit.[221] Das Böse tritt als etwas nur Negatives hervor.[222] Christus ist der göttliche Geist im Menschen, das Wort der göttliche Gedanke. Dies Wort wurde schon vor Christus inkarniert, z. B. in Adam und Abraham. Die Lehre von der Inkarnation ist bei Weigel dadurch gekennzeichnet, daß Christus zwei Körper gehabt hat; er hätte Fleisch und Blut nicht von der irdischen Jungfrau Maria, sondern von der ewigen Jungfrau, und daß die Gläubigen neue Geschöpfe würden, nicht mehr erdgebunden, sondern himmlisch.[223] Die Imputation, die Zurechnung von Christi Gerechtigkeit, wird abgelehnt.[224] Wir erkennen hier die „schweren und völlig unentschuldbaren" Irrtümer Weigels, die Arndt so oft beklagt hat. In einem Brief von 1620 schreibt Arndt: „Von der Person und Menschlicher natur Christi/ - hat Weigel einen gefehrlichen Irrthumb/ Item von der Auferstehung/ unseres Fleisches...".[225]

---

214 *Wilhelm Koepp,* Johann Arndt und sein „Wahres Christentum", Berlin 1955, S. 13. *Edmund Weber,* Johann Arndts vier Bücher vom wahren Christentum, Hildesheim 1978, S. 71 f.

215 *Friedrich Arndt,* Johann Arndt, Berlin 1838, S. 153. – Repetitio apologetica 2:5.

216 Brief an Antonius Buscher, Pfarrer in Stade, 1619, in *A. Tholuck,* Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 272. Vgl. Fr. Winter, Johann Arndt, Leipzig 1911, S. 70.

217 *Johannes Wallmann,* Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte, in: JGP 4,1977/78, S. 27.

218 *Hans-Joachim Schwager,* Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des Neuen ' Lebens der Gläubigen, Gütersloh, 1961, S. 3, vgl. S. 39,42-43.

219 *Wilhelm Koepp,* Johann Arndt – eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, Berlin 1912, S. 51.

220 *H. Bornkamm,* Mystik, Spiritualismus und die Anfange des Pietismus im Luthertum, S. 14. In: Vorträge der theologischen Konferenz, 44. Folge, Giessen 1926.

221 *A. Faivre-R. Chr. Zimmermann,* Epochen der Naturmystik, Berlin 1979, S. 107,110.

222 *Bornkamm,* aaO., S. 14.

223 G. S. *Spink,* John Arndt's Religious Thought, Temple University 1970, S. 75. Vgl. *HJ. Schoeps,* Vom himmlischen Fleisch Christi, Tübingen 1951, S. 56-62.

224 *W. R. Inge,* Christian Mysticism, London 1899, S. 276.

225 Zwey Sendschreiben H. Johan Arendts 1620 (ohne Druckort, unpaginiert).

Was ist nun davon in dem Traktat im WChr 2:34 zu finden? Es besteht hier keine Einigkeit in der heutigen Forschung. Nach Koepp hat Arndt „rein gnostischtheosophische Gedanken" weggelassen. Weber dagegen findet, daß Weigels Betbüchlein „keinen antiorthodoxen Akzent trägt".[226] Man könnte aber die Frage auch so stellen: Was in Weigels Betbüchlein hat Arndt verarbeitet und auf weiche Weise?

Gott ist für Weigel allwissend. Er bedarf unserer Gebete nicht, und wir erlangen eigentlich nichts durchs Gebet; das Gebet dient eher zur Übung in der Einkehr in Gott.[227] Wir verstehen diesen Akzent vor dem Hintergrund der neuplatonischen Gotteslehre: Gott ist die unbewegliche Einheit.

Der Mensch wird eben deshalb zum Gebet ermahnt: „Darumb sol man ohne unterlass beten/ auff daß man dardurch lerne/ erfahre und befinde/ wie Gott alle ding zuvor sehe/ höre und wisse/ viel besser/ weder das man beten oder gedencken muge."[228] Diese Worte sind bei Arndt ausgelassen.

Sieht man nun, daß Gott für Weigel unserer Gebete nicht bedarf, sondern daß sie uns als eine Übung in der Einkehr in das Reich Gottes dienen, dann wird deutlicher, warum bei Weigel so viel Nachdruck auf der Vorbereitung zum Gebet liegt.[229] Arndt hat davon vieles ausgelassen; besonders hütet er sich vor dem Wort Vorbetrachtung. Es liegt in der Weigelschen Lehre vom Gebet eine gewisse Selbstwirkung: „So wir fleißig/ ohne unterlas beten/ So empfangen wir den heiligen Geist", „Also... weichet von uns alle Sorge... so wir mit ernst beten".[230] Hier hat Arndt den Weigelschen Text verarbeitet. Besonders deutlich wird das in der Erlösungslehre:

Weigel Kap. 1, S. 12
Dann niemand mag in das
Reich Gottes kommen... er
bete dann darumb...

Arndt 2:34:1, S. 352 f

Dann niemand mag in das
Reich Gottes kommen... er
thue denn Buße/und bete
im Namen Christi.

Dem Gebet wird also von Arndt die Buße vorangestellt, und das Gebet wird ferner als Gebet im Namen Christi bestimmt.

Von der Weigel eigentümlichen Christologie ist im Betbüchlein wenig zu spüren. Doch merkt man hie und då, wie Arndt den christologischen Akzent unterstreicht. Wo Weigel von der Geburt Christi „von einem Weibe" spricht, då schreibt Arndt „von einer

---

226 *Weber,* aaO.,5.73.

227 *Valentin Weigel,* Ein schön Gebetbüchlein, Newen Stadt 1618; die Ausgabe ist nicht paginiert, die Seiten werden hier von dem Titelblatt gezählt. Kap. VI, S. 41 f.; Kap. VII, S. 49.

228 Ibid. Kap. VI, S. 47.

229 Ibid. Kap. VII, S. 57; VIII Überschrift S. 59; Kap. IX, S. 68; Kap. XI, S. 92.

230 Ibid. Kap. III, S. 25,28.

Jungfrawen".[231] Und wo Weigel sein Gebet an den wahren und ewigen Gott und Vater richtet, då betet Arndt zu dem wahren Gottessohn Jesus Christus.[232]

Besonders erhellend werden aber die Arndtschen Korrekturen in der Anthropologie:

Weigel Kap. 1, S.9

DER Erste Mensch ist von Gott...
gemacht zu einer vollkommenen Bildnüss Gottes, durch das spiraculum vitae, das ist/durch das Göttliche ein-blasen: also ist er begäbet gewesen mit der Weissheit vollkömmenlich/dann wie Gott also auch der Mensch/nit mehr noch weniger/ sondern alles von GOTT empfangen...

WChr 2:34:1, S. 350f

DEr Mensch ist von GOtt... geschaffen und formirt/und durchs spiraculum vitae mit einer lebendigen unsterblichen Seele begäbet/welche gezieret worden mit vollkommener Weissheit/ Gerechtigkeit/Heiligkeit und Seligkeit als mit dem Bilde Gottes.

Der Mensch rückt in Weigels Text in Gottes unmittelbare Nähe, seine Weisheit ist nicht nur eine Eigenschaft der Seele, die zu seiner Gottebenbildlichkeit gehört, sie ist eine göttliche Kraft in dem Menschen: „... dann wie Gott also auch der Mensch/ nit mehr oder weniger...". Auch wird es deutlich, wie die Sündenverderbnis in dem Arndtschen Text hervorgehoben wird. Weigel beschreibt, wie der Mensch durch die Sünde „in solcher Weisheit entschlaffen" ist, „då ward der Geist Gottes oder Göttliche Bildnüss zurückgeschlagen"[233], Arndt dagegen sagt, daß der Mensch „ist solcher Weissheit beraubet worden" und daß „durch solche Übertretung das Göttliche Bild gantz verdorben" sei.[234] Vor diesem Hintergrund verstehen wir auch Arndts Verarbeitung, in welcher der freie Wille in Sicht kommt; Weigel schreibt: „... es stehet dir frey/ greiffe zu welchem du wile (Verdamnis oder Seligkeit)/ durch die fürlaufende Gnade..."; Arndt sagt: „Christus... zeiget dir den Weg durch dir fürlauffende Gnade, die då keine Menschen verseumet...".[235] Weigels Worte über die freie Wahl hat der bewußte Lutheraner Arndt schwerlich aufnehmen können, obwohl die „fürlaufende" (vorauslaufende) Gnade vorausgesetzt ist. Es scheint, als habe Arndt sich bei Weigels Rede von der „fürlaufenden" Gnade nicht recht wohl gefühlt, er hat das Attribut auch manchmal ausgelassen.[236] In Verbindung mit Weigels Lehre von der freien Wahl haben wir auch seine Polemik gegen die Gnadenwahlslehre zu sehen, die er völlig verwirft.[237] Wir erhalten dadurch ein zusammenhängendes Bild seiner Anthropologie. Der Mensch ist ihm zufolge im Sündenfall nicht völlig in die Gewalt der Sünde geraten, es bleibt in ihm noch etwas von der ursprünglichen Gerechtigkeit übrig. Daher hat er seine freie Wahl – wohl durch die

---

231 Ibid. Kap. I, S. 11; *Johann Arndt,* Vier Bücher vom wahrem Christenthumb (WChr), Magdeburg 1610,2:34:1, S. 351.

232 *Weigel,* aaO., Kap. IV, S. 34; WChr 2:34:4, S. 364.

233 Ibid. Kap. I, S. 10.

234 WChr 2:34:1, S. 351.

235 *Weigel,* aaO., Kap. IV, S. 30; WChr 2:34:4, S. 362.

236 *Weigel,* aaO., Kap. VIII, S. 63; WChr 2:34:8, S. 379. *Weigel,* aaO., Kap. IX, S. 73 (von Arndt ausgeschlossen).

237 Weigel, aaO., Kap. VIII, S. 63f.

vorkommende Gnadeund deshalb ist die Prädestinationslehre zu verwerfen. Wie zu erwarten ist, hat Arndt diese Ablehnung in seinem Text fortgelassen.

Die Introversionsmystik setzt voraus, daß Gott im Innersten des Menschen, im Grund, gegenwärtig ist. Diese Voraussetzung führt zuweilen mit sich, daß man annimmt, es gäbe im Menschen etwas von der Sünde Unbeschädigtes, einen göttlichen Funken in jeder Seele. Diese Offenheit für eine dem Luthertum fremde Deutung muß einem Arndt Schwierigkeiten bereitet haben, z. B. wenn Weigel schreibt: „... du (Gott) bist außer allem und durch alle man darff dich nicht von außen zu suchen ån einer gewissen Stelle oder Ort/ Sondern in meinem Grunde..,".[238] Diese für einen bekenntnistreuen Lutheraner schwierige Darstellung verarbeitet Arndt zu einer Auslegung der Allgegenwart Gottes.[239]

Die Ergebnisse dieser Untersuchung setzen voraus, daß unser Text mit Arndts anonymem Manuskript übereinstimmt. Eine Überprüfung ist unmöglich, då Arndts Büchersammlung und Manuskripte völlig verschollen sind.

Unsere Ergebnisse können Koepps Behauptung nicht stützen. Wohl haben wir ausführliche Verarbeitungen des Weigelschen Textes bei Arndt gefunden; die „rein gnostisch-theosophischen Gedanken", die Arndt nach Koepp ausgemerzt haben soll, sind jedoch schwer zu belegen. Weber, der annimmt, daß Arndt „ernsthafte dogmatische Korrekturen" beim Betbüchlein nicht brauchte, då es keinen antiorthodoxen Akzent trägt[240], können wir auch nicht recht geben, då die Verarbeitungen, die wir behandelt haben, keineswegs ohne dogmatische Bedeutung sind. In seiner Aufnahme und Verarbeitung des Weigelschen Textes hat sich Arndt, ebenso wie in seiner Rezeption der mystischen Tradition, als ein bekenntnistreuer evangelischer Verkündiger bestätigt.

Es kann uns aber nicht verwundern, daß allein die Tatsache, daß eine Weigelsche Schrift in Arndts Hauptwerk aufgenommen wurde, Ausgangspunkte für Angriffe bilden konnte. Eben das, was Arndt in der Schrift als wertvoll erkannte, z. B. die Betonung der geistlichen Erfahrung, die Ruhe der Seele, die Polemik gegen ein bloß äußerliches Kirchenwesen, war ein Angriff auf die intellektualistische Ausrichtung der zeitgenössischen Theologie, der nicht ohne Reaktion bleiben konnte.

Was die einzelnen loci wie die Zweinaturenlehre betrifft, ist Arndts bekenntnismäßige Zuverlässigkeit tadellos, aber eben das, was sein Anliegen war, stellt ihn in bedenkliche Nähe von Weigel, denn dieses ethische Anliegen hatte Arndt mit Weigel gemeinsam. Hans Joachim Schoeps beschreibt die Anschauung Weigels so: „Also nicht Christi Kreuzestod kauft den Menschen von der Sünde los und bewirkt eine lustitia imputativa, sondern der im Glauben angeeignete himmlische Leib Christi, der „Christus in uns" bewirkt die transmutatio realis, vergottet den Menschen, läßt ihn die Sünde verlassen und in die Seligkeit eingehen."[241] Arndt wollte den Mißbrauch des Evangeliums, d. h. die äußere Zustimmung zu der frohen Botschaft, die keine innere Echtheit besitzt und keine Aneignung ist und daher keine Kraft zur ethischen Erneuerung mit sich bringt, überwinden. Das ethische Anliegen hatte Weigel zu einer Ablehnung der Imputationslehre geführt.[242] Eine solche Abweichung von der evangelischen Lehre wird man vergebens bei Arndt suchen.

---

238 Ibid. Kap. XI, S. 93.

239 WChr 2:34:10, S. 387.

240 *Weber,* aaO., S.73.

241 *HJ. Schoeps,* aaO., S. 61.

242 Siehe Zitate aus Weigels Postille in *Francis Pieper,* Christian Dogmatics, Bd. II, S. 526, Fußnote 45, Saint Louis 1960.

Arndt schreibt: „Es haben meine Bücher einen unbeweglichen grund und fundament, welcher ist Christus, mit seinem Verdienst und Wolthateh. "[243] Da dieses Fundament im WChr eher vorausgesetzt als hervorgehoben wird und der Nachdruck auf die ethische Erneuerung fällt, kann es kaum überraschen, daß Theologen, die Weigel äußerst kritisch gegenüber standen, Arndt als Weigelianer identifizierten.

Arndts Paradiesgärtlein

Schon im Ersten Buch des wahren Christentums (1605) weist Arndt auf sein „Betbüchlein" hin.[244] Drei von den Gebeten des Paradiesgärtleins finden sich am Ende des Dritten Buches (1609) mit der Überschrift: „Drey Gebet aus dem Betbüchlein Johannis Arndts." Wir können vermutlich in dem frühen, nun verschollenen Werk Arndts, De constituendis scholis virtutum, eine Vorarbeit zum Paradiesgärtlein sehen.[245] Arndt hat dieses Werk in den Schlußworten seiner Iconographia (1596) erwähnt.[246] De constituendis muß also um 1596 konzipiert worden sein. Arndt war damals seit 1590 Pastor an St. Nicolai in Quedlinburg. Der Abschnitt des Paradiesgärtleins, der „Geistliche Seelen-Artzney wider die Pestilentz" betitelt ist, wird allgemein als gleichzeitig mit der großen Pest in Quedlinburg (1598) angesehen.[247] Es ist also damit zu rechnen, daß das Paradiesgärtlein eine lange Entstehungszeit hat. Man muß deshalb mit größerer Vorsicht als Koepp vorgehen, der in dem Paradiesgärtlein einen Beweis für Arndts Entwicklung in Richtung auf die bernhardinische Mystik findet.[248] Teilweise stammt das Paradiesgärtlein von 1598, vermutlich gab es eine Vorarbeit schon 1596 und eine nun verschollene Ausgabe vor 1605.

Nachdem wir nun das Paradiesgärtlein chronologisch bestimmt haben, wollen wir es theologiegeschichtlich untersuchen. Johann Arndt war ein bekenntnistreuer Lutheraner, der wegen seines Festhaltens am Bekenntnis sogar aus seiner Heimat vertrieben worden war. Andererseits gab es damals, und zwar in bekenntnistreuen lutherischen Kreisen, wie das Beispiel des Andreas Musculus[249] zeigt, ein großes Interesse für das geistliche Erbe der mittelalterlichen Mystik, die Luther entscheidend beeinflußt hatte, wie seine Worte im Vorwort der Theologia Deutsch zeigen. Tholuck, der wohl hier nur eine allgemeine Überlieferung wiedergibt, schreibt, daß Arndt schon als Knabe seine Erbauung in den Schriften von Bernhard, Tauler und Thomas å Kempis suchte.[250] Arndts Wiederentdeckung der Theologia Deutsch ist daher nicht ohne weiteres als der große Wendepunkt in seinem Leben anzusehen, wie Koepp annimmt.[251] Es wurde überhaupt eine Reihe von neu herausgegebenen Werken der mittelalterlichen Mystiker verbreitet, nicht nur von Männern wie Musculus, sondern auch von Spiritualisten wie Daniel Sudermann und Caspar

---

243 Zwey Sendschreiben H. Johan Arendts 1620 (vgl. oben Anm. 12).

244 „... wie du solches in meinem Betbüchlein sehen wirst..." WChr 1:42:5, S. 483.

245 *W. Schubart,* Johann Arndt, in: Neue kirchliche Zeitschrift 9,1898, S. 471.

246 „Wie ich in meinem Büchlein de constituendis scholis virtutum ferner berichten will."

247 *W. Schubart,* aaO., S. 471. *Fr. Arndt,* aaO., S. 35. *Fr.J. Winter,* aaO., S. 14.

248 *Koepp,* aaO.,1912, S. 75f.

249 Ibid. S. 13.

250 *Tholuck,* aaO., S. 262, vgl. *Fr. Arndt,* aaO., S. 17.

251 *Heiko A. Oberman,* Preface to Johann Arndt: True Christianity, London 1979, S. XVI; *Koepp* 1912, aaO., S. 24.

Schwenckfeld.[252] Arndt kann also als ein Kind dieses Neuansatzes der evangelischen Spiritualität von 1550 angesehen werden. Paul Althaus d. Ä. hat sie so beschrieben: „Die Geschichte der Entwicklung der evangelischen Gebetsliteratur in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts bezeichnet den organischen Prozeß eines immer stärkeren Einströmens mittelalterlicher Mystik, unter zunehmender Abhängigkeit von der römischen Gebetsliteratur und fortgesetzter Zurückdrängung evangelischen Sonderguts."[253] Althaus hat in diesem Zusammenhang vor allem auf den Einfluß augustinischer und jesuitischer Frömmigkeit hingewiesen.
Arndts Vater Jacob Arndt wurde 1553 zu Wittenberg ordiniert[254] und hatte also als junger Pastor diese Wendung erlebt. Im selben Jahr erschien die lateinische Ausgabe vom Betbüchlein des Andreas Musculus, seine deutsche Auflage folgte erst 1559.[255] Sie wird bewußt als „ex veterum Ecclesiae sanctorum doctorum scriptis" bezeichnet. In seiner Vorrede schreibt Musculus, es sei bei den alten Lehrern „ein brünstiger, ernster und hefftiger geist gewesen, als eben jetzundt in uns" und er wolle „unser andacht mit jhrem fewer antzünden".[256] Musculus ist nicht nur Herausgeber von Gebeten der Kirchenväter, er bietet uns eine bewußte Verarbeitung, eher Paraphrase als Übersetzung.[257] Die Disposition seines Werkes ist für uns von größtem Interesse: 1. Gebete zur Dreifaltigkeit sowie zu den einzelnen göttlichen Personen. 2. Gebete über die Heilstatsachen des zweiten Artikels: Die Menschwerdung, das Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Christi. 3. Gebete um die Vergebung der Sünden, Abendmahlsgebete und Gebete zu einem christlichen Wandel. 4. Gebete in Kreuz und Anfechtung. 5. Danksagungen für geistliche und leibliche Wohltaten Gottes.[258] Wenden wir uns nun dem Paradiesgärtlein zu, finden wir folgende Disposition: 1. Gebete über die Zehn Gebote. 2. Danksagungen für die Wohltaten der Heiligen Dreifaltigkeit, mit Sakramentsgebeten und Danksagungen für die Menschwerdung, das Leiden, Sterben und die Himmelfahrt Christi. 3. Gebete in Kreuz und Anfechtung mit der geistlichen Seelenarznei, wohl aus Quedlin-burg 1598. 4. „Amtsgebete", d. h. Kasual-Gebete. 5. Lob und Freudengebete.

Mit Ausnahme der Gebete über die Zehn Gebote und der Amtsgebete finden wir also bei Arndt eine Disposition, die Musculus sehr nahesteht. Gebete über die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und Amtsgebete gehören zu der festen Gebetsüberlieferung der evangelischen Kirche.[259] Eine Vaterunser-Auslegung findet sich auch im dritten Teil des Paradiesgärtleins. Zu derselben Tradition gehören die Krankengebete, die „geistliche Seelenarznei".[260] Die Disposition des Paradiesgärtleins hat Entsprechungen in der zeitgenössischen evangelischen Gebetsliteratur. Jesuitische Einflüsse sind nicht notwendigerweise anzunehmen.

Schon der Titel von Arndts Betbüchlein, Paradiesgärtlein, gibt den Zusammenhang mit der mittelalterlichen Frömmigkeit an, deren wichtigste Gebetbücher

---

252 *Günther Franz,* Bücherzensur und Irenik, in: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Hg. von Martin Brecht, Tübingen 1977, S. 142. Fr. *Arndt,* aaO., S. 151 f.
253 Zit. n. *Otto Ritschl,* Dogmengeschichte Bd. IV, Göttingen 1927, S. 200.
254 *Schubart,* aaO., S. 458.
255 *Paul Althaus d.Ä.;* Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, Gütersloh 1927, S. 98.
256 Ibid., S. 99.
257 Ibid., S. 101.
258 Ibid., S. 102.
259 Ibid., S. 10, 44, 52, 67, 57.
260 Ibid., S. 37, 48ff., 51.

Paradisus animae und Hortulus animae waren.[261] Literarisch ist das Paradiesgärtlein von der anbetenden Meditation der augustinischen Schriften geprägt[262], wohl auch von der wortfrohen Ausführlichkeit des Frühbarocks beeinflußt. Hier ist gewiß ein Vergleichspunkt mit dem Jesuitismus zu erkennen. Aber wenn man wie Althaus Kasuistik, Marien-Verehrung, Heiligenkult und Sakramentsanbetung als Merkmale der jesuitischen Frömmigkeit bestimmt hat[263] und davon går nichts – mit Ausnahme von den „Amtsgebeten" – bei Arndt zu finden ist, dann erscheint es nicht ohne weiteres selbstverständlich zu behaupten, daß auf Arndts Paradiesgärtlein die jesuitischen Quellen eine ganz bedeutende Einwirkung haben.[264]

Vor dem Hintergrund, den wir in den obigen Überlegungen skizziert haben, können wir folgende These aufstellen: Arndt wurde zuerst von Andreas Musculus Betbüchlein und der darin evangelisch verarbeiteten Frömmigkeit beeinflußt. Wir haben bei Arndt, wie bei Martin Moller[265] und Andreas Musculus, eine selektive Rezeption und dazu eine Umgestaltung des altkirchlichen und mittelalterlichen Frömmigkeitserbes zu erwarten, die mit der reformatorischen Spiritualität im Einklang ist und ergänzend auf sie wirkt. Wenn man bei dieser Rezeption nach dem „evangelischen Sondergut" fragt, so muß die Bedeutung des Wortes Gottes und der Versöhnung entscheidend sein. Wir nehmen an, daß die mystischen Züge des Paradiesgärtleins sich völlig aus dem Einfluß der Mystiker, die auf Arndt im WChr eingewirkt haben, erklären läßt. Um diese Vermutung zu stärken, muß jedoch eine genaue Untersuchung der Theologie des Paradiesgärtleins unternommen werden.

Das Gebet bei Luther und Arndt

Johann Arndt war ein bewußter Lutheraner, jedoch ist es unverkennbar, daß eine Entwicklung, zumal eine Umformung der Spiritualität von Luther bis Arndt stattgefunden hat.

Um Arndts Lehre vom Gebet genauer zu umreißen, wird sie daher vor dem Hintergrund von Luthers Frömmigkeit vorgeführt. Wir werden zuerst die Vorreden zu Luthers Betbüchlein von 1522 und Arndts Vorrede zum Paradiesgärtlein vergleichen, danach werden wir die Predigten Luthers und Arndts zum Sonntag Rogate (5. n. Ostern) untersuchen. Es wird also hier nicht die Lehre Arndts und Luthers vom Gebet in ihrer Fülle dargestellt und verglichen, sondern nur zwei gleichartige Texte untersucht, eine Vorrede zu einen Betbüchlein und Predigten über das Gebet.[266]

Sodann bleibt noch die Frage nach der Bedeutung der Mystik für Arndts Lehre vom Gebet zu beantworten. Die Vorrede Luthers zum Betbüchlein[267] hat eine ganz bewußte polemische Spitze: Sie richtet sich gegen die spätmittelalterlichen Gebetbücher. Ausdrücklich erwähnt werden Hortulus animae und Paradisus animae, eben die Bücher, an die Arndt in seinem Titel Paradiesgärtlein angeknüpft hat. Dazu wendet sich Luther gegen die

---

261 Ibid., S. 14,19.
262 Ibid., S. 26, 74.
263 Ibid., S. 88,94.
264 Ibid. S. 88. Welche diese Bedeutung ist, hat Althaus nicht angegeben.
265 Ibid. S. 62, 134.
266 Für eine ausfuhrliche Darstellung von Luthers Lehre vom Gebet, siehe: *Gunnar Wertelius,* Oratio continua, Lund 1970.
267 WA 10, II, 375-377.

„Brigittischen gepett[268] und aller ander die mitt ablass oder zusagung auss gemald sind", d.h. Gebetsformulare, deren Gebrauch Ablaß von den zeitlichen Strafen der Kirche verspricht.

Dasselbe greift Luther bei dem Paradisus animae und Hortulus animae an. In ihrer vorliegenden Form weist Luther die mittelalterliche Gebetsüberlieferung ab: „... das sie wol wirdig weren eyner starcken, gutter reformacion oder går vertilget weren..." Zu dieser Reformation der Gebetstradition fühlt sich Luther aber nicht im Stande: „Nu aber ich die tzeitt nicht habe und myr solche reformacion alleyne zu viel ist will ichs auff diss mal bey disser ermanung lassen bleyben, biss gott tzeit und gnade gibt." Bekanntlich wurde es Luther nie vergönnt, diese Reformation der Gebetsüberlieferung durchzuführen. Sein Betbüchlein ist anders aufgebaut: Die Zehn Gebote („disse eynfeltige Christliche form und Spiegel die sund tzuerkennen unnd tzu beten"), das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Für Luther ist im Grunde das Vaterunser das eigentliche christliche Gebet. Mehr bedarf der Christ nicht: „Unnd bynn gewissz, das eyn Christlich mensch ubirflussig gepetet hatt, wenn er das vater unsser recht betet." Die Art des Gebets ist für Luther das Entscheidende, weit mehr als seine Form. Es kommt darauf an, daß es wirklich mein „hertzlich seufftzen tzu gott" ist. Das Vaterunser ist, als Form des „herzlichen Seufzens" zu Gott, unerschöpflich: „... yhe mehr und lenger man es treybt, yhe susser und lustiger es wirt." Mit dieser Einstellung zum Gebet wird aber die von Luther beabsichtigte Reformation der mittelalterlichen Gebetstradition nicht mehr ein Hauptanliegen.

Die geistlichen Bedürfnisse der evangelischen Gemeinden haben aber die Nachfolger Luthers dazu geführt, diese Reformation durchzufuhren. In der vordersten Reihe unter den Reformatoren der mittelalterlichen Gebetsüberlieferung steht Johann Arndt mit seinem Paradiesgärtlein. Schon der Titel gibt Arndts Anliegen an: „Paradiss Gärtlein Voller Christlicher Tugenden/ wie dieselbige in die Seele zu pflantzen/ Durch Andächtige/ lehrhafte und tröstliche Gebet/ zu ernewerung des Bildes Gottes/ zur ubung des wahren lebendigen Christenthumbs..."[269] Das ethische Anliegen Arndts tritt deutlich hervor: die Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die für Arndt in den Tugenden besteht.[270] Das Gebet ist fur Arndt eine geistliche Übung der Tugenden. Es dient dem Durchdringen des christlichen Glaubens in dem menschlichen Dasein, der Inkarnation des Christentums im Leben des Menschen. Dieses Anliegen prägt auch das Vorwort des Paradiesgärtleins.

Arndts Anliegen spiegelt eine veränderte pastorale Ausgangslage, die durch die polemische Spitze seiner Vorrede deutlich hervorgehoben wird. Bei Luther richtete sich die Polemik gegen einen Gebrauch der Gebetsformulare, der von der Ablaßlehre bestimmt war. Arndts Problem hingegen ist „ein spöttisch unnd strefflich ding/ Beten unnd doch mit bösem Leben Gott widerstreben".[271] Arndt wendet sich gegen eine nur äußerliche Gebetspraxis, die keinen Einfluß auf das Leben hat, „daß sie immer fort und fort die Gebetlein auff alle Tage sprechen und lesen/ unnd bleiben doch in jhrem alten Leben".[272]

Für Arndt ist ein so entartetes Beten in der Tat kein Gebet. Denn wahres Gebet muß im Leben des Betenden Wirklichkeit werden: „... das Gebet erfordert un begreifft in sich

---

268 Wer diese Gebete übte, konnte nach allgemeiner Meinung fünfzehn Seelen aus dem Fegefeuer retten, die Bekehrung fünfzehn weiterer und die Befestigung von noch einmal fünfzehn Seelen erwirken. Dictionaire de Spiritualité Bd. 1, Sp. 1956 ff.

269 Ausgabe Magdeburg 1612.

270 *Chr. Braw,* Bücher im Staube, Borås 1985, S. 78-96.

271 Paradiesgärtlein 1612, S. 11. Widmung und Vorrede sind in der magdeburgischen Ausga be von 1612 nicht paginiert. Die Seiten werden hier bei der Widmung beginnend gezählt.

272 Ibid., S. 12.

alle Christliche Tugenden."[273] Das tugendhafte Leben; anders ausgedrückt: die Fleischwerdung des Glaubens im Glaubenden, ist für Arndt die Voraussetzung und die wahre Natur des Gebets. Wir erkennen hier Arndts lebenslanges Anliegen, das er schon in der Vorrede zur Theologia Deutsch 1597 nennt: „... die Lehre Christi ins Leben verwandeln/ oder wie Christus in uns Leben/ un Adam in uns sterben sol. "[274] Arndt beschreibt es auch als die Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit: „Sol man aber Gott nahe werden/ so muß es geschehen durch wahre bekenntnis/ und durch wieder auffrichtung des biides Gottes in uns/ durch den Glauben/ unnd durch Übung des Glaubens."[275] Hier haben wir ein Hauptthema der „Vier Bücher vom Wahren Christentum".

Die Erneuerung von Gottes Abbild im Menschen ist aber nur durch Buße zu denken. Daher enthält der erste Teil des Paradiesgärtleins Bußgebete, wie auch das erste Buch des WChr der Buße geweiht ist. Die „stete Buße" ist nach Arndt das rechte Herzensgebet, und die Bettage und Betstunden müssen immer Bußtage und Bußstunden sein.[276]

Die Buße ist aber nicht nur eine „stete Buße", sondern auch die erste Stufe der Leiter des Gebets. Hier ist eine wichtige Grundstruktur der Arndtschen Frömmigkeit zu erkennen: die stufenförmige Entwicklung des geistlichen Lebens. Sie wird schon im WChr durch die vier Bücher dargestellt. Arndts pastorales Anliegen ist, den Glaubenden in diese Entwicklungslinie einzuführen und auf jeder Stufe geistliche Führung zu geben. An dieser Stelle ist Arndt zweifelsohne tief von den Mystikern beeinflußt, und es wäre leicht anzunehmen, daß er sich in dieser Hinsicht weit von Luther, bei dem alles eigentlich im Glauben gegeben ist, entfernt hätte.

Es ist jedoch auch bei Arndt so, daß alles im Glauben gegeben ist. Schon in der Vorrede zur Theologia Deutsch schreibt Arndt: „An dieser Einigkeit (Gott und Mensch) ligt alles, den diese Vereinigung mit Gott/ ist die newe Creatur/ die Newgeburt/ der Glaube/ Christus in uns durch den Glauben/ Christi Leben in uns/ Christi einwonung in uns/ des H. Geists erleuchtung/ das Reich Gottes in uns/ dis alles ist eins."[277] Wie ist es nun zu verstehen, das „dis alles ist eins", wozu dann die stufenförmige Entwicklung? Dasselbe Bild und dieselben Fragen kommen im Paradiesgärtlein vor. Arndt beschreibt das Gebet als einen „Kuß des friedes/ als die geistliche Braut jhrem Himmel Bräutgam Christo Jesu gibt."[278] Hier beschreibt Arndt das Gebet mit den Worten des Hohen Liedes, die bei dem Mystiker die höchste geistliche Erfahrung darstellen.[279] Mit dem augustinischen Sprachgebrauch stellt er das Gebet där als einen „inniglichen Seelen Sabbath/ und Ruhetag/ dadurch die liebhabende Seele/ in Gott ruhet".[280] Es ist ein geistliches Lusthaus, eine „senfftigung unsers unruhige Hertzens", eine Tugendübung, ein geistlicher Sieg, ein Trost, ein Mittel, um die Tugenden zu empfangen.[281] Dies alles ist das Gebet, nicht nur auf seinem Höhepunkt, sondern in sich selbst, eben wie der Glaube die Vermählung der Seele mit Gott in sich schließt.

Und doch bleibt der Stufenweg das als eine Grundstruktur der Arndt-schen Frömmigkeit. Den Ausgangspunkt bildet die altkirchliche Auslegung des Wortes von Jakobs

---

273 Ibid., S. 7.
274 S. 11 v., Vgl. *Braw* aaO., S. 30-40.
275 Paradiesgärtlein 1612, S. 9, vgl. S. 20,21.
276 Ibid., S. 12,13,18.
277 S. 11 v.
278 Paradiesgärtlein 1612, S. 16.
279 *Dom Cuthbert Butler,* Western Mysticism, London 1967, S. 96.
280 Paradiesgärtlein 1612, S. 16.
281 Ibid.

Himmelsleiter: „Augustinus und andere Heylige Väter beschreiben das Gebet mit lieblichen Namen und vergleichen dasselbe/ der Himmelsleiter/ an welcher wir hinauffgen Himmel steigen/ und die H. Engel mit uns wieder herab."[282] Die Stufen des Gebets sind nach Arndt fünf: 1. Die Buße, „daß du für allen dingen GOtt deinem HErrn deine Sünde von Hertzen/ in Rew und Leydt abbittest."[283] 2. Die Erneuerung, „daß du mit dem Leben betest/ und die Christliche Tugende von Gott erbittest".[284] 3. Mit „lauternkräfftigen Seufftzen" beten.[285] 4. Gebet „mit großen freuden".[286] 5. Beten „aus großer fewriger Liebe". Die dahin gelangt sind, haben „alle jre Lebens und Seelen Kräffte in die Liebe gezogen/ unnd verwandelt/ diesselbe mit Gott vereiniget".[287] Arndt beschreibt hier, was bei den Mystikern insgemein die unio mystica genannt wird. Die Eigenart der Arndtschen Frömmigkeit zeigt sich in seiner Betonung des ganzen Menschen: die unio mystica berührt nicht nur das Innerste, sondern „alle Leben und Seelen Kräffte".

Arndt legt auch die Worte Christi in Matth. 7 „bittet", „suchet", „klopfet" als Hinweis auf die Stufen des Gebets aus, und auf dem höchsten Punkt, dem Anklopfen, „wird er dein Liebhaber die Thür seines himmlischen Reich-thums auffthun und sprechen/ Veni & vide".[288] Zweifelsohne beschreibt Arndt auch hier die Erfahrung der Vereinigung mit Gott, der Vermählung der Seele mit Christus.

Die Entwicklung des geistlichen Lebens spiegelt sich in der Disposition des Paradiesgärtleins: 1. Die Tugendgebete nach den zehn Geboten. 2. Die Dankgebete nach dem Glaubensbekenntnis. 3. Die Trostgebete im Kreuz. 4. Die „Amtsgebete". 5. Die Freudengebete. Arndt schreibt darüber: „Unnd so du durch diese gradus recht gange bist/ wirstu dz Reich Gottes in dir empfinden/ welches ist Gerechtigkeit/ Friede und Frewde im heiligen Geist. Denn also mustu deinen Schatz im Acker/ und die köstliche Perle suchen."[289] Hier haben wir tatsächlich einen Schlüssel zum Verständnis der Arndtschen Lehre vom Gebet. Wir können nicht annehmen, daß es bei Arndt zwei verschiedene, einander widersprechende Anschauungen in dieser Hinsicht gibt, die eine, daß alles im Glauben gegeben ist, die andere, daß die Vereinigung mit Gott nur auf dem höchsten Punkt der Entwicklung erlangt wird. Vielmehr verhält es sich so, daß alles schon då ist, aber als ein verborgener Schatz im Akker, der gesucht werden muß. Die Leiter des Gebets, die stufenförmige Entwicklung des geistlichen Lebens ist ein Aneignen dieses Schatzes, ein subjektives Erfahren dessen, der – objektiv – bereits då ist. Wenn wir Arndts Lehre vom Gebet in einer kurzen Formel zusammenfassen, können wir sagen: Das Gebet ist bei ihm ein Aneignen der im Glauben gegebenen Güter, eine Interiorisierung, die der tugendlichen Erneuerung dient. Luthers Lehre vom Gebet könnte wohl am deutlichsten mit den Worten des Kleinen Katechismus formuliert werden: „Gott will damit uns locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater."[290] Hier fällt der Akzent Luthers auf das „herzliche Seufzen". Äußerlich gesehen könnte es den Anschein haben, daß

---

282 Ibid.
283 Ibid., S. 18.
284 Ibid.
285 Ibid.
286 Ibid.
287 Ibid., S. 19.
288 Ibid., S. 20, vgl. S. 27.
289 Ibid., S. 24.
290 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Göttingen 1979, S. 152.

Arndt sich weit von Luther entfernt hätte. Aber auch Arndt kennt das Gebet als ein vertrauliches Gespräch zwischen Gott und Mensch[291], und sein Nachdruck auf die Aneignung des Glaubensgutes entspricht wohl Luthers Betonung des Seufzens des Herzens, d. h. des Gebets, das aus dem Innersten kommt.

Die Eigenart der Arndtschen Lehre vom Gebet zeigt sich in seinem ethischen Akzent und in seiner Auslegung von der Himmelsleiter als einer stufenweisen Entwicklung des geistlichen Lebens, die er von den Kirchenvätern und den Mystikern gelernt hatte.[292]

Wir werden die bisher gewonnenen Ergebnisse nun weiter prüfen durch einen Vergleich von Luthers und Arndts Predigten zum Sonntag Rogate oder Vocem Jucunditas (5. n. Ostern). Die Predigten Luthers sind der Kirchenpostille entnommen, der einzigen Schrift Luthers, die Arndt im WChr angeführt hat.[293]

Luthers Kirchenpostille enthält zwei Predigten über Joh. 16,24-30. Sie behandeln beide das Wesen des christlichen Gebets: Es gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung, darauf der Glaube bauet. Das Gebet erwächst aus der Not und aus der Begierde erhört zu werden: „... das hertz erhebt und schwinget zu Gott/ und begert etwas von jm/ und aus dem grund seufftzet...".[294] Das christliche Gebet ist ein Gebet im Namen Jesu, „das ist nichts anders/ denn das wir für komen im Glauben Christi".[295] Die zweite Predigt ist ähnlich disponiert: Das Gebet gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung. Hier muß der Christ glauben und nicht zweifeln, denn Zweifeln macht das Gebet nichtig. Das Gebet muß nicht auf eigene Würdigkeit bauen, und der Betende darf Gott nicht Zeit und Weise der Erhörung vorschreiben, sondern er soll nur „frisch und frölich erwarten der erhörung/ doch nicht wissen wollen/ wie und wo/ wie bald/ wie lange und durch welche...".[296]

Die polemische Spitze der Darstellung, die oft bei Luther die pastorale Fragestellung klarlegt, richtet sich gegen „das eusserliche Plappergebet un murmeln" und gegen die mittelalterliche Gebetsliteratur: „Wir haben bisher mancherley weyse gebrauchet/ uns zu Gebet zu schicken/ wie das denn die Bücher vol sind."[297] Auch das nur äußerliche Brevierlesen kritisiert Luther: „Denn Psalmen singen/ un das Vater unser lesen/ heisst nicht gebetet."[298] Es kommt nicht darauf an, daß Gebete „so viel/ so grosse/ so andechtige/ so heilige"[299] gesprochen werden. Für Luther ist der auf Gottes Verheißung ruhende Glaube, der nicht nur historisch, sondern persönlich angeeignet ist („Christus für uns"), das Entscheidende.[300] Diesem gläubigen Gebet wird die geistliche Erfahrung zugesprochen: „Versuchs nur und bete also/ so wirstu fülen diese süssigkeit der Verheissung Gottes."[301] Luther sagt: „Der Glaube aber helt das Hertz stille/ und macht es empfenglich Göttlicher Gnade."[302] Hier sehen wir, wie ein Hauptthema Taulers, die Ruhe der Seele[303], von Luther auf

---

291 Paradiesgärtlein 1612, S. 14..
292 Vgl. *Braw,* aaO., S. 167f.
293 WChr 1610,1:31:1, Rand.
294 *Manin Luther,* KirchenPostille, Wittenberg 1598, S. 68 v.
295 Ibid.
296 Ibid., S. 70r.
297 Ibid., S. 68r.
298 Ibid.
299 Ibid., S. 68v, vgl. S. 69r.
300 Ibid., S.68r,69r.
301 Ibid., S.68r.
302 Ibid., S. 70r.
303 Z.B.: „In disen unbekanté gott setze dein ruw. *"Joh. Tauler,* Predigten, Basel 1522,142 va.

den Glauben bezogen ist. Ähnlich wie Tauler spricht auch Luther, wenn er sagt: „Gott ist bereit/ viel ehe und mehr zu geben/ denjr bittet."[304]

Luthers Anliegen ist, in den Predigten ebenso wie in der Vorrede zum Gebetbüchlein, „das innerliche Gebet im Hertzen".[305]

Arndt legt in drei Predigten denselben Text aus. Schon die Anfangsworte der ersten Predigt stellen die Grundgedanken seiner Theologie där: „Die erste Würde und Herrlichkeit (des Menschen) ist das Bilde Gottes/ welches/ obs gleich durch die Sünde verlohren/ so hats doch Christus in uns wieder ernewert durch den heiligen Geist/ und durch den Glauben/ durch welchen wir Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit anziehen/ welchs Bilde Gottes schöner ist/ als das erste. Die ander Würdigkeit und Herrlichkeit der Gleubigen in dieser Welt/ ist Gottes Einwohnung und Vereinigung mit Gott. Die dritte ist Gottes Liebe/ damit er uns liebet."[306] Arndt ist ein großer Verkündiger der Liebe Gottes. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, ihre Erneuerung und die Einwohnung Gottes sind die Hauptpunkte seines pastoralen Anliegens.

Die drei Predigten Arndts zum Sonntag Rogate stellen die evangelische Frömmigkeit getreu där: Das Gebet gründet sich auf Gottes Befehl und Verheißung, es ist Gebet im Namen Jesu, durch Christus, und diesem Gebet wird Erhörung zugesprochen.[307] Die Arndtsche Spiritualität zeigt sich durch das Hervorheben der Buße und Erneuerung. Arndt fuhrt ein Wort Augustins an: „In carne orant, qui in peccatis perseverant."[308] Die pastorale Fragestellung ist hier dieselbe wie in den früheren Werken: der Glaube, der in Unbußfertigkeit verharrt. Diese Frage macht es auch wichtig für Arndt hervorzuheben, daß das Gebet den ganzen Menschen angeht. Gebet ist für ihn nicht nur das Seufzen des Herzens, sondern „sein Hertz/ Seele/ Geist/ Gemüt/ Gedancken/ un alles was am Menschen ist/ andechtig zu Gott erheben...".[309] Dasselbe Anliegen hat Arndt zu einer Vaterunser-Auslegung, die dieses Gebet als ein Gebet um die Tugenden darstellt, geführt: Fides, Spes, Charitas, Temperantia, Justitia fidei, Fortitude Christiana et Prudentia, Perseverantia Christiana oder Patientia – diese Tugenden sind es, nach Arndt, die im Vaterunser gemeint sind.[310]

Die Vereinigung mit Gott, die Einwohnung Christi, gehörte schon zu Luthers Darstellung vom Gebet: „Gott ist uns gnädig/ darumb/ das er Christo gnädig ist/ welcher in uns ist/ un wir in jm."[311] Bei Arndt kommt diesem Aspekt eine noch größere Bedeutung zu. Er schreibt: Christus „betet in dir durch dein Seufftzen/ dann er wohnet in uns durch den Glauben".[312] Hier beschreibt Arndt die objektive Glaubenswirklichkeit der Einwohnung Christi. Das Gebet ist aber auch fur Arndt ein Weg zur Erfahrung der Vereinigung mit Gott: „Durchs Gebet erhebt sich der Geist des Menschen zu Gott/ schawet Gottes/ und der Ausserwehlten Herrligkeiten an/ und wird dadurch mit Gott vereiniget/ und mit Gottes Hulde/ Gnade und Trost erfüllet."[313] Arndt übernimmt hier die altkirchliche Vorstellung vom Gebet

---

304 *Luther,* aaO., #S. 68r, 69v. Vgl. Tauler aaO., #S. 38v, 161 v.
305 *Luher,* aaO., S. 68v.
306 *Johann Arndt,* Postilla, Jena 1620, S. 418 r, v.
307 *Arndt,* aaO., S. 420r, 420v, 422r, 422v, 423r, 425r, 426r.
308 Ibid., S. 424v, vgl. S.422v.
309 Ibid., S. 419r.
310 Ibid., S. 421 r, vgl. S. 422v.
311 *Luther,* aaO., S.69r.
312 *Arndt,* aaO., S. 424r, vgl. S. 418v, 427v.
313 Ibid., S. 427r.

als Weg der Seele zu Gott.[314] In demselben Sinn wird die Jakobsleiter bei Arndt ausgelegt: „Ist bedeutet durch die Leiter Jakobs/ daran die Engel auff und ab steigen. Die Leiter ist Christus/ und sein heiliger Name/ die auffstei-genden Engel sind das gläubige Gebet/ die absteigende sind der Trost..."[315] Wohl wird dieser Gedanke hier nicht weiter ausgeführt, und eine Darstellung der stufenweisen Entwicklung des geistlichen Lebens fehlt, aber die Grundstruktur ist dieselbe wie im Paradiesgärtlein. Arndt hat ihr hier eine augustinische Gestalt gegeben: Christus ist die Leiter; wie Augustin es sagt: „Du glaubst an Christus geboren im Fleisch und kommst hindurch zu Christus geboren aus Gott, Gott bei Gott."[316] Das Gebet als Hinaufsteigen auf der Himmelsleiter setzt aber die Ruhe der Seele voraus, und diese Ruhe wird im Glauben an die Verheißung Gottes erlangt[317], wie bei Luther. Es kommt aber bei Arndt auch ein anderer Aspekt hinzu: „... so bald unser Hertz ruhet von den fleischlichen Affecten/ Zorn/ Geitz/ Wollust/ Hoffarth/ so bald fehet der Geist Gottes in uns an zu seufftzen und zu beten."[318] Hier sehen wir, wie Arndts ethisches Anliegen seine Darstellung von der Ruhe der Seele gefärbt hat.

Wir haben nun versucht, ein besseres Verständnis der Lehre Arndts vom Gebet durch einen Vergleich mit der Luthers zu finden. Es muß wieder hervorgehoben werden, wie nahe die beiden Verkündiger einander stehen. Arndt ist im Grunde von der evangelischen Frömmigkeit geprägt. Er ist ein steter Verkündiger des Glaubens, der auf den Verheißungen Gottes ruht. Hier ist bei ihm die Grundvoraussetzung des Gebets zu finden. Die pastorale Fragestellung, die er vor sich sah, hat ihn aber dazu geführt, Aspekte hervorzuheben, die bei Luther weniger hervortreten. Dies wird in seinem ethischen Anliegen deutlich, das eng vereint ist mit Themen, die Arndt mit der Mystik verbinden: die Einwohnung Gottes, die Entwicklung des geistlichen Lebens bis zu seinem Höhepunkt: die Erfahrung, die Aneignung oder Subjektivierung der Glaubenswirklichkeit. Diese Erfahrung ist aber bei Arndt nicht Selbstzweck, sondern sie ist immer im Zusammenhang mit seinem ethischen Anliegen zu sehen.

---

314 *Joh. Damascenus,* zit. nach *Dom Anselm Stoltz,* Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 121.

315 Arndt aaO., S.427.

316 Zit. n. *Erich Przywara,* Augustinus – Die Gestalt als Gefüge, Leipzig 1934, S. 338.

317 Arndt, aaO., S. 425v.

318 Arndt, aaO., S.427v.

Die Anbetung den Menschwerdung Gottes
Inkarnationstheologie in den Weihnachtsliedern[319]

1. Einführung

Liturgie und Theologie sind von einander bedingt.[320] Das ist auch der Fall der Kirchenlieder oder Hymnen als Teile der Liturgie. Der evangelische Schatz von Kirchenliedern ist von Anfang an aus der mittelalterlichen Liturgie, hauptsächlich aus dem Brevier gewachsen und erstrebte es, die Psalterfrömmigkeit und die Hymnen des Klosters der Laiengemeinde eigen zu machen. Die Kirchenlieder sind eben *Kirchenlieder* und damit Liturgie.

---

319 Vorlesungen an dem Theologischen Institut von Tallinn, Advent 2008.

320 Prenter Regin: *Theologie und Gottesdienst*, Århus 1977, S. 139-141.

Es ist nicht nur so, dass die Liturgie aus der Theologie schöpft, es ist auch so, dass die Theologie aus der Liturgie herauswächst, das ist in dem anbetenden Lobgesang vor Gottes Angesicht. Mit Recht schreibt Regin Prenter: „In the theology of the liturgy any genuine theology of the school, the seminary or the university must be rooted.“[321] Es ist deshalb sinnvoll, die Liturgie eben als Theologie kennenzulernen. Wohl ist die Liturgie keine Dogmatik, sie enthält aber Dogma, d.h. die Offenbarungswahrheit, und zwar in solcher Gestalt als sich in der Anbetung vor Gottes Angesicht bewährt hat.

*

Es ist eine landläufige Mythe, dass der Umfang der Bibel von irgendeinem frühchristlichen Konzil bestimmt sei. Es verhält sich nicht so. Der erste Konzilsbeschluss in dieser Frage ist in dem Tridentinum 1545-63 zu finden, und das Tridentinum war bekanntlich nicht ein oekumenisches Konzil, da weder die Ostkirchen noch die Kirchen der Reformation zur Stelle waren. Der Umfang der Bibel ist auf einer anderen Weise entstanden, und zwar in der jahrhundertlangen liturgischen Erfahrung der jungen Kirche. Was sich da als Heilige Schrift bewährt hat, ist unsere Bibel geworden. Es verhält sich mit der Liturgie und den Kirchenliedern ähnlich. Beschlüsse von Konsistorien und Ausschüssen machen keine Liturgie und keine Kirchenlieder ohne den Empfang der vor Gottes Angesicht anbetenden Gemeinden. Der russische Theologe Georges Florovsky hat gezeigt, dass es sich ebenso mit den Konzilien der jungen Kirchen verhielt. Sie wurden als karismatische Ereignisse aufgefasst, die in dem Empfang der betenden Gemeinden ihre Bestätigung fand.[322]

Wir können die in der anbetenden Gemeinde lebendigen Kirchenlieder ähnlich verstehen. Sie haben sich vor Gottes Angesicht bewährt. Sie sind mit den Bibellesungen der Liturgie nicht nur übereinstimmend, sie vertiefen auch das Sichhineinversetzen in die Offenbarung. Sie sind mit dem Glaubensbewusstsein des anbetenden Gottesvolkes eins. Die Gegenwart Christi in der betenden Gemeinde ist eine Gegenwart seines ganzen Lebens. Die Heilsgeschichte ist in ihm da. Die Liturgie – und mit ihr das Kirchenlied – ist eine Vergegenwärtigung des Evangeliums.[323]

*

Mit diesem Ausgangspunkt werden wir uns einer Auswahl aus den Kirchenlieder für Advent-Weihnachten-Epifanias nähern. Alle die hier behandelten Lieder sind in dem Gesangbuch der estnischen evangelisch-lutherischen Kirche vorhanden, dem *Kiriku Laul* (KL). Mit einer Ausnahme sind sie auch in das Evangelische Kirchengesangbuch (EKG) aufgenommen. Die Ausnahme ist das aus dem *English Hymnal* in *Kiriku Laul* mitgebrachte *Hark the herald angels sing.*

Unsere Fragen an die Lieder sind zwei:

1. Wie wird die Menschwerdung Gottes in Jesu Christo beschrieben?
2. Wie wird die Inkarnation Gottes für die Kirche und den Einzelnen wirksam?

---

321 Prenter *Theologie* S. 146 f.

322 Florovsky Georges: *Bible, Church, Tradition*, Belmont 1972, S. 96.

323 Brunner Peter: “*Singen und sagen*“; in: *Pro Ecclesia* Bd II, Fürth 1990, S. 364.

*

Wir werden mit den Kirchenliedern eine lange Fahrt durch die Jahrhunderte machen von Ambrosius (334-397) bis Franz Josef Mohr (1792-1848) – insgesamt 1500 Jahre. Die Darstellung ist demnach geschichtlich. Sie bezweckt das Geschehen in der Hymnologie zu verfolgen, das Ineinander von Kontinuität und Veränderung. Der Schwerpunkt unserer Auswahl fällt allerdings in das 16. und 17. Jahrhundert. Diese Tatsache begründet sich in den geographischen und kulturellen Verhältnissen Nordeuropas. Als Völker an der Ostsee leben wir am Rand der riesigen deutschen Völkerwelt – heute 100 Millionen in sieben Ländern[324]. Diese Völker hatten um 1500-1750 ihre geistliche und theologische Blüte, soweit sie in Kirchenliedern Ausdruck fand. Was damals geschaffen wurde, hat sich in den betenden Gemeinden bewährt und ist durch Übersetzungen und Verarbeitungen im ganzen Ostseeraum – auch in Estland – einheimisch geworden.

*

2. Die Weihnachtslieder

2:1 Veni Redemptor Gentium - Ambrosius

Kiriku laul 31 (EKG 1) – *Päästja on nüüd* – geht auf eine Hymne von Ambrosius zurück, *Veni redemptor gentium* (386). Sie wurde von Martin Luther im Jahre 1524 verdeutscht, *Nun komm der Heiden Heiland.*

Ambrosius wurde 333 oder 339 in Trier geboren, wo sein Vater Statthalter der grossen gallischen Provinz war, einer der höchsten römischen Beamter. Nach Ausbildung in Rom wurde Ambrosius Statthalter i Norditalien mit Amtsitz in Mailand, die neue Kaiserstadt. Er war zu dieser Zeit noch Katechumen, als er unerwartet zum Bischof gewählt wurde. In dem Streit zwischen Arianer und Ortodoxen nahm er Stellung, als er von einem orthodoxen Bischof getauft wurde. Als Theologe ist Ambrosius vor allem Bibelausleger. Er folgt im ganzen der griechischen Überlieferung von Origenes und Basilius. Als liturgischer Erneuerer führte er die antiphonische Psalmodie mit zwei Chören ein. Zwölf Hymnen sind ihm zugeschrieben, darunter das *Te Deum*.[325]

Die Weihnachtshymne von Ambrosius fängt mit folgenden Worten an: *Veni redemptor gentium* – Komm, du Erlöser der Völker! Mit dem Wort *Veni* – Imperativ: komm! – wird die Gleichzeitigkeit aller Liturgie und zwar alles christlichen Daseins ausgedrückt. Peter Brunner hat über diese Aspekte der Liturgie tief nachgedacht. Er schreibt: „Was Jesus für uns getan hat, lässt sich nicht mehr einsperren in den Schranken von Zeit und Raum … Die Fleischwerdung des ewigen Sohnes, sein Leiden, Sterben und Auferstehen hat unsere alte Welt aus den Angeln gehoben. Unsere alte Erdengeschichte hat nicht mehr die Kraft, Jesu Kreuz und Auferstehen in sich einzuschliessen.“[326] Es ist nicht nur so dass Christus vor den Jahren 386 oder 2008 gekommen ist, die betende Kirche ruft ihn an dass er *jetzt* kommt, und eben als Erlöser der Völker, d.h. als der, der die Völker aus ihrer Gefangenschaft bei den

---

324 Deutschland, Österreich, Schweiz, Lichtenstein, Südtirol, Elsass, Sønderjylland – dazu 2 Millionen in Russland.

325 Nyman H.: Ambrosius, EKL I, 98-100.

326 Brunner *Pro ecclesia* Bd 1, Fürth 1990, S. 132.

bösen Mächten und Dämonen löst, in dem er sein Blut als Los erbietet. In dem zweiten Vers erwägt Ambrosius die Inkarnation:

Non ex virile semine
Sed mistico spiramine
Verbum Dei factum est caro:
Fructusque ventris floruit.[327]

Der Sohn Gottes wird hier als Gottes Wort verstanden, eben wie bei Johannes: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“(Joh. 1,1) Wie ein Wort auf den Lippen geboren ist, also ist der Sohn vom Vater geboren. Mit seinen Worten *Non ex virile semine* – Nicht aus männlichen Samen knüpft Ambrosius an das Nizänum an: „Welcher um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel gekommen ist und leibhaftig geworden durch den heiligen Geist von der Jungfrau Maria…“ Die Menschwerdung von Gottes Sohn wird von Ambrosius mit folgenden Worten beschrieben:

Sed mystico spiramine
Verbum Dei factum est caro…

Durch ein geheimnisvolles Einhauchen – d.h. vom Heiligen Geist – nahm Gottes Wort Fleisch an – d.h. die menschliche Natur. Und:

Fructusque ventris floruit…

Die Frucht des Mutterschosses blüht. Die Schwangerschaft der Jungfrau wird in glühenden Worten beschrieben:

Alvus tumescit virginis,
Claustra pudoris permanent,
Vexilla virtutum micant.
Versatur in templo deus[328]

Der Mutterschoss der Jungfrau erweiterte sich, die Pforte der Jungfräulichkeit verblieb, die Fahnen der Tugenden glänzten. Die Jungfrau wird als der Tempel Gottes aufgefasst. Hier wird die Jungfrau Maria als *semper virgo* – Jungfrau für immer – verstanden. Luther hat den Vers 1524 und 1545 folgenderweise wiedergegeben:

Der Jungraw leib schwanger ward,
doch bleib keuscheit rein beward,
Leucht erfür manch tugend schön
Gott da ward in seinem thron.[329]

---

327 Text nach Beckman Johan Wilhelm: *Den Nya Swenska Psalmboken framställd uti Försök till Swensk Psalmhistoria*, Stockholm 1845, S. 174.

328 Ebd.

329 *Erfurter Enchiridion* 1524, Geistliche Lieder, Leipzig 1545. Beckman a. A. S. 175.

Diese Worte, die die verbleibende Jungfräulichkeit Marias beschreiben, sind in EKG gestrichen. Man findet in der schwedischen Kirchenliederüberlieferung dieselbe Veränderung. 1536 wurde der Vers *Alvus tumescit* in der Nachfolge Luthers folgenderweise wiedergegeben:

Jungfrunes qwid här fruktsam war
Jungfrudomen bleeff dock qwar
Gudz stora krafft lät sich skina,
Werkandes i temple sina.[330]

Die letzten Worte lassen verstehen, dass der schwedische Übersetzter Olaus Petri nicht nur mit Luthers Text sondern mit dem lateinischen gearbeitet hat: *in templo deus – i temple sina;* nicht wie Luther: *in seinem thron.* In dem ersten von dem schwedischen König für das ganze Reich bestätigten Kirchenliederbuch 1695 ist der Vers noch vorhanden; in dem nächsten Kirchenliederbuch 1819 ist er gestrichen. In den Verarbeitungen des *Veni redemptor* können wir eine dogmatische Veränderung spüren. Mit der Begrenzung der mariologischen Besinnung werden auch die Inkarnationstheologie und die Anthropologie geschwächt. Diese Veränderung gehört nicht der Reformation und der Orthodoxie an, sondern dem theologischen Rationalismus.

Marias Sohn ist mit zwei Substanzen – die göttliche und die menschliche Natur – geboren: *gemine gigas substantie.*[331] Der Hinfälligkeit unserer Körper hat Christus durch seine Tugenden, d.h. seine Kraft, für immer Festigkeit gegeben:

Equalis eterno patri:
Carnis trophes accingere
Infirma nostri corporis
Virtute firmans perpetim.[332]

Auch dieser Vers ist in EKG gestrichen. Luthers Übersetzung 1524/1525 gibt den Inhalt ohne Abkürzung weiter, mit sowohl ihren inkarnatorischen als anthropologischen Aspekten:

Der du bist dem Vater gleich
Für hinaus den Sieg im Fleisch,
Das dein ewig Gottes Gewalt
In uns das krank Fleisch erhalt.[333]

Der Sohn ist seinem Vater gleich und hat an seiner ewigen Macht Anteil. Eben darum steht er, als fleischgewordener Siegesfürst, auch über den Krankheiten – *infirma* – des Fleisches, d.h. der menschlichen Natur. Diese Worte öffnen den Zugang für das Wort, das Luther als Übersetzung von *Redemptor* gewählt hat: *Heiland.* Christus bringt Heil, Gesundheit, Wohlgang, Glück:

---

330 A. a. O. S. 175-176.
331 V. 4. A.a.O. S. 174.
332 V. 6. A.a.O. S. 175.
333 V. 6 A. a. O.S. 175.

Nun komm, der Heiden Heiland….[334]

An der hohen Inkarnationstheologie des Ambrosius ist Luther vorbeigegangen, und *geminae substantiae* hat er mit „Gott von Art und Mensch“ wiedergegeben. Die ersten Worte der estnischen Fassung – *Päästja on nüüd* – erhalten ihre Tiefe, wenn hinter *Päästja* – Retter – auch Heiland und *Redemptor* gehört werden.

2:2 In dulci jubilo – Peter von Dresden

Kiriku laul 27(EKG 26) ist eine Verarbeitung von dem mittelalterlichen, deutsch-lateinischen Lied *In dulci jubilo.* Der Text ist schon 1440 in einer Version von Peter von Dresden bekannt. Es wurde in der Reformation völlig verdeutscht und in dem Gesangbuch von Michael Vehe 1537 eingeführt. Das Gotteskind in der Krippe ist in diesem Lied „unser Herzens Wonne“, d.h. Freude und Entzücken (1440, 1537). Es kommt aber 1537 eine neue Zärtlichkeit hinzu. 1440 wurde das Kind als *puer optime* – der Beste von Knaben – und *princeps gloriae* – Fürst der (himmlischen) Herrlichkeit – beschrieben. 1537 ist das Kind der Krippe „Kindlein zart und rein“, d.h. von der Sünde unbefleckt, und „liebstes Jesulein“. Mit eben dieser Zärtlichkeit erscheint das Lied im EKG:

Sohn Gottes in der Höh,
nach dir ist mir so weh.
Tröst mir mein Gemüte,
o Kindlein zart und rein,
durch all deine Güte,
o liebstes Jesulein.
Zieh mich hin nach dir,
zieh mich nach dir.[335]

Im Jahre 1537 wird unterstrichen: „Der Sohn tilgt unser Schuld“. Das wusste Peter von Dresden schon 1440:

Wir wären alle verdorben,
Per crimina nostra.[336]
So hat er uns erworben
Coelorum gaudia.[337]

Die 1537 hinzugefügten Worte heben diese Erkenntnis hervor.

2:3 Ein Krippenspiel - Martin Luther

---

334 EKG 1.
335 EKG 26, 2.
336 Durch unsere Verbrechen.
337 Die Freude der Himmel.

In unserer Wanderung durch die Liedergeschichte sind wir jetzt bei Martin Luther (1483-1546) angelangt. In unserer Zeit ist er häufig als Reformator bekannt, zu seiner eigenen Zeit war man aber mit dem Wort Reformation sparhaltsam. In Luthers eigenen Schriften ist es nur in den Schmalkaldischen Artikeln zu finden, wo es indessen von einer fremden Hand eingeführt ist. Luther selber verstand sich nicht als Reformator sondern als Doktor der heiligen Schrift, und damals bedeutete die theologische Doktorwürde einen kirchlichen Auftrag, eine Vollmacht und eine Verantwortung die christliche Lehre auszulegen.

Luthers Kirchenlieder sind von den positiven Erfahrungen des Klosterlebens geprägt, in dem sie den Inhalt des Stundengebets verarbeiten, d.h. den Psalter und die lateinische Hymne. In Kiriku laul 22 (EKG 16) *Ma tulen taevast* ist Luthers Krippenspiellied *Vom Himmel hoch* wiedergegeben. Auch hier finden wir die Sündenfreiheit des Jesuskindes beschrieben; er ist „zart und fein".[338] Die Schönheit des Jesuskindes drückt auch seine vollkommene menschliche Natur aus. Die kosmische, königliche Würde des Kindes wird vielmals hervorgehoben. Er ist das Kind „das alle Welt erhält und trägt"[339], er ist „der Herr, der Schöpfer aller Ding"[340], „ein König gross und reich".[341] Zugleich ist Christus „das schöne Kindlein … das liebe Jesulein"[342], „mein herzliebes Jesulein"[343]. Die göttliche, königliche und kosmische Würde des Kindes ist mit seiner menschlichen Schönheit und Zärtlichkeit zu einer paradoxalen Einheit vereint: wahrer Gott und wahrer Mensch. Daraus ist Luthers paradoxale Gottesbeziehung zu verstehen: „Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen."[344] Aus dieser Erfahrung wächst eine unüberwindliche Glaubensstärke:

> Davon ich allzeit fröhlich sei,
> zu springen, singen immer Freitag
> das rechte Susanimme[345] schön
> mit Herzenslust den süssen Ton.[346]

Was Luther hier beschreibt, ist eine tiefe innere Gemütsbewegung, die sich in körperlichen Bewegung und Jubel ausdrücken muss, etwa die Stimmung die uns im Sportpalast begegnet.

2:4 Der fröhliche Wechsel – Nikolaus Herman

Mit Kiriku laul 27 – *Nüüd Jumalale* – das auf *Lobt Gott, ihr Christen* (EKG 21) zurückgeht, befinden wir uns fast in derselben Zeit wie Martin Luther. Das Lied wurde 13 Jahre nach seinem Tod von Nikolaus Herman (1480-1561) gedichtet. Nikolaus Herman wurde um 1480 in Altdorf bei Nürnberg geboren. 1518 wurde er Kantor und Schulmeister in der Bergwerkstadt Joachimstal in Böhmen. 1523 trat er zur evangelischen Seite über. Als Dichter

---

338 EKG 16, 2.
339 EKG 16, 5.
340 EKG 16, 9.
341 EKG 16, 11.
342 EKG 16, 7.
343 EKG 16, 13.
344 Kleiner Katechismus BEK S. 507.
345 Hosianna.
346 EKG 16, 14.

brachte er die Sonntagsevangelien in epische Liedform. Mit Anwendung der Kunstmittel der Rhetorik fängt er mit einer Eingangsstrophe an – *Exordium.* Dann erzählt er das Evangelium – *Narratio* – und endet mit einer Doxologie – *Conclusio.*[347] Wir finden dieselbe Anlehnung an die klassische Rhetorik in seinem Weihnachtslied:

1. Exordium: *Lobt Gott, ihr Christen* (V. 1).
2. Narratio: Der fröhliche Wechsel (V. 2-5),
3. Conclusio: *Heut schliesst er wieder* (V6)

In der *narratio* wird mit grosser Schönheit und Eindringlichkeit die Menschwerdung Gottes als das *commercium mirabile*[348] geschildert - eben dieselbe Wirklichkeit, die von Luther als „der fröhliche Wechsel" gelobt wurde.[349]

Die Lehre vom *commercium mirabile* kann sich indessen verschiedenartig gestalten. Bei Augustin wird sie z.B. im Zusammenhang mit Christi Opfertod ausgeführt: „Gott starb, so dass eine Art vom himmlischen Tausch stattfindet, dass der Mensch den Tod nicht mehr sehen sollte…"[350] Das Kreuz ist für Augustin *mirum commercium* – ein seltsamer Tauschhandel – und Christus ist *mercator iste* – dieser Kaufmann, der Tod für Leben tauscht, alles zu seinem Nachteil.[351] Bei Luther ist das *commercium mirabile* ähnlich gestaltet.[352] Bei Nikolaus Herman ist das *commercium mirabile* schon in der Menschwerdung des Sohnes da:

Er äussert sich all seiner Gwalt
wird niedrig und gering
und nimmt an sich ein Knechts Gestalt,
der Schöpfer aller Ding,
der Schöpfer aller Ding.[353]

Dass der Sohn Gottes auch Schöpfer ist haben wir bereits in Luthers Krippenspiellied gesehen.[354] Der biblische Grund ist in Joh. 1, 3 zu finden: „Alle Ding sind durch dasselbe (Wort) gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist." Indem Christus nun von der menschlichen Natur „ein Knechts Gestalt" angenommen hat, ist auch der seltsame Tausch vorhanden:

Er wechselt mit uns wunderlich.
Fleisch und Blut nimmt er an sich
und gibt uns in seins Vaters Reich
die klare Gottheit dran,

---

347 EKL Bd II, Sp. 117-117 Loersche. Georg: *Nikolaus Herman*; RTK 7, 708-710.

348 Der seltsame Tauschhandel.

349 WA 56, 267, 56, 5-7; 56, 329, 30; 56, 330, 5. Congar Yves. *Dogme christologique et écclesiologique*; in: *Das Konzil von Chalkedon II,* ed. Grillmaier-Bacht, Würzburg 1954, S. 463.Vgl. Iserloh Erwin: *Luther und die Mystik* S. 71; in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von Asheim Ivar, Göttingen 1967. Oberman Heiko A.: *Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel*, Darmstadt 1983, S. 195-196 Vogelsang Erich: *Luther und die Mystik*, Lutherjahrbuch 1937, Weimar 1937, S. 53. Stolt Birgit: *Martin Luther, människohjärtat och Bibeln*, Borås 1994, S. 41.

350 Sermo 8, 5. CSEP 80, 5.

351 Augustin d'Hippone: *Sermons pour la päque*, ed Poque. Suzanne, Paris 1966, S. 16.

352 WA 40, 1, 443, 40, 1, 454.

353 EKG 21, 3.

354 EKG 16, 9.

die klare Gottheit dran.[355]

In der schlichten Gestalt des evangelischen Kirchenlieds haben wir hier die ¨für die morgenländische Orthodoxie so schwerwiegende Lehre von der θεοποιεσις, der Vergottung. Das Biblische Fundament ist 2 Petr.1, 4: „Durch welches die teuren und allergrössten Verheissungen geschenkt sind, nämlich dass ihr dadurch teilhaftig werdet der göttlichen Natur…“ S. Johannes bezeugt dieselbe Wirklichkeit: „Und von seiner Fülle haben wir alle genommen, Gnade um Gnade.“[356] Wenn tiefer nachgedacht wird, steht es klar, dass wir uns hier mitten im Mysterium von der göttlichen Kindschaft befinden, denn ein Kind hat an der Natur des Vaters Teil. Es wird jedoch zumal behauptet dass die *deificatio* oder Vergottung eine den Reformatoren fremde Wirklichkeit sei. Luthers eigene Worte bestätigen diese Annahme nicht. 1519 schreibt er: „Ja, die Gnad Gottes macht den Menschen gottförmig und vergottet ihn, dass ihn auch die Schrift Gott und Gottes Sohn heisst “[357]. Nikolaus Herman ist mit Luther im Einklang, da er schreibt, dass Christus „gibt uns in seins Vaters Reich die klare Gottheit dran….“ In dem *commercium mirabile* - dem Wechsel, wie Herman mit Luther sagt – begegnet dem Dichter die Liebe Christi, die seine eigene Liebe erweckt:

Er wird ein Knecht und ich ein Herr;
das mag ein Wechsel sein!
Wie könnt es doch sein freundlicher,
das herze Jesulein, das herze Jesulein.[358]

Mit *das herze* ist *das süsse* und *das entzückende* Kind gemeint, noch ein Ausdruck der Zärtlichkeit. Die reformatorische Frömmigkeit ist von einer tief persönlichen Jesus-Beziehung geprägt.

2:5 Die Hochzeit des Himmelskönigs – Philip Nicolai

Mit Philipp Nicolai (1556-1608) befinden wir uns in der zweiten Generation der Reformation [359] Wie Johann Arndt – der Altvater des Pietismus – war Philipp Nicolai Pfarrersohn, und eben wie Arndt wurde er von seiner kalvinistischen Obrigkeit von Amt und Heimat vertrieben. Wie Arndt war er bei der Pestseuche 1598 nicht nur unermüdlich seelsorgerlich wirksam, die Notlage trieb ihn auch zur schriftstellerischen Wirksamkeit, um den Betroffenen beizustehen. Auch war er wie Arndt von Augustin und Bernhard tief geprägt. Sie waren gewiss nicht die einzigen, die in der pastoralen Krise ihrer Generation eine Seelenführung bei den mittelalterlichen Mystikern und Augustin fanden.

In Nicolais Epiphaniaslied[360] wird die Hochzeit des Himmelskönigs in Anlehnung an Ps. 45 geschildert:

Wie schön leuchtet der Morgenstern,

---

355 EKG 21, 4.
356 Joh. 1, 16.
357 WA 2, 243, 1.
358 EKG 21, V. 5.
359 Vgl. Lindström Martin: *Philipp Nicolais kristendomstolkning*, Lund 1937.
360 EKG 48, KL 60.

voll Gnad und Wahrheit von dem Herrn,
die süsse Wurzel Jesse!
Du Sohn Davids aus Jakobs Stamm,
mein König und mein Bräutigam,
hast mir mein Herz besessen…[361]

Man vergleiche mit dem Psalm: „Mein Herz dichtet ein neues Lied, ich will singen von einem König… Man führt sie in den gestickten Kleidern zum König… man führt sie mit Freuden und Wonne…“[362] Der König und der Bräutigam ist Christus, die Braut ist die Seele. Es ist hier zu überlegen, ob es ursprünglich ein Epiphaniaslied ist. Es gibt Ausdrücke, die eher andeuten dass es hier von einem Lied zur Todesbereitung geht:

Eia, eia, himmlisch Leben
wird er geben
mir dort oben,
ewig soll mein Herz ihn loben.[363]

Wenn nun das Lied als Todesbereitung gesungen wird, erhält seine Sprache ein neues Licht. Hier klingt nicht nur Psalm 45 mit, sondern auch der eschatologische Ton der Offenbarung des Johannes: „Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!“[364] Die Kirche – und damit auch die einzelne Seele – wird in dieser Sprache als weiblich verstanden. Sie ist die Braut, Christus der Bräutigam. Philipp Nicolai gestaltet ihre Vermählung:

Nimm mich
Freundlich
in dein Arme,
Herr, erbarme
dich in Gnaden;
auf dein Wort komm ich geladen.[365]

Diese Sprache, die die Beziehung Christi zu seiner Kirche und seiner auserwählten Seelen beschreibt, steht in einer langen Überlieferung der christlichen Frömmigkeit. Nachdem S:t Paulus die christliche Ehe erwogen hat, schreibt er: „Das Geheimnis ist gross; ich sage aber von Christo und der Gemeinde.“[366] Wir finden dieselbe Sprache bei Augustin[367], wie auch bei Luther[368]. Christus – der König und Bräutigam[369] – ist für Philipp Nicolai Gott und Mensch,

---

361 V. 1.
362 Ps. 45, 2, 15, 16.”
363 EKG 48, 5. Vgl. Liedgren Emil: *Svensk psalm och visa*, Uppsala 1926, S. 190.
364 Offenb. 22, 17.
365 EKG 48, 5.
366 Eph. 5, 32.
367 Sermo 126, 6; 138, 7, 9; Haystrup Helge: *Augustin-studier XI*, København 1999, S. 151. In Psalmos 120, 13.
368 WA 40, 1, 268, 1. Oberman Heiko A.: *Simul Gemitus et raptus* S. 34, N. 59; Brecht Martin: *Sein Weg* S. 142; Vogelsang: *Unio* S. 66; WA 40, 3, 739, 13- 14 (1544); Iserloh: *Luther und die Mystik* S. 70, 68. Hoffman: *Luther and the Mystics* S. 254.
369 EKG 48, 1.

„wahr Gott und Marien Sohn.“[370] Christus ist die ewige Güte, „mein trautes Gut“.[371] Hier verbindet sich die Sprache der Brautmystik mit einem Begriff der Philosophie: das höchste Gut. Christus ist zugleich das „Jesulein“[372] und der kosmische Allherrscher, A und O, „der Anfang und das Ende“.[373] Und die Braut? Sie ist in der Überlieferung von S:t Paulus her zunächst die Kirche, dann aber auch die einzelne gläubige Seele als Glied der Kirche.

2:6 Das Röslein das ich meine – ein Volkslied

Aus dem 16. Jahrhundert stammt das Volkslied *Es ist ein Ros entsprungen.*[374] Es ist in Trier 1587 bekannt, dann im Gesangbuch *Catholische Kirchengesänge* 1599 gedruckt. Vers 3 ist von Friedrich Layriz (1831) hinzugefügt. Die biblische Thematik ist aus Jesaja 11: „Und es wird eine Rose aufgehen von dem Stamm Isais…“.

Wie zu erwarten, wird auch hier die bleibende Jungfrauschaft Marias – *semper virgo* – beschrieben; sie ist „Marie, die reine Magd“.[375] Im katholischen Urtext tritt die Jungfräulichkeit Marias noch deutlicher hervor:

Das Röslein das ich meine,
davon Jesaja sagt
ist Maria die feine
die uns das Blümlein bracht.
Aus Gottes ewgen Rat
hat sie ein Kind geboren
und blieb ein reine Magd.

Die bleibende Jungfräulichkeit Marias gehört indessen auch zum Bekenntnis der Reformatoren. In den Schmalkaldischen Artikeln bekennen sie sich zu *semper virgo*[376] – dass Maria immer Jungfrau blieb. Die Konkordienformel bestätigte *semper virgo* : „…virgo mansit…“[377]

Das *semper virgo* bereitete den Reformatoren und ihren Nachfolgern keine Schwierigkeiten. In Nordestland gab es seit sehr langer Zeit schwedische Gemeinden und seit 1561 auch schwedische Verwaltung. Deshalb gehört auch das schwedische Kirchenlied zum geistlichen Vermächtnis Estlands. Der schwedische Reformator Laurentius Petri schrieb für das Kirchengesangbuch 1530[378] das Lied *Var glad du helga kristenhet* – Sei froh, du heilige Christenheit. Hier heisst es:

Maria Moder skäär och reen
Födde en son för utan meen.

---

370 EKG 48, 2.
371 EKG 48, 4.
372 EKG 48, 6
373 EKG 48, 7.
374 EKG 23, KL 38.
375 EKG 23, 2.
376 BEK S. 414.
377 BEK S. 1024, 40. Frank-Georg Gozdek: Gegrüsset seiest du Maria, heilige Mutter Gottes. Brüdern Rundbrief 2/2010.
378 Liedgren *Svensk psalm* a. A. S. 83.

Ingen hafwer hördt eller tänckt
At jungfrw födde oförkränkt.[379]

Mit dem Doppelausdruck *skäär och reen* – lauter und rein – wird die Sündenfreiheit Marias angegeben. Die sündenfreie Jungfrau hat auch unversehrt geboren – *jungfrw födde oförkränckt.*

Es gab seit 1570 auch eine dänische Gegenwart in Estland. Ösel befand sich bis 1645 unter dänischer Verwaltung. Wie wurde die Mariologie als Voraussetzung der Inkarnation in den dänischen Gemeinden besungen? In dem Gesangbuch von 1533 wird Maria als „then rene jomffru"[380] – die reine Jungfrau - , als „ren og hellig" – rein und heilig[381] - dargestellt. Sie ist „den adle moder" – die edle Mutter -„klar og sand" – eig. lichtdurchstrahlt (vgl. Klarheit) und wahr.[382] 1569 wurde das Kirchegesangbuch von Hans Thomissøns herausgegeben. Hier heisst es:

Denne underlige ting skeer
Jomfruen fructsommelig er
Oc føder os Emanuel
Al Verdens Frelsermand
Det sagdis oc af Gabriel
At ved den hellig Aand
Hun stedz uden meen
Bleff en Jomfru reen.[383]

Die letzten drei Zeilen unterstreichen dass Maria durch den heiligen Geist unversehrt blieb, eine reine Jungfrau.

Die Worte des Liedes *Es ist ein Ros entsprungen* von der reinen Magd Maria sind in völligem Einklang mit der Theologie der Reformation. Für sie ist die Sündenfreiheit Marias eine Voraussetzung für die Sündenfreiheit von Christi menschlicher Natur. Diese Vorstellung ist gar nicht als eine
nur dogmatische Aussage anzusehen. Mit Recht sagt Peter Brunner von dem evangelischen Kirchenlied: „Evangeliumskunde, Bericht von Gottes Wohltaten in Christo wird preisend kundgemacht von denen die diese Kunde selbst frohgemacht hat."[384]

2: 7 Das Kommen des Königs – Georg Weissel

Georg Weissel gehört zu der Generation, die den dreissigjährigen Krieg (1618-1648) erlebte. Sein Adventslied[385] mahnt die Kirche zum Empfang des Christus Königs:

Macht hoch die Tür, die Tor macht weit!
Es kommt der Herr der Herrlichkeit,

---

379 En wanligh PsalmBook, Göteborg 1650, S. 112.
380 Malmø-Salmebogen, Malmø 1533 – Faksimil Malmö 1967, S. X r.
381 A.A. S. XIII v.
382 A.A. S. IX v,
383 S. 16 v.
384 Brunner *Pro ecclesia* S. 377.
385 EKG 6, KL 10.

ein König aller Königreich,
ein Heiland aller Welt zugleich…[386]

Was einst in Jerusalem geschehen ist, soll jetzt in der Adventliturgie vergegenwärtigt werden. Was in der Liturgie gegenwärtig ist, soll aber auch in den Herzen der Gläubigen verwirklicht werden. Georg Weissel betet:

Komm, o mein Heiland Jesu Christ,
meins Herzens Tür dir offen ist…[387]

In dieser Individualisierung können wir den Einfluss des Pietismus spüren. Johann Arndt hatte 1597 seine erste Neuausgabe der *Theologia Deutsch* mit einem schwerwiegenden Vorwort veröffentlicht. Weissels Lied wurde 1603 geschrieben.

2: 9 Der zweigestammte Christus – Heinrich Held

Von Kindheit bis zur Reife ist Heinrich Helds Leben (1620-1659) vom dreissigjährigen Krieg geprägt. Acht Jahre alt wurde er vor der Gegenreformation Flüchtling. Nach dem Studium wirkte er als Rechtsanwalt.

Jesus ist in seinem Adventslied[388] „der Jungfrau Sohn, der wohl zweigestammte Held", d.h. wahrer Gott und wahrer Mensch. Hier wird Christus als Held verstanden, was in der christlichen Dichtung mit der christologischen Deutung von Ps. 19, 6 zusammenhängt: „Und dieselbe[389] geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und freut sich, wie ein Held, zu laufen den Weg."

Was einst beim Einzug Jesu in Jerusalem geschehen ist, soll jetzt vergegenwärtigt werden, und zwar im Einzelnen. Die Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte ist zugleich eine Individualisierung und Zueignung:

Sei willkommen, o mein Heil!
Dir Hosianna, o mein Teil!
Richte du auch eine Bahn
dir in meinem Herzen an.[390]

Der Christ bereitet sich, Christus als Ehrenkönig[391] und Lebensfürst[392] zu empfangen – so hat Heinrich Held den Advent erlebt.

2: 8 Gott wird Mensch – Paul Gerhardt

---

386 EKG 6, 1.
387 EKG 6, 5.
388 EKG 11, KL 12.
389 D.h. die Sonne.
390 EKG 11, 4.
391 EKG 11, 5.
392 EKG 11, 7.

Wir begegnen in Paul Gerhardt (1607-1676) den grössten aller evangelischen Liederdichter auf deutschem Boden. Als Student in Wittenberg erlebte er, wie das schwedische Heer zum Sieg am 17 September 1631 Breitenfeld bezog. Ein Jahr danach wurde der gefallene Schwedenkönig durch die Strassen Wittenbergs getragen. Die religiösen Spannungen Deutschlands wurden jedoch nicht mit dem Westfalischen Friedensvertrag gelöst, was auch Paul Gerhardt erlebte. Wie einst Johann Arndt und Philipp Nicolai wurde auch Paul Gerhardt von seiner kalvinistischen Obrigkeit wegen seiner Bekenntnistreue amtsenthoben.

Das Wirken seiner Frömmigkeit konnte aber von keiner administrativen Unterdrückung gehindert werden. Auch in *Kiriku laul* finden wir seine Kirchenlieder. Ein Adventslied[393] stammt von Gerhardt. Hier redet Gerhardt von Christus als „aller Welt Verlangen…meiner Seelen Zier"[394]. Der Dichter wendet sich an das Gottesvolk und beschreibt Christus, „voller Lieb und Lust"[395], als Tröster, Siegesfürst und endgültigen Richter. Eben wie er in 1631 Gustav Adolf erlebt hatte, beschreibt er nun Christus. Wie versteht nun Gerhardt den himmlischen Siegesfürsten? Um Gerhardt näher zu kommen, werden wir auch Lieder, die in *Kiriku laul* nicht aufgenommen sind, betrachten. Wir erinnern uns dabei, dass Ambrosius in *Veni Redemptor gentium* ein uns schon bekanntes Bild aus Ps. 19, 6 weiterentwickelt hat. Der Psalmist sagt: „Und dieselbe[396] geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und freut sich wie ein Held zu laufen den Weg." Ambrosius singt von Christus:

Procedit e thalamo suo,
Pudoris aulo regio

„Er geht aus seiner Kammer/ Aus dem königlichen Hof der Jungfräulichkeit" – d.h. aus dem Mutterschoss Marias. Gerhardt hat dieses Verständnis von Ps. 19, 6 aufgenommen:

Heute geht aus seinem Kammer
Gottes Held
der die Welt
reisst aus allem Jammer….[397]

Dieser Held ist der menschgewordene Gott:

Gott wird Mensch, dir Mensch, zugute,
Gottes Kind,
das verbindt
sich mit unserm Blute.[398]

Mit „Blut" ist das allgemein Menschliche gemeint, d.h. die menschliche Natur oder das Wesen des Menschseins. Dass es so etwas wie ein menschliches Wesen oder Natur gibt, ist schon bei S. Johannes vorausgesetzt: „Und das Wort ward Fleisch…"[399] Paul Gerhardt

---

393 EKG 10, KL 3.
394 V 1.
395 V. 7.
396 D.h. die Sonne.
397 EKG 27, 2.
398 EKG 27, 2.
399 Joh. 1, 14.

besingt wie dem Sohn die Macht und die Ehre des Vaters gegeben ist, „unserm Leid zu wehren“[400]. Das Erlösungswerk fängt schon in der Krippe an:

Er nimmt auf sich, was auf Erden
wir getan,
gibt sich dran,
unser Lamm zu werden.[401]

Gerhardt redet das Gottesvolk an:

Liebt den, der vor Liebe brennet,
schaut den Stern,
der euch gern
Licht und Labsal[402] gönnet.[403]

Paul Gerhardt bleibt in Anbetung vor der Krippe stehen. Er bedenkt wie er von dem Jesuskind erkoren, ja, geschaffen ist:

Eh ich durch deine Hand gemacht,
da hast du schon bei dir bedacht,
wie du mein wolltest werden.[404]

Wir spüren auch hier, wie die Theologie des göttlichen Worts von Joh. 1, 3 die dichterischen Gedanken geprägt hat: „Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht…“ Paul Gerhardts ständiger Schwerpunkt in der Auslegung dieser Wirklichkeit ist das *für uns* und *für mich.*, die Zueignung der Menschwerdung Gottes:

Ich bin rein um deinetwillen:
Du gibst gnug
Ehr und Schmuck,
mich darein zu hüllen.
Ich will dich ins Herze schliessen,
o mein Ruhm!
Edle Blum,
lass dich recht geniessen.[405]

Wie ein Orgelpunkt klingt dieser Ton immer mit, oft so stark, dass er das Dogma der Inkarnation übertönt. Paul Gerhard ist ein Dichter des Frühpietismus, und mit allem Pietismus teilt er die Schwäche, dass die *Aneignung* der Wahrheit manchmal stärker als die Wahrheit

---

400 EKG 27, 3.
401 EKG 27, 3.
402 Erquickung.
403 EKG 27, 6.
404 EKG 28, 2.
405 EKG 27, 11.

selbst hervorgehoben wird. Das Subjektive überschattet das Objektive, was in dem schlimmsten Fall zu einem Verlust der objektiven Wahrheit führen kann.

2: 10 O schöne Weihnachtssonne – Kaspar-Friedrich Nachtenhöfer

Auch Kaspar Friedrich Nachtenhöfer gehört der Zeit des dreissigjährigen Krieges und des Frühpietismus an. In seinem Weihnachtslied[406] ist Jesus das Licht, das die Nacht erleuchtet. Nachtenhöfer betet:

Drum, Jesus, schöne Weihnachtssonne,
bestrahle mich mit deiner Gunst;
dein Licht sei meine Weihnachtswonne
und lehre mich die Weihnachtskunst,
wie ich im Lichte wandeln soll
und sei des Weihnachtsglanzes voll.[407]

Wir sehen wieder, wie die Aneignung der Inkarnation, die Hauptsache wird, die Inkarnierung des Inkarnierten.

2: 11 Im Glauben an das Wort – Michael Müller

Mit Michael Müller (1673-1704) haben wir die Schrecken des dreissigjährigen Krieges hinter uns gelassen. Als Student bei August Herman Francke in Halle wurde Michael Müller ein Vertreter der grossen Zeit des Pietismus. In seiner Epiphaniashymne[408] ist alles auf die Aneignung der Erlösung in Christus angelegt, der uns hier als Held[409] - vgl. Ps. 19, 6 – und Kind[410] zugleich begegnet. Wir finden auch hier eine Zärtlichkeit, die uns an die reformatorische Spiritualität erinnert; Christus ist das „Jesulein".[411] Bedeutsam sind die Worte:

Halt dich im Glauben an das Wort,
das fest ist und gewiss;
das führet dich zum Lichte fort
aus aller Finsternis.[412]

Die Pietisten waren – und sind – Bibelchristen. Dies Verhältnis ist eine dem Subjektivismus entgegenwirkende Kraft. Die Bibel ist zugleich für sie ein Gnadenmittel, die die Gnade und

---

406 EKG 32, KL 34.
407 EKG 32, 5.
408 EKG 52, KL 53.
409 EKG 52, 1.
410 EKG 52, 2.
411 EKG 52, 8.
412 EKG 52, 4.

die Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue durch den Heiligen Geist vermittelt. Das Wort Gottes „führet dich zum Lichte…“[413]

2: 12 Gott wird ein Kind – Gerhard Tersteegen

Der Pietismus ist eine interkonfessionelle Bewegung. Es gibt in den Kirchen der augsburgischen Konfession einen Pietismus, ebenso wie in den calvinistischen und in der Römisch-katolischen Kirche. John Bunyan und St François de Sales sind in ihrem Zusammenhang Pietisten, ebenso wie Paul Gerhardt in seinem. Obwohl sie in ihrer eigenen Konfession orthodox sind, haben die verschiedenen Zweige des Pietismus gemeinsame Züge: geistliche Vertiefung, Verinnerlichung, sittliche Erneuerung, individuelle Aneignung des Glaubensgutes, Weltfremdheit und christlichen Aktivismus, Offenheit für das geistliche Erbe der mittelalterlichen Mystik und den Augustinismus.

Zu dieser Bewegung gehört auch Gerhard Tersteegen (1697-1769). Er war als Seidenbandweber berufstätig und übte durch Briefe und Andachtsstunden auch Seelsorge aus. In dem EKG sind 12 von seinen Liedern enthalten.

Tersteegens Weihnachtslied[414], „Jauchzet, ihr Himmel“ besteht aus zwei Teilen: 1. Die Engel werden zum Jubel aufgerufen (V. 1- 4). 2. Der menschgewordene Gottessohn wird angerufen. Das theologische Nachdenken Tersteegens über die Inkarnation ist in den Versen 3-4 besonders erhellend:

Sehet dies Wunder,
wie tief sich der Höchste hier beuget,
sehet die Liebe, die endlich als Liebe sich zeiget,
Gott wird ein Kind,
träget und hebet die Sünd:
alles anbetet und schweiget.[415]

Tersteegens Blick ist hier nicht auf Gottes Vereinigung mit der menschlichen Natur gerichtet; er sieht vor sich das Menschenkind in der Krippe. Der Umfang des Weihnachtswunders tritt aber im folgenden Vers hervor:

Gott ist im Fleische;
wer kann dies Geheimnis verstehen…[416]

Mit *Fleisch* ist eben wie mit *Blut* das gemeinsam Menschliche, das menschliche Wesen und die menschliche Natur gemeint, eben wie in Joh. 1, 14: „Und das Wort ward Fleisch…“

Tersteegen redet die Völkerwelt – „ihr Enden der Erden“[417] – an:

Gehet hinein
eins mit dem Kinde zu sein

---

413 EKG 52, 4.
414 EKG 33, KL 18.
415 EKG 33, 3.
416 EKG 33, 4.
417 EKG 33, 2.

die ihr zum Vater wollt gehen.[418]

Für den Pietismus gehört die *unio mystica* – das Einswerden mit Gott – nicht nur den ausgewählten Glaubenshelden, sondern allen Christen. Jeder Christ ist gerufen „eins mit dem Kinde zu sein".

Im pietistischen Geist endet Tersteegen mit einem Gebet um die Aneignung des Glaubensguts, d.h. die Menschwerdung Gottes. Diese Aneignung ist eben die *unio mystica*, die die Geburt Gottes in der Seele ist. Hier redet auch er Christus an mit der Zärtlichkeit der evangelischen Frömmigkeit:

Süsser Immanuel,
wird auch in mir nun geboren.
Komm doch, mein Heiland,
denn ohne dich bin ich verloren!
Wohne in mir,
mache ganz eins mich mit dir,
der du mich liebend erkoren.[419]

Die *unio mystica* ist die Einwohnung Christi in der Seele, ein völliges Einswerden mit ihm: „mache ganz eins mich mit dir". Hier ist für die Pietisten die Quelle der Lebenserneuerung.

2: 13 Eine neue Stimme – Charles Wesley

Die politischen Umwälzungen des Abendlandes haben den deutschen Einfluss in den Nachbarländern geschwächt. Auch hat die deutsche evangelische Christenheit seit dem Durchbruch der liberalen Theologie Liederdichter wie in der Reformation und dem Pietismus nicht geboren. Die neuen geistlichen und politischen Verhältnisse des 20. Jahrhunderts haben deshalb im Ostseeraum eine stärkere Einwirkung der anglosachsischen Christenheit mit sich gebracht. Das wird auch im *Kiriku laul* deutlich, wo Charles Wesleys Weihnachtshymne „Hark the herald angels sing" eingeführt ist.

Eben wie Gerhardt und Tersteegen gehört Charles Wesley (1707-1788) dem Pietismus an, und zwar dem Zweig, der später als Methodismus bekannt wurde. Er wurzelt in den spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Die von dem tschechischen Reformator Johan Hus (1372-1415) stammenden Gemeinden hatten bis zum 18. Jahrhundert in ihrer Heimat weitergelebt. Angesichts der neuen Verfolgungen durch die Habsburger wurden sie zum Landgut Graf von Zinsendorfs im Jahre 1722 eingeladen. Hier entwickelten sie eine von dem Pietismus beeinflusste, stark aktive Spiritualität. Ihre Boten fuhren weit herum und kamen schon 1738 nach England, wo sie als *Moravian Brothers* bekannt wurden. In ihrem Kreis erlebte Charles Wesley 1738 einen geistlichen Durchbruch. Er wurde der höchst begabte und wirksamste Hymnendichter der englischen Sprachwelt. 5.500 Lieder sind von ihm gedichtet, darunter „Hark, the herald angels sing", das in *Kiriku laul* vorhanden ist.[420] Das poetische Schaffen war von den Herrnhutern – so wurden sie in Mitteuropa genannt – ermutigt. Auch in

---

418 EKG 33, 4.
419 EKG 33, 7.
420 KL 18.

Estland waren sie tätig, und durch sie entstand ein völkisches Liederdichten, das die Voraussetzung für die gegenwärtige estnische Belletristik bildet.

Es war die Gabe der Pietisten, das geistliche Gefühlsleben zu verstehen und zu fördern. Diese Förderung erreichte auch bei ihnen einen Höhepunkt. Aus diesem Gesichtspunkt soll der erste Vers von Wesleys Weihnachtshymne verstanden werden. Die Gottesdienstgemeinde wird dichterisch bei den Hirten von Bethlehem amwesend:

Hark, the herald angels sing:
Glory to the newborn king…[421]

Diese ersten Worte drücken einen für alle Liturgie gemeinsamen Grundzug aus: die Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Gott ist nicht nur in Bethlehem vor 2000 Jahren geboren, sondern auch hier und jetzt. Es ist ein Präsens:

Universal Nature say
Christ, the Lord, is born today![422]

Schon im Lobgesang der Engel hört Wesley das christologische Dogma: „God and sinners reconciled." Noch ausführlicher wird seine Erwägung im folgenden Vers:

Christ, by highest heaven adored,
Christ, the everlasting Lord…[423]

Das in der Krippe von den Engeln angebetete Kind ist auch der vorinkarnatorische, ewige Gottessohn. Sein Dasein als wahrer Gott ist die Voraussetzung seiner Menschwerdung:

Late in time behold him come,
Offspring of a Virgin's womb.
Veiled in flesh the Godhead see,
Hail the incarnate Deity,
Pleased as man with man to dwell
Jesus, our Emmanuel![424]

Was Wesley mit den Worten *veiled in flesh* beschreibt, haben wir bereits bei Luther gefunden – der Gottessohn als Mensch verkleidet:

… in unser armes Fleisch und Blut
verkleidet sich das ewig Gut…[425]

---

421 The New English Hymnal, London 1992 (NEH) 26, 1.
422 NEH 26, 1.
423 NEH 26, 2.
424 NEH 26, 2.
425 EKG 15, 2.

Von der Anbetung des Christuskindes leitet nun Wesley die Gottesdienstgemeinde zur Anrufung. Christus wird als das Verlangen der Völker, als der Samen Evas, als der Zweite Adam angerufen:

Bruise in us the Serpent's head!
Adam's likeness, Lord efface:
Stamp thy image in its place….[426]

Für das Verständnis des Gebets ist 1 Mos. 1, 27 und 1 Mos. 3, 15 die Voraussetzung. An der ersten Stelle heisst es: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn…"[427] Luthers Übersetzung folgt der Vulgata: „Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum…" Die Väter der Septuaginta haben es anders verstanden: κατεικονάθεουἐποιεσεναυτον. – durch Gottes Bild schuf er ihn. Die Septuaginta gibt damit ein näheres Verständnis des hebraischen בצלם – durch (das) Bild. Ein Wiederhall dieses Worts ist in Joh, 1: 4 zu spüren, wo es vom göttlichen Wort – der ewige Gottessohn - gesagt wird: „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht…" Wesley's Worte setzen voraus, dass die in der Schöpfung gegebene Christusprägung von einer Adamsprägung ersetzt ist. Eben deshalb ruft er Christus an, sein Bild im Menschen aufs Neue zu prägen. Diese Vorstellung von der zerstörten Christusprägung erhellt die Worte von dem Haupt der Schlange: „Bruise in us the Serpent's head!" Der biblische Hintergrund ist 1 Mos. 3, 15, wo Gott nach dem Sündenfall zur Schlange sagt: „Und ich will Feindschaft setzten zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Derselbe soll dir den Kopf zertreten und du wirst ihn in die Ferse stechen." Die Schlange – die Gestalt des Teufels – ist bei Wesley nicht mehr ausserhalb sondern innerhalb des Menschen: „in us". Die Vorstellung der zerstörten Christusprägung und der Gegenwart des Teufels im Menschen sind beide Ausdrücke des tiefen Sündenbewusstseins des Pietismus, die hier dichterisch zur Einseitigkeit getrieben ist. Diese Einseitigkeit verleiht aber dem Werk Christi eine noch höhere Würde:

Stamp thy image in its place…

Mit diesen Worten erhält auch das grosse Anliegen des Pietismus, die Lebensverwandlung, einen tiefsinnigen Ausdruck.

2: 13 Stimmung und Stille – Joseph Mohr

Wir haben uns bisher in der Weihnachtsspiritualität von Ambrosius im 4. Jahrhundert bis zum Pietismus im 18 Jahrhundert bewegt. Der zweite Teil des 18. Jahrhunderts bedeutete im Abendland eine Zurückdrängung des christlichen Glaubens durch den Rationalismus des Zeitgeists. Diese Entwicklung endete in der Französischen Revolution und fand in dem napoleonischen Despotismus ihr Ziel, die auch die politische Unterdrückung Deutschlands mit sich brachte. Die Befreiung Deutschlands wurde politisch als eine *Erhebung* und geistlich

---

426 NEH 26, 3.

427 King James Version: "So God created man in his in his own image, in the image of God he created him…"

als eine *Erweckung* erlebt. Diese Bewegungen entfalteten sich kulturell gesehen in der Romantik.

Damit sind wir zu *Stille Nacht* gekommen. Das Lied wurde 1816 auf Latein von dem katholischen Priester Joseph Mohr gedichtet und einige Jahre später ins Deutsche übersetzt.

In dem ersten Vers spüren wir das Naturgefühl und die Empfindsamkeit der Romantik:

Stille Nacht, heilige Nacht!
Alles schläft, einsam wacht
nur das traute, hochheilige Paar.
Holder Knabe im lockigen Haar,
schlaf in himmlischer Ruh,
schlaf in himmlischer Ruh.[428]

Mit der Gabe der Phantasie steht der Dichter vor dem Kind:

Gottes Sohn, o wie lacht
Lieb aus deinem göttlichen Mund,
da uns schlägt die rettende Stund,
Christ in deiner Geburt,
Christ in deiner Geburt.[429]

Das christologische Dogma ist da: Das Kind der Krippe ist Gottes Sohn, geboren auf Erden, der endgültige Retter[430] der Menschheit - ein Dogma in Phantasie, Stimmung und Stille eingehüllt. Wir haben schon in dem reformatorischen Lied das liebe, zarte und feine Jesulein gesehen und fanden da Ausdrücke seiner vollkommenen, von der Sünde unbefleckten menschlichen Natur. Den lachenden Knaben mit lockigem Haar sind wir erst bei Mohr begegnet, jedoch ist sachlich hier nichts Neues vorhanden, nur dass neue sprachliche Mittel gebraucht werden, um die Heilsgeschichte zu vergegenwärtigen.

3. Erwägungen

Wo der gesamte Liederschatz gesungen wird, erhält die Gottesdienstgemeinde einen tiefen Blick für die Menschwerdung Gottes in Christus. Die junge Kirche – hier von Ambrosius vertreten – das Mittelalter und die Reformation haben in ihrer Anbetung tiefsinnig über die Inkarnation nachgedacht. Der Pietismus hat sich bestrebt, sich die Menschwerdung Gottes anzueignen. Ihr reiches Gefühlsleben steigert sich mitunter bis zur Sentimentalität, und obschon sie das ganze Glaubensgut immer umfassten, war das theologische Nachdenken über die Inkarnation nur stellenweise vorhanden. Die auffallende Gegenwart des Pietismus in dem evangelischen Kirchengesangschatz bezeugt seine geistliche Fruchtbarkeit. Ohne die Dichtung ihrer Vorgänger findet aber die volle christliche Wahrheit nur spärlich tiefe Ausdrücke.

Geistliche Lieder und Hymnen können nur ausnahmsweise bestellt werden. Kirchliche Gremien und Ausschüsse dichten nicht. Das kirchliche Lied muss geboren werden, und zwar

---

428 EKG 406, 1; KL 32.
429 EKG 406, 3.
430 EKG 406, 2.

von dem glühenden Glauben, der dichterischen Gabe und dem theologischen Scharfsinn. Wie bei aller Geburt gehört Schmerz und Jubel dazu. Dass mit solchen Liedern die Menschwerdung Gottes auch im Marienland aufs Neue gepriesen werden möge, sollte das Gebet von uns allen sein.

GEWISSEN UND VOLK BEI JAAN KROSS[431]

Es war die Ehre und das Beschwernis der mittelalterlichen Dichter, daß sie die Wirklichkeit prinzipiell auffaßten. Sie erkannten die Prinzipien des zeitlichen Daseins, das Gute und das Böse. Ihre Dichtung ist ein Gesang vom Kampf zwischen dem Bösen und dem Guten. Aber eben indem ihr Werk die Grundvoraussetzungen des menschlichen Lebens darstellt, verblaßt das Bild des konkreten, geschichtlichen Menschen zwischen dem Guten und dem Bösen, der Mensch, in welchem Gutes und Böses sogar miteinander vermischt sind. Ein Ergebnis der Renaissance war, das Bild des konkreten Menschen darzustellen, wie wir ihm bei Shakespeare begegnen. Während das Barock die formelle Schönheit und den Aufbau dér Dichtung zu seinem Höhepunkt erhoben hat, hat uns die Aufklärung eine ganz neue Gattung gegeben, den Roman, der neue Wege für das hervorquellende dichterische Schaffen geöffnet hat. Diese Gattung hat in der Romantik ihre Reife gewonnen mit Dichtern wie Honoré de Balzac und Fjodor Dostojewski. Die Romantik hat uns gelehrt, daß die eigentliche Hauptgestalt des großen Romans nicht eine Person ist, sondern eine Epoche, die sich in dem Leben der dargestellten Personen widerspiegelt. Sie hat uns auch gelehrt, das Volk als eine Kollektivperson zu erfahren, nicht mehr als einen zufälligen Haufen, der an einem Ort zufällig versammelt ist, sondern als eine lebendige Gemeinschaft, die in einem Land, mit einer Sprache und mit Jahrhunderten von gemeinsamen Erfahrungen zu einer Kollektivperson zusammengewachsen ist und daß das Leben dieser Gemeinschaft die Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben des einzelnen ist.

Diese Überlieferung bildet den Hintergrund und den Boden für die Dichtung von Jaan Kross. Er tritt nun, in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrtausends, im Abendland hervor als ein großer Dichter der klassischen Überlieferungen. Bei ihm haben sich die Leistungen vergangener dichterischer Epochen durch die ungeheuren erschütternden Erfahrungen seines Volkes zu einem bisher ungekannten Höhepunkt vereint. Es ist die Dichtung des Machtlosen, der in der Geschichte seines Volkes kaum etwas anderes erkennt als ein nicht endendes Treiben von Eroberern, Machthabern und Aussaugern. Kurz sind die Augenblicke, då sein Volk sein eigenes Leben führen konnte. Für die Anderen, die immer Übermächtigen, ist sein Land nichts anderes als Zweck. Mag sein, daß die Ordensritter die abendländische Kultur nach Estland gebracht haben, mag sein, daß die schwedischen Könige Gerechtigkeit und Bildung gefördert habe -jedoch ist im Grunde das estnische Volk immer der große, ungekannte Haufen der "Grauen" geblieben. Und die einzige Möglichkeit, sich aus den Reihen der Machtlosen zu erheben, ist, mit den Machthabern eins zu werden. So ist es für Professor von Martens, für Jakob Mättik, den Aufzeichner des Schicksals des Verrückten des Zaren. Dies ist auch die Wirklichkeit für Balthasar Rüssow. Allen ist auch gemeinsam, daß die Bildung ihr einziger Weg ist. Wer mit den Palästiniern gelebt hat, der versteht die Worte des alten estnischen Kaufmanns Kimmelpenning an den jungen Balthasar: "Lerne! Lerne wie ein Rammbock!" Die Bildung, das ist die einzige geöffnete Tür für die Machtlosen aus dem untersten Stockwerk der Gesellschaft. Aber die Bildung ist zugleich eine Tragödie und eine Versuchung. Mehr als ein vertrauter Diener der Mächtigen wird Professor von Martens nie, und wenngleich er sich einzureden versucht, daß er "im Innersten unbeteiligt" sei, so trägt er doch Verantwortung. Er dient die Macht. Wohl verdient er auch dabei. Er wird aus Armut zu Wohlstand erhoben, vom Elend zur Kultur. Aber er hat auch das Wesentliche seiner Identität

---

431 Ansprache beim Jaan Kross-Symposium in Loccum 1989 und Tallinn 1990.

dabei verloren: die Zugehörigkeit zum eigenen Volk, die gemeinsame Geschichte und sogar die Sprache. Der Gebildete wird der Heimatlose, der zwischen Volk und Macht Hängende. Wie ein Widerklang des hoffnungslosen Kampfes der Waldbrüder tritt die Schilderung des Bauernkrieges in Balthasar Rüssows Chronik hervor. Der Student Balthasar begegnet den Aufständischen auf seiner Fahrt von Narva nach Reval, er, der sein Volk bereits halb verlassen hatte. Die Begegnung zwischen dem jungen Studenten und seinem Onkel, der sich dem Aufstand angeschlossen hat, gestaltet sich zu einer Forderung, auf die es nur eine Antwort gibt: "Er schaute ihm in die Augen, doch ganz und går nicht so wie einst vor Jahren, als er sich nicht zu sagen getraut hatte, wie froh er wäre, wenn Balthasar mit ihm aufs Gut käme. Er sagte: 'Und ich hab mich schon gefreut und gedacht, du bist nach Reval gekommen und von dort aufs Land und gehst jetzt mit uns.' Ohm Jakobs stoppeliger Bart, der damals, vor drei Jahren, aufgeleuchtet hatte, als Balthasar sich erbot, ihn aufs Gut zu begleiten, blieb düster und eisengrau. Er schaute an Balthasar vorbei und fuhr fort: 'Natürlich. Was geht dich ein Bauernaufstand an?' "Was geht der Kampf der Machtlosen den an, der schon auf dem Weg zum Dienerstab der Macht war? Doch aus der anklagenden Forderung gab es kein Entrinnen. Balthasar, der Gebildete, gehört zu diesem Volk, und wenn er überhaupt ein menschenwürdiges Leben führen will, so ist die einzige Möglichkeit dafür in der Gemeinschaft mit seinem leidenden, unterdrückten Volk zu finden: "Dank seiner Gelehrtheit gehörte er zum Herrenstand. Freilich. Aber sein Blut, seine Wurzeln, seine Sprache, in der er bis jetzt dachte (und bis zum Tod denken würde), wenn es nicht um allzu weise Dinge ging, ja, die Erde, die seine Sippe an ihren Sohlen trug, die Bauerngötter (an die er natürlich nicht glaubte, gottschütz, aber wer weiß, immerhin hatte er deren Gesichte einmal in der Rinde einer alten Eiche mit eigenen Augen gesehen) – all das, ja, all das gab ihm wohl das Recht zu sagen: Bauern! Brüder!"

Es gab auf die Forderung der Aufständischen nur eine Antwort: "Ja, ich gehe mit!" Obschon alles von Anfang an ebenso hoffnungslos wie der lange einsame Kampf der Waldbrüder war. Es war die Forderung des Gewissens, wie sie später Timo von Bock, der Verrückte des Zaren, empfand, der innere Zwang, eben das zu tun, was zum Untergang führen muß. Aber es war nicht nur die Forderung des Gewissen, es war auch Stolz, Ehre und – Liebe. Denn mit den Aufständischen ist auch die Geliebte seiner Jugend, Epp. Epp, die lebenslang heimlich Geliebte, ist wie manche andere Frauengestalt in der Dichtung des Jaan Kross mehr als ein Individuum, sie steht in ihrer Kraft und Verschwiegenheit als Sinnbild des estnischen Volkes då. Denn obwohl Balthasar Rüssow seine Liebe mancher Frau geschenkt hat, ist Epp die einzige, die seine Liebe immer behält. Er bleibt ein Mann des Volkes, dem er nicht mehr wie einst zugehört, aber eben durch seine Bildung in einer neuen Weise, wie kein anderer, dienen kann. Wie ist denn einem Volk zu dienen, das immer erobert wird, einem Volk, dem bei jedem. Versuch, die Freiheit zu erobern, das grimmige Ende des Bauernaufstandes und der Waldbrüder begegnet? Was für eine Gabe gibt man der heimlich Geliebten, die immer eine von den Grauen[432] bleibt. bleibt? Man gibt der heimlich Geliebten ihre Geschichte. Allein die Geschichte begründet ihre Identität. Die Geschichte zu erobern, ist die gewaltige Möglichkeit der Machtlosen. Ohne Geschichte ist der Mensch ohne Angesicht, ohne Identität und dadurch völlig von außen beherrscht, wie die Mankurten, die gedächtnislosen Sklaven, die Tjingiz Aitmatow beschrieben hat. Wer aber seine eigene Geschichte und die Geschichte seines Volkes aufs Neue erobert, der hat eben damit eine innere Freiheit, eine "Staatsfreie

432 Deutsch-baltisches Schimpfwort für das Volk des Landes.

Zone" erobert – wie Bischof Berggrav gesagt hat -, die eine unüberwindliche Festung gegen jeden Eroberer und Verführer ist.

Balthasar Rüssow ist ein Beter. Im Gebet gibt es keinen Weg zwischen Wahrheit und Lüge. Im Gebet gibt es nicht für die falschen Antworten, aber für die unruhigen Fragen Raum: "Herr, was hast du mit diesem Land und seinen Menschen im Sinn?... Vielleicht sollte ich überhaupt nicht vorwitzig fragen, was du mit diesem Land im Sinne hast. Vielleicht nur demütig: Was führst du mit mir im Sinn?" Was hat denn Gott mit der blutigen, unheimlichen Geschichte des Menschen im Sinne? Balthasar hat es als junger Mann geahnt: "Aber vielleicht ertönt in den Tiefen des Abgrunds, inmitten von Säbelgerassel und Gestampf, von Schweißgestank, Blutgeruch und Keuchen trotz allem eine Stimme, die Wahrheit und Lüge, Gut und Böse in unserer innersten Erkenntnis auseinanderhält." Wer diese Stimme vernimmt, der ist sich der großen Verantwortung als Dichter bewußt: das Gedächtnis seines Volkes zu werden.

Diese Aufgabe gehört zu den schwersten und zugleich zu den hoffnungsvollsten. Die Dichtung, die das wahrhaftige Gedächtnis ihres Volks zu sein erstrebt, schwebt wie die Seiltänzer des Olaiturmes in Reval zwischen Himmel und Erde. Und doch geht dies Werk wie unberührt von Gefahren und Versuchungen immer weiter. Sein Geheimnis ist, daß es, wie die Seiltänzer im Öffnungskapitel von Balthasar Rüssows Chronik, den Tau des Landes getrunken hat. So verhält es sich mit dem wahren Dichter: Er schwebt nicht, wie der reine Gedanke des Cartesius, über seinem Objekt. Er ist vielmehr mit der Geschichte seines Volkes eins. Und eben diese Einsicht mit der Geschichte des Volkes verleiht dem Kunstwerk eine erstaunliche Kühnheit, sogar eine Heiterkeit. Jaan Kross hat gesagt: "Mit dem Seiltanzen ist es so, daß man leicht vergißt wie gefährlich es ist." Der wahre Dichter ist in dem Sinne uralt, daß er sich die geschichtliche Erfahrung seines Volkes völlig zugeeignet hat. Daraus erwächst die Weisheit der Dichtung. Jedoch ist der Dichter mehr als ein Historiker. Er faßt die Geschichte symbolhaft zusammen, in Gestalten und Geschehen, die jedem Volk und jeder Zeit als Spiegel seiner eigenen Erfahrungen dienen kann. Der Dichter ist sich dessen selber nicht immer bewußt. Es ist wie Jaan Kross selbst gesagt hat: "Warum sollte einer dichten, wenn er nicht mehr sagt, als er selber weiß?"

God became man – the Theology of the Incarnation from St. Augustine to the Pietism[433]

The divine revelation contains two great mysteries: The word *mystery* is derived from the greek μυστηριον. Words ending –ιον signify a mode of existence or being.[434] The first part of our word is based on the verb μυω, to close, esp. lips and eyes. The mystery is a secret, a mysterious way of being. The first great mystery of divine revelation is the Holy Trinity. The second is the incarnation of the Son of God. God became man. These two great mysteries are mysterious in that they become deeper and greater the more we understand them. They are neither like the detective story, where the mystery is always solved, nor are they unintelligible or meaningless. They are rather mysteries in the same sense as the universe, which becomes greater the more we know of it. That is why Christian reflection has not just passed by the mysteries of divine revelation but has followed the words of Christ: "Seek and you will find…"(Math. 7. 7)

There is, in fact, no Christian conception of God, but there is a *way.* The Bible speaks of the Lord's way (Ap. 18, 25) or The way of Truth (2 Pet. 2, 2). Christian knowledge, i.e. true wisdom, is never to be sought by means of learning alone, but by the way of Christian life, guided by the Word of God, led by the Holy Spirit and in communion with God's people. Martin Luther has reflected on the nature of Christian knowledge in his Table Talks, where he says: "True speculative theology, which rather should be called practical theology, means believe in Christ and do your duty in what is your personal calling … true and proper theology consists of action, doing and exercise…"[435] In this as in many other fields Martin Luther was an traditional Augustinian theologian. St. Augustine often dwelt on this theme. In one of his sermons on the Psalms he says, that God's commandments "are more perfectly understood when they are performed."[436] To elucidate his viewpoint he uses music as a comparison: "Brothers, you can understand the truth of what you sing only when you practice it."[437]

1. God in human nature – St. Augustine

We will now trace the Christian reflection some steps of its paths of meditation on the mystery of incarnation, that St. John describes thus: "And the Word became flesh and dwelt among us…" (John 1, 17). How is this to be understood? In one of his letters St. Augustine writes: "In the first place I wish you to understand, that Christian doctrine does not maintain, that God was united with the flesh, in which he was born by the virgin Mary in such a way

---

433 Luther Academy, Riga 1997, Theological Institute, Tallinn 1999 (revised).

434 Wilhelm Stählin: Mysterium – vom Geheimnis Gottes, Kassel 1970, p. 13.

435 WTR 1, 302, nr 644.

436 In Ps. CXVIII, XVII, VII. CSEP 11, 463. Erich Przywara: An Augustine Synthesis, Guildford 1977 p. 30.

437 In Ps. CXIX, 9. CSEP 11, 557. Mary T. Clark: Augustine of Hippo – Selected Writings, New York 1984, p. 210.

that he abstained from or lost the omnipotence over the world."[438] By the word *flesh* St. Augustine refers to the human nature, i.e. to what is common to all men. He wants to say, that He, who became man in the womb of the virgin Mary, is the eternal Son of God and remains so when he has united himself to that which is in the deepest sense human. The omnipotence which the Father gave to the Son remains with him, even when he was born in Bethlehem. The omnipotent God is sleeping in the manger. The Omnipotent is guest at the wedding of Cana and is nailed to the cross. St. Augustine continues: "The nature of the soul is very unlike that of the body. How much more different must be the nature of God be, He who is Creator of both soul and body? God is not said to fill the world in the same sense that water, air and even light fill space so that with a greater or lesser part of himself He fills a greater or lesser part of the world."[439] God can be totally present everywhere, and he cannot be limited to any place. He can come without leaving the place where he was, and he can depart without leaving the place where he had been.[440] There is a special reason why St. Augustine is so explicit on this point. He had as a youth been a member of the Manichean sect, a Persian community with Christian traits. Its basic view of existence was totally materialistic. Matter was all, even God. Augustine was during this period a complete materialist. He could not imagine that there was anything but matter. The conception of a spiritual reality was totally alien to him. When he became a Christian the question of the spiritual reality was one which he had continuously to work through. As he had himself struggled with materialism, he knew out of his own experience, how important it is to learn to think spiritually.

When the Son of God became man and was born in Bethlehem, this does not mean that he ceased to be in heaven. Nor is the Son of God limited to the body of Christ, although he is completely there. We deal with supralogical realities, which must be expressed with paradoxes and negations. The incarnation is a mystery.

St. Augustine continues: "It was this power[441] which made fruitful the virgin's womb, which associated Himself with a rational soul, and through it also a human body in short, the whole human nature to be elevated by its union with Him, without His being thereby lowered in any degree; not disdaining the name of humanity, while abundantly giving to it the name of divine ."[442] By *a rational soul – anima rationalis* – St. Augustine refers to that which is specifically human in man, his capacity to understand through intuition and reflection and to discern values and the spiritual reality. By *human nature* is meant all that is common to all men, that which constitutes a basic stratum in human existence and makes us men. Thus the Son of God unites himself to that which is common to all men, not just with an individual, and thereby human nature is transformed and exalted. All human life is through the incarnation united with God, since the Son of God has united himself with the nature of man in Christ Jesus.

To illustrate this fact St. Augustine makes a comparison with the body and soul of man: "For just as the soul is united to the body in one person, so as to constitute man, so God is united to man in one person so as to constitute Christ."[443] Thereby St. Augustine does not intend to say that the Son of God should be understood as the soul of the human body of

---

438 Ep. CXXXVII, II, 4. PL 33, 517., Przywara p. 48 f.
439 Ep. CXXXVII, II, 4. PL 33, 517. Przywara p.. 49.
440 Ibid.
441 I. e. the omnipotence.
442 Ep. CXXXVII, II, 8. PL 33, 519. Przywara p. 50.
443 Ep. CXXXVII, III, 11. PL 33, 520. Przywara p. 51.

Christ; his intention is to point to the fact that spirit and matter are united whenever a new man is conceived, and still there are not two men but one. Likewise human and divine natures are united in Christ to constitute one person.

When the Son of God becomes man, uniting himself with the human nature, does this not mean that God becomes a sinner, as human life after the Fall is always a life in sin? St. Augustine answers: "They[444] explain that the sun which we see scatters its rays through all dregs and filth in bodies, and preserves those rays clean and pure. If then visible clean things can be touched by visible unclean things and yet not be polluted, how much more hath the invisible and immutable Truth, having through the Spirit taken a soul, and through the Soul a Body, having, that is, assumed the whole of manhood, set that manhood free from all weakness without any contamination to itself."[445] It should be noted that St. Augustine with "manhood" refers to all that is common to man, the basic human stratum, which is ultimately God's intention when creating man. After the Fall this basic human stratum has been stained by ugly and repulsive features. When the immutable Truth, the Son of God, becomes man, he does not assume those repulsive features but restores and transforms the basic stratum of human existence into his own likeness. When men are evil and repugnant the are not themselves. There is a lack of correspondence with "human nature", which through the Incarnation of the unchangeable Truth ha been "delivered from all weakness". St. Augustine speaks of Christ as "the unchangeable Truth", which is referring to the Son of God as the *Logos* or Word, God's intention and plan.[446] The Word is God's innermost thought. In the early work *Contra Academicos* St. Augustine writes: "…God the Highest, moved by a certain compassion for the multitude, humbled and submitted the authority of the Divine Intellect even to the human body itself."[447] Whatever is in accordance with this plan, intellect or Word is true, i.e. consonant with its meaning. The meaning is what God intended when he created it. All that is intended by God is present in the Son, who is thus the ultimate Truth of all that exists. The act of creation is by the *Logos* or the Word. When we express a concept, we have it beforehand inside us. It is formed by the throat, the tongue and the lips. It leaves our lips as words, which create images in the listeners. Likewise the Father creates through the Son, who is his Word, born of the Father not as a child is born by its mother but as a word is born on our lips. This is the relation between the Father and the Son.

God remains God when the Son is incarnate as man, but man is transformed by the Incarnation. This is the focus of St. Augustine's reflections on the Incarnation. He repeatedly returns to his formulation: " He has accepted what was not his, but He remains what He was."[448] The same can be said with these words: " The Creator received the creature into Himself; the Creator was not changed into the creature, He took upon Him that which He was not, He did not loose that which He was."[449] The unchangeability of God, his *inmutabilitas*, which is his perfection and stability, is not influenced by the Incarnation, but the changeability of man – his *mutabilitas* – is transformed: "He was made sharer in our mortality, that we might also be made partakers in His divinity."[450] In one of his letters St.

---

444 I. e. The Christians.

445 De ag. Christ. XVIII, 20. CSEP 26, 195. Przywara p. 200.

446 In Ioann. I, 9. CSEP 14, 392. Sermo 141, 1. CSEP 19, 203.

447 Contra Academicos 3, 19, 42. CSEP 1, 106.Translated by Peter King in Augustine: Against the Academicians, Indiana 1995, p. 91.

448 Sermo CXCVI, III, 3. PL 38, 1020. Przywara p. 183.

449 Sermo XLVII, XI, 20. CSEP 18, 25. Przywara p. 196.

450 In Ps. CXVIII, XIX, 6. CSEP 11, 474. Przywara p. 192.

Augustine writes: "He both exalted what was ordinary by what was extraordinary and tempered what was extraordinary by what was ordinary in Himself."[451] There is a wondrous exchange – *commercium mirabile*[452] – in the Incarnation. Christ is a merchant – *mercator iste*[453] – who exchanges his treasures to receive the debts of man. This way of reflecting on the Incarnation had received an expressive form in Irenaeus (130-200): "To show his unmeasurable love He became what we are, so that we could become what he is."[454] Gregory of Nazianz (329-389) expresses the same reality in other words: "The Logos descended, in order that we should be exalted to God."[455] This does however not imply that man becomes God: "To this end the Word was made man, in order that man receiving the Word should have adoption – υοσθεσιαν - and become God's Son."[456] This distinction is also present with St. Augustine, though in another shape: "For God wishes to make thee a god, not by nature as He is whom he hath begotten, but by his gift and adoption."[457] All that God is by substance, man becomes by grace.[458] In one of his sermons he uses another Aristotelian notion - *forma (*μορφη) - to illuminate his point. The *forma* is the basic identity, that which "from inside" makes things what they are. The Incarnation means that "he who gave thee form is formed in thee…"[459] This is said to the Virgin Mary, but it also has a bearing on the human nature as such. Human nature is sanctified and made divine, but God is not drawn into evil, nor does he become evil. The challenge is that the human nature, purified through the Incarnation, is to appear in all men, so that all *become* what they *are.* This is the task of pastoral care and theology.

When we compare liberal theology with Augustinian reflection, we soon notice how much more optimistic augustianism is. In the liberal theology which only knows Christ as a man among men, there is in the last end no hope. The boundaries of existence are closed. No divine power can enter through the walls of "the scientific worldview" in order to transform human life. The only possibility of a better existence is the reformation of man with his own capacity. Even Christ himself becomes a victim of mistakes and sins. For St. Augustine, on the other hand, mankind is in its deepest stratum united to God through the Incarnation and human nature is thereby transformed. There is, even in the most godless, a secret ally of Christ, who is present in his nature. Every man has through the Incarnation a capacity for holiness, a potential that awaits its realization. So overwhelmingly mighty is the nature of the Son, that he is not degraded when becoming man, but on the contrary transforms human nature. He assumed flesh, but he was not transformed into flesh.

2. God became man for me – Angela of Foligno

Pious Christians of the Middle Ages continued to meditate on the Incarnation along the paths opened by St. Augustine. In this context the mystics who influenced the reformation and pietism will be of special interest. We will draw light of one of the least known of them,

---

451 Ep. CXXXVII, III, 9. PL 33, 519. Przywara p. 182.
452 Augustin d'Hippone: Sermons pour la pâque, ed. Suzanne Poque, Paris 1966, p. 17, 202.
453 Poque p. 16.
454 Cit. in Herrmann Sasse: In statu confessionis 2, Herrmannsburg 1976, p. 45.
455 Cit in Hugo Rahner: Die Gottesgeburt ZKT 59/1935 p. 366.
456 Cit in Rahner p. 344.
457 Sermo CLXVI, IV, 4. CSEP 19, 424. Przywara p. 304.
458 In Ps. XLIX, 2. CSEP 8, 40: "… ex gratia sua deificatos…".
459 Sermo CCXCI, 6. PL 38, 1319. Przywara p. 179.

Angela of Foligno (1248-1309), who was one of the inspirers of Johann Arndt (1551-1521), the father of pietism. Angela belonged to the early Franciscan spirituality, and through Johann Arndt her experience was transmitted to the Churches of the Reformation. One of the early disciples of Johann Arndt was Gabriel Oxenstierna, governor of Estonia and brother of Axel Oxenstierna, Swedish Chancellor and leading Statesman of Northern Europe in the 17th century.

There is in the reflection on the Incarnation of St. Augustine another theme, which came to be of great importance in the medieval spirituality: the humility of God. St Augustine writes: "…we believe that God was made man to be for us an example of humility and to demonstrate God's love for us…"[460] Angela describes the Incarnation along the same line of thought: "Just as divine wisdom through the Incarnation taught us that we are mortal, so it teaches us through divine poverty that we are blessed."[461] The Incarnation is to Angela a divine instruction, which breaks down human pride, the basic sin. In the encounter with the Incarnate Son we realize how little we have of all that he has. He has defeated death, we are overcome by death. He masters temptation, we fall and sin. He is humble, we are proud. The humility of God in becoming man unveils human pride. This knowledge leads to humility, and humility is the door to eternal bliss. There is a divine pedagogy in the Incarnation.

Angela meditates on the sufferings of Christ and says: "Lo, only for your sake has the Origin of all that lives – *auctor omnis vitae* – so humbled himself, that you should be exalted."[462] The conception that God humbles himself in order to exalt man is found with the theologians of the young Church, e.g. Gregory of Nazianz (329-389). The deification of man through Incarnation as a wondrous exchange was a theme we already met with Irenaeus, Gregory of Nazianz and St. Augustine. It is also present with Angela: "Deus meus omnium creator fiat caro, ut me faceret Deum - God. the Creator of all, became man in order that I become God."[463] The distinction that St. Augustine made – not by substance but by grace – is not present in Angela's reflection. Her expressions are not limited by such reservations – the transformation of man in God is total.[464] Using the Aristotelian notion of *forma* – μορφη – she prays: "Formasti nos Domine ad formam tuam – O Lord, you have formed us to your form."[465] The Aristotelian conception *ad formam* is clearly an echo of בצלם of Genesis 1:27 which in the Vulgate is translated *ad imaginem.* By *forma* the Aristotelian tradition understands that which is the inner reality of a subject, its identity. The same reality can also form another point of view by expressed *substance* – ουσια - which is the underlying and stabile nature of the subject, in contrast to all those qualities which it may have or not have, without its identity being affected. This conception became obligatory in theology through the Lateran Council of 1215 and its dogma of the transubstantiation in the Holy Communion. Even this Aristotelian notion is used by Angela to express her *Anliegen* or central point, the transformation of man: "O divina persona, quam dignasti nos substantificare in medio substantiae tuae! – O divine Person, who has deigned to substantiate us in the middle of thy substance!"[466] The terms are those of the dogma of transubstantiation, where the substances of

---

460 De Trin. 8, 7. CSEP 30, 398. Translated by Mary T. Clark 1984, p. 319.

461 Angela de Foligno: Visiones et instructions, ed. Lammertz, Coloniae, Bonnae et Bruxellis MDCCCLI, ch. 55, p. 205.

462 Angela ch. 58, p. 232.

463 Angela ch. 68, p. 361.

464 Angela ch. 57, p. 222: "…tota fit divina…"

465 Angela ch. 69, p. 367.

466 Angela ch. 69, p. 368.

the bread and wine are annihilated and replaced by the substances of the body and blood of Christ. In using these notions to describe the transformation of man, Angela has passed the limits of Christian Orthodoxy, if her words are read as an theological text, but if accepted as an affective way of expressing her *Anliegen* they may be understood as within the boundaries Christian faith.

Significant to Angela is however, that the reflection on the transformation of man is mainly aroused by in meditation on the *suffering* of Christ. There is in medieval spirituality a new consciousness of the human nature of Christ. We find it with St. Bernard of Clairvaux and St. Francis, a spirituality centred around the Passion of Christ, marked by an individualizing character. It is not only and not even primarily a question of how the human nature is united with the divine nature, it is rather *for you* and *for me.* Angela prays: "O my God, make me worthy, so that I can learn the highest mystery that your ever strongest love has brought forth. The highest mystery is your most holy incarnation for our sake."[467] Again Angela's focus is *for our sake* rather than the human nature, as understood by St. Augustine. In a passage of great beauty Angela writes of the sacramental presence of Christ:

O tu incomprehensibilis propter me comprehensibilis!
O increatus, factus es creatura !
O incogitabilis factus es cogitabilis!
O impalpabilis factus et potens palpari![468]

O Incomprehensible one, for me you have become comprehensible!
O Uncreated one, you have become a creature!
O Unthinkable one , you have become thinkable!
O Untouchable one, you have become possible to touch!

The focus on Angela's side is the *propter me* - for my sake. No doubt this point can be found in St. Augustine as well, but there is a significant change of accent to the personal and individual, from the cosmic view of all mankind and creation united with God.

In Angela's meditations in Incarnation we have not only found the Augustinian lines of thought but also a new reflection on the human nature of Christ, individualization and the imitation of Christ as aspects of new importance. With this result we are drawing nearer to the Reformation.

3. The Incarnation in me – German Mysticism

During the 14th century a new spirituality emerged among the German Dominicans. Its most wellknown representants were Meister Eckehart (1260-1327), Heinrich Suso (1295-1366) and Johannes Tauler (1300-1361). As the all wrote in the vernacular, they were called *German Mystics.* The sermons of Johannes Tauler strongly influenced Martin Luther, who learnt many of his basic notions from Tauler.

It is remarkable how little Johannes Tauler has to say on the Incarnation. The reason may be found in the Neoplatonic influences in his spirituality, especially from Proklus (412-485). There is another aspect in Tauler's *Anliegen*, which is not the historical reality of the Gospel

467 Angela ch. 68, p. 361 f.
468 Angela ch. 68, p. 361.

but its realization it the inner life of contemporary Christians. A notable sign is that Tauler does not speak of the woundrous exchange – *commercium mirabile* – in connection with the Incarnation but with the rebirth – *Geburt* – of man, i.e. the mystical experience of Christ's graceful presence in the soul.[469] There is another, more fundamental aspect in the spirituality of Tauler, where the focus is not the incarnate Son of God but the unity of the Holy Trinity, the divine abyss. When Tauler's focus is on the historical Incarnation we do however immediately recognize the voice of St. Augustine and the young Church. In a sermon on Christ's words "Who eats my flesh…" Tauler says: "The unspeakable love, which exceeds everything, appeared wonderfully, in that he was not content with becoming our brother and taking on our miserable, corrupted nature, as he became man, in order that man become God. He was however not content thereby, he even wanted to become our food…We eat our God."[470] We have already met the notion that God became man so that men should become God with Irenaeus, Gregory of Nyssa and St. Augustine, and we will furtheron meet it in different shapes with Luther and Johann Arndt.

1516 Luther found an incomplete manuscript, influenced by this new Dominican spirituality. As the manuscript was in German, the title became *Theologia Deutsch.* He had it printed with a foreword of his own; this was his very first publication. Soon afterwards he got access to a complete manuscript, which he published 1518. In his foreword he says, that except for the Bible and St. Augustine, no other book had taught him so much as the *Theologia Deutsch*.[471]

When the German Theology reflects on the Incarnation, it says: "God assumed human nature and became humanised – *vermenscht* – and man was deified – *vergottet.* Then was the improvement."[472] The Incarnation as the transformation of human nature is a theme we meet with St. Augustine. In one of his sermons on the Psalter he says: "…who can see this[473] unless his heart be cleansed. How are hearts cleansed? 'And the Word was made flesh and dwelt among us.'"[474] There is a real transformation of the human nature at the moment of the Incarnation. However, like the Franciscan spirituality of Angela, the German Theology individualizes, when it continues its reflections on the Incarnation: "In the same manner my own fall must also be improved … if this is to come true, God must become man in me as well, so that God assumes all there is in me, inwardly and outwardly. Nothing may be in me, that withstands God or hinders his work."[475] The Incarnation of Christ is not enough. It is not enough that God assumed human nature in Christ. There must also be an Incarnation in me, so that God becomes one with me. All that God has done and will do for me becomes a blessing, only when it is a reality within me, "as much as it is present in me, goes on in me, is known and loved and experienced and tasted."[476] It does not suffice that we have heard of and are convinced of the Incarnation as a historical fact, it must become an interior reality in man, in the true meaning of the word, so that the Word dwells in *us.* This is in fact the Latin text of John 1, 14: "…habitavit in nobis – dwelt in *us.*"

---

469 BT 1 ra.

470 BT 61 va.

471 Luther's Preface to the Theologia Deutsch ; in : Theologia Deutsch, ed. by Herrmann Mandel, Leipzig 1908, p. III.

472 Theologia Deutsch, ed. by Hermann Mandel, Leipzig 1908, ch. 3 p. 11. BT 61 va.

473 I.e. the eternal Word.

474 In Ps. CXXIII, 2 ; CSEP 12, 61. Przywara p. 205.

475 Theologia Deutsch ed. by Mandel, ch.3, p 11.

476 Theologia Deutsch ed. by Mandel, ch. 9, p. 22.

Johannes von Staupitz (1469-1521) was Luther's superior in the Augustinian order and his spiritual counsellor. Staupitz was just as the Theologia Deutsch influenced by the German Mysticism and likewise became an inspirer of early Pietism. Johann Arndt published two of his works in 1605.[477] Staupitz writes: "God's indescribable love for us, his great deeds, the merit of Christ are formed in the heart…"[478] Here a trained theologian describes the Incarnation of Christ in man, not as a transubstantiation but as a presence of God's love that awakens the love of man. His *Anliegen* is the appropriation of God's love in the Incarnation: "It is not enough to believe that God has become man, we must also believe that this has occurred for our good, and that he will give us all that he has promised."[479] We note again the individualizing character of medieval mysticism, but also an affinity with the Reformation. Faith and trust are decisive realities: "…we must believe…" From this point we must understand the identification of Christ and man in the *commercium mirabile*, where Stauptiz even can say: "Christ is I."[480] The righteousness is not only the conferred righteousness of Christ – *justitia aliena* – but a Christ's righteousness in man – *in nobis*.[481]

4. Participation in God – Martin Luther

For Martin Luther Incarnation was the central point of Christian teaching. In 1521 he wrote: "If you want to speak in a Christian way about sin and grace, about law and gospel, about Christ and man, you need practically not to speak about anything else than God and man in Christ. But when you do that, you must be careful, so that you attribute to the person[482] both natures[483] with all their properties, and at the same time you must take care, so that you do not ascribe to the person that which in a basic and exclusive way belongs to God and man."[484] Man is mortal, God is immortal, but you may not say that the person Jesus Christ is immortal or mortal. God is almighty but man is not. The divine nature of Christ is almighty, but his human nature is not. However, the natures of Christ participate in one another. They share each others properties, so that Jesus as man participates in the omnipotence of God, whereas the son of God participates in the mortality of man.[485] Martin Luther in this way follows the christological teaching of the young Church with its accent on the real unity of God and man in Christ. But why then is this so central, that you could limit Christian preaching to the Incarnation and still say all there is to say about sin and grace, law and Gospel, God and man? The reason is, that the Incarnation reveals that the creation *can* be transformed by and participate in God. This very truth is enough for all sermons and theological lectures. It contains all that God has done and will do in the world of time. Indeed,

---

477 Zwey alte geistreiche Büchlein Doctoris Johannis von Staupitz, Magdeburg 1605. This work of Staupitz, first published 1518; see the letter from Martin Luther to Christopher Scheurl 5 March 1518. WA Br 1, 152, 30 f.

478 Staupitz p. 22.

479 Staupitz p. 66.

480 Libellus 56. David C. Steinmetz: Luther and Staupitz, Durham 1980, p. 106.

481 Steinmetz p. 106; Heiko A. Oberman: Werden und Wertung der Reformation, Tübingen 1979, p. 112.

482 I.e. Jesus Christ.

483 I.e. divine and human.

484 WA VIII, 126, 23-29.

485 WA 40, 1, 416, 10-15.

the transformation of the old world into the new is the deepest meaning of world history and the central message of the Bible.

The sharing of properties is by Luther described as *communicatio idiomatum*, the reciprocal communication of the divine and human qualities. This notion hade been developed by the second ecumenical council of Nicea 755. There the issue was the iconoclasm, i.e. the question if painting and pictures could give a correct conception of Christ. The council decided that it could do so, referring to the Incarnation where Christ communicated his qualities to matter.[486] The notion of the *communicatio idiomatum* was further developed by Theodore of Studios (759-826). In Luther's theology the issue is another. His question is the unity of Christ as a person of two natures, divine and human. This means to him, that God, who has become man, has created all existence: "… this man has created, for the divine nature, which alone creates, is incarnate in the human nature and therefore human nature participates in the qualities of the divine... This man is divine."[487] This aspect of Luther's view on Incarnation has aroused criticism even in the 20th century. Yves Congar maintains that Luther has a onesided Christology, where the divine nature is so dominant that the human nature disappears, which also, according to Congar, influences his ecclesiology.[488] The answer to Congar's question is to be found in Luther's teaching on the sufferings of Christ, where the human nature in accordance with medieval spirituality and the meditation on the passion of Christ as man is predominant.

The sharing of the properties is the basis of the redemption. The Son of God is immortal and shares the mortality and suffering of the human nature. Therefore there is truly redemption, "because of this immeasurable and infinite cost, that is the death and blood of his Son. One drop of his blood exceeds in value all creation."[489] Luther says: "This is the most important article of Christian teaching … you see how necessary it is to believe and confess the article of the divinity of Christ … when Arius denied this article, he by necessity had to deny the article of redemption as well."[490] The unity of the divine and human nature in the person of Christ is the foundation of redemption. The unity of the natures makes the death of Jesus into the death of the Son of God, who is in himself immortal and spiritual. That Jesus as a man died, may have been a tragedy but could not redeem sinful man. Man can only be redeemed by the death of the person Jesus Christ, true God and true man. That is why Arius, when denying the divinity of Christ, also had to deny the redemption of man. The divine nature of Christ reveals itself in his actions, that he has the same properties as the Father, that he confers grace, peace, forgiveness, victory over sins, death devil and hell.[491] Whoever denies the divine nature of Christ also denies his deeds.

This knowledge must however become interior to become an active, transforming element in life. Luther can express himself very like Johannes von Staupitz.[492] The objective truth becomes personal and existential, i.e. decisive. All Christian faith depends on this "for me" and "for my sake".

---

486 Helge Haystrup: Oldkristne kirker og koncilier, København 1989, p. 122.

487 WA 40, 1, 416, 32-34..

488 Yves Congar: Dogme christologique et écclésiologique ; in: Das Konzil von Chalkedon II, ed. Grillmaier-Bacht, Würzburg 1954, p. 467.

489 WA 40, 1, 295, 32-34.

490 WA 40, 1, 441, 13-16.

491 WA 40, 1, 80, 24-26.

492 WA 40, 1, 448, 20-26.

The sharing of properties implies exchange. We have already with Irenaeus encountered the conception of exchange between the human and divine natures: "He became what we are so that we could become what He is."[493] Luther knew this conception from St. Augustine and the Christmas Liturgy[494] as the *commercium mirabile* – the wondrous exchange. When Luther reflects on it, he often describes it in connection with the spiritual marriage between God and the soul, the mystical union.[495] Not only in sermons and lectures was the conception of the wondrous exchange a reality for him, but also in private intercourse. In a letter from 1516 he writes: "Christ will show you how he by receiving you makes your sins his own … and his righteousness yours."[496] The Incarnation is a purification and a renewal of the Virgin[497], and in the same way man is transformed, as Luther says: "In this way Christ assumes from us our birth and immerses it into his own birth and gives us his own, so that we through his birth become so purified and renewed as if it was our own birth."[498] This is said by Luther as an explanation of the words of St. James: "According to his own decision he has born us to life."(1:8) The wondrous exchange thus takes place when a man is born anew by the Word of God. What was previously a possibility through the Incarnation and now becomes an existential reality through faith, and faith is for Luther another way of describing the spiritual marriage between God and man, the mystical union.

There is a deep significance to be seen in the fact, that Luther speaks of the wondrous exchange in connection with faith, spiritual marriage and mystical union, whereas the emphasis of St. Augustine is on the Incarnation. In Luther's experience of the wondrous exchange we meet again his emphasis on the individual realization of the objective spiritual facts, which links him not only with Staupitz but also with medieval mysticism as we have met it with Angela of Foligno. What is objectively at hand in the Incarnation has to become a subjective reality in man.[499]

When Luther has described the spiritual marriage and the mystical union, he adds: "Here emerges the happy exchange and the struggle."[500] St. Augustine would have spoken of the wondrous exchange – *commercium mirabile.* He wonders and marvels, whereas Luther is jubilant, *fröhlich.* This medieval German word , means – according to modern Germanists – a joy that takes hold of the whole of man, clapping, dancing and jumping for joy.[501] This jubilant cheerfulness is the special contribution of the reformation to the history of Christian spirituality. The key to understanding this joy is that man through union with God participates in all that belongs to God, just as the human nature of Christ participates in all that belongs to the divine nature of the Son of God.

5. Renewal and Incarnation – the Pietism

---

493 N. 21.

494 Congar p. 463. WA 56, 267, 5-7; 56, 329, 30; 56, 330, 3-5.

495 WA 7, 25, 25-30.

496 WABr 1, 35, 25-26: "…tu, Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum.".

497 WA 46, 230, 8-12, 19-25.

498 WA 10, 1, 72, 12-14.

499 Erwin Iserloh: Luther und die Mystik; in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, ed. by Ivar Asheim, Göttingen 1967, p. 71.

500 Heiko A. Oberman: Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1983, p. 196.

501 Birgit Stolt: Martin Luther, människohjärtat och Bibeln, Borås 1994, s. 41.

In the second and third generation of the Reformation there was a spiritual crisis. It no longer sufficed to repeat the doctrines of the Reformers on the forgiveness of sins. The mentality was no longer that of late medieval piety. Something new was demanded by a new situation. This can be seen in the prayerbooks from the middle of the sixteenth century[502] and in the increasing new editions of the works of medieval Mystics. However, a contemporary spiritual crisis is not solved by new editions of old books and manuscripts, which often only give answers to questions from long ago. Their answers must be adapted anew, to a new context. This is the background to the rise of pietistic devotional literature in the 17th century.
Johann Gerhard (1582-1637) is the Aquinate of the Reformation, a theologian of immense learning, untiring effort and stabile orthodoxy. It is less known that he is also one of the early Pietist. His work *Meditationes sacrae* (1606) has had an widespread influence on the pietitistic movements all over the world. In Finland 18 editions were published in the 19th century. We immediately recognize the early Theology in Gerhard's meditation on the Incarnation: "The Son of God descended from heaven so that we should have the priviledges of God's sons. God became man, so that man should partake in God's grace and God's nature."[503] The aim of God's participation in man's nature is man's participation in God's nature. Divine nature and human nature remain in Christ but they are united, so that one person is at the same time God and man.[504] That is why Gerhard is concerned to say that man participates in God's nature, not that man becomes God. It should however be noted, that you find the same mode of expression with Irenaeus.[505]

Johann Arndt (1555-1521) had as pastor of Quedlinburg been the mentor of Johann Gerhard's youth. As pastor in Anhalt he was earlier expelled from his homeland due to his confessional faithfulness, when protesting against the Calvinistic tendencies of the duke. As a refugee he came to Braunschweig, where he wrote his famous *Four Books on True Christianity* (1609). The books quickly reached a wide public; even during Arndt's lifetime they were read in the Baltics; a letter by a pastor Cnopius of Reval (Tallinn) reveals that Arndt's work was cherished there.[506]

The Incarnation is central to Arndt's theology in the same manner as it was to Theologia Deutsch, Staupitz and Luther – the Incarnation of the Son of God in Jesus must become a reality in the individual Christian through grace and faith. Arndt writes: "The new birth comes forth from the Incarnation of Christ. In the same way he must live in you and renew God's image in you."[507] Just as the human and the divine natures are united in Christ, so will the Christian be united with God through conversion, faith and heartfelt trust.[508] There is not only a union of the human and the divine in the Incarnation; humanity is renewed and transformed. Arndt writes: "Therefore must the Son of God become man, so that the human nature could united to God anew, and thus again be brought to its perfection."[509] The human nature is not only restored, it is purified in Christ, "much higher than it was in Adam"[510]. The human soul of Jesus is through the personal union with the Son of God bestowed with divine light, so that

---

502 Paul Althaus d. Ä.: Forschungen zur Evangelischen Gebetslitteratur, Gütersloh 1927.
503 Ch. 14.
504 Ch. 14.
505 Hugo Rahner: Gottesgeburt, ZKT 59/1935 p. 344.
506 Friedrich Arndt: Johann Arndt, Berlin 1838, p.
507 Johann Arndt. Vier Bücher vom wahren Christenthumb, Magdeburg 1610, p. 29 f.
508 Arndt 1610 2:10:15, p. 149 f.
509 Arndt 1610 2:6:1, p. 75.
510 Arndt 1610 2:3:5, p. 38.

it knows all that is past, present and future This *communication idiomatum* also means that the human soul of Christ with much deeper intensity experiences his suffering..[511]

The notion of "nature" is central to the to the understanding of Arndt's point. By "nature" is meant that which is common to all men, the basic stratum of human existence. Arndt prays: "May thy human birth…"[512] In the Gospel of St. John it is called "flesh" (1:14), in the philosophical terminology of Aristotle this reality is form another point of view described as substance and idea – ουσια and ειδος. The incarnation of the Son of God in human nature means for Arndt, that all who believe in Christ are before God as pure as Christ's purified human nature.[513] The great aspect of the reformation – man before God (coram Deo) is by Arndt integrated into the theology of the Incarnation. The full reality of Christ's Incarnation in the Christians is however future – "when our mortal bodies become as his glorified body".[514]

All through the history of Christian reflection on the Incarnation, we have met with the wondrous exchange – *commercium mirabile.* It is to be wondered at, because Christ – *mercator iste* – makes an exchange that is so inconceivably to the disadvantage of himself. St. Augustine says: "God died, that a kind of celestial exchange might be made, that men might not see death … He died by that which was ours."[515] This theme is also present in Arndt and as in St. Augustine the wondrous exchange is potentially present in the Incarnation: "Where love is, there is union…it could be in no other way, than that God must anew after the Fall unite himself with in sheer love and compassion … God took on himself what was human, so that he should give us what was divine. He became a human child to make us children of God. He came to us on earth to bring us to heaven. O, what a noble shift and exchange, all to the end that we may be loved by God!"[516] The potentiality of the Incarnation is marked by the words "so that" – *auf dass.* The wondrous exchange as an individual reality is futural at the Incarnation of Christ. It is fulfilled in the betrothal of Christ and the soul, which is identical with faith. On this point Arndt's reception of the Reformation comes to light. The mystical marriage is present in the moment of faith, not only in the mystical experience of Christ's presence in the soul. There is a new understanding of what faith is, which includes the mystical union, the highest spiritual experience as well as the transformation of life and the wondrous exchange. Arndt writes: "So faith unites our soul with Christ, as a bride with her bridegroom…what Christ has, belongs to the soul, and what the soul has belongs to Christ."[517] In the spiritual marriage of Christ and the soul, the potential of the Incarnation becomes a reality in the Christian.

How far was the tradition of Augustinian and mystical teaching preserved by the later pietists? As an example we will have Henric Schartau (1757-1825), dean of the Cathedral of Lund in Sweden. He became the originator of a great spiritual revival in Western Sweden, traces of which can still be found. In one of his sermons he says: "Human nature has in Christ participated in the majesty of the Divinity, so that God in Christ has participated in the

---

511 Arndt 1610 2:18:1, p. 218.
512 Arndt 1610 2:25:6, p. 281.
513 Arndt 1610 2:3:5, p. 38.
514 Arndt 1610 2:3:5, p. 38.
515 Sermo LXXX, V. CSEP 18, 372. Przywara p. 190.
516 Johann Arndt: Sechs geistreiche Bücher vom wahren Christenthumb, Gräitz 1727, 2: 26: 2 (1), p. 265.
517 Arndt 1727 3:3. 3 (2), p. 425.

qualities of human nature and united himself to them."[518] Theis is clearly what we have met as the *commercium mirabile* and *communicatio idiomatum* in early theology as well as in medieval mysticism, Reformation thought and Pietism. In Schartaus pastoral care the dogma becomes a ground of comfort for souls in distress. The Incarnation means that Christ received human reason into himself[519], which is important for Schartau, who always appeals to human reason and capacity for learning. On his deathbed he said with St. Augustine: "The Son of God became man to make me what he is".[520] Those present did not note the allusion to St. Augustine – so self-evident were the traces of Augustinian theology in 1825.

*

The lines of thought from Augustinian reflection have been present all the time during our hasty stroll through the history of Christian spirituality. There are accentuations in medieval mysticism, reformation theology and pietistic spirituality which did not appear in St. Augustine, but the main lines were there. It has become obvious that Western theology is a continuous stream of meditation on Augustinian themes, and St. Augustine is the great assimilator, processor and transmitter of the insights of the young Church. Pietism received and handed on the Augustinian tradition with great fidelity. This raises a question: How far is the richness and depth of Augustinian reflection present in the preaching an practice of contemporary Pietists in the revivalist movements?

---

518 Henric Schartau: Femton predikningar, Lund 1927, p. 6 f.
519 Lechard Johannesson: Henrik Schartau; Lund 1957, p. 195 f.
520 Henric Schartau: Bref i andeliga ämnen, Lund 1925, p. 366.

Christus in meinem Herzen[521]

Es ist allgemein bekannt und ein anerkanntes Faktum, daß Martin Luther starke Eindrücke von solchen mittelalterlichen Predigern empfing, die zu den Mystikern gezählt werden, besonders Tauler. Unter Mystik ist in diesem Zusammenhang eine christliche Spiritualität zu verstehen, bei der ein besonderer Schwerpunkt auf der geheimnisvollen Gegenwart Christi im Herzen und auf dem Erlebnis und der Erfahrung dieser Gegenwart liegt.(1)

Es ist offenkundig, daß Christi Gegenwart im Herzen und die geistliche Erfahrung wichtige Themen in Martin Luthers Lehre sind. Wir werden deshalb hier untersuchen, welche Bedeutung diese für ihn sowohl in seinen frühen wie auch in seinen späteren Schriften hatten.

1. Die Vereinigung mit Gott

In der Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" sagt Luther: *"... wer yhn mit eynem rechten glauben anhangt / des seele wirt mit yhm voreynigt / so gantz vnd gar / das alle tugent des worts / auch eygen werden der seelen..."*(2) Wir begegnen hier dem, was wir eine Mystik des Wortes Gottes nennen können. Gottes Wort, das für Luther voll von Heiligem Geist und Kraft ist, wird also zu dem, wodurch der Mensch mit Gott vereinigt wird und selbst vom Heiligen Geist erfüllt wird. Und dies geschieht durch den Glauben, der an den Verheißungen festhält. Durch diese Vereinigung im Glauben geschieht eine wirkliche Veränderung beim Menschen, eine Erneuerung. Luther wendet das bei den Mystikern beliebte Bild vom glühenden Eisen an: *"Wie das wort ist / so wirt auch die seele von yhm / gleich / als das eyssen wirt gluttrodt wie das fewr auß der voreynigung mit dem fewr."*(3)

Aber auch die Rechtfertigung des Menschen hat dies zum Inhalt. Durch den Glauben bekommt der Mensch Anteil an der Heiligkeit des Wortes. Luther setzt seinen Gedankengang so fort: *"Also sehen wir / das an dem glaubenn eyn Christen mensch gnug hatt / darff keynis wercks / das er frum sey /..."*(4)

Diese Vereinigung mit Gott kann auch als Christi Gegenwart im Herzen beschrieben werden. Luther schreibt: *"Gewiß haben wir den Namen Christen von Christus, der nicht fern, sondern in uns wohnend ist, das heißt, solange wir an ihn glauben und wir wechselseitig einer dem andern ein Christus sind..."*(5)

---

521 Vorlesung an Menighedsfakultetet i Århus, Dänemark, 1989. Deutsche Übersetzung von Jürgen Diestelmann.

Durch den Glauben wohnt Christus also im Herzen, wie wenn der Mensch durch den Glauben vom Feuer des Geistes durchglüht wird. Und diese Gegenwart hat für Luther eine ethische Bedeutung: Der Christ soll gegenüber seinem Nächsten ein Christus sein. Diesen ethischen Aspekt betont Luther weiterhin mit den Worten: *"Auß dem allenn folget der beschluß / das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb / sondern ynn Christo vnd seynem nehstenn / Christo durch den glauben / ym nehsten / durch die liebe..."*(6)

Das Gute, das ein Mensch tut, ist deshalb nicht als sein eigenes Werk anzusehen, sondern es ist der im Herzen gegenwärtige Gott, der es tut. Luther sagt in der Schrift "Von den Guten Werken": *"...er wil, das wir mit yhm wircken, unnd thut uns die ehre, das er mit uns und durch uns sein werck wil wircken."*(7) Dies bedeutet auch, daß Menschen, die die Werke sehen, *"da durch got in euch un in yhn selbs lobenn"* sollen(8), ja Christen sollen fliehen, wenn Menschen *"uns wollenn unnd nit got in uns loben..."*(9)

2. Die Hochzeit der Seele

Zu den besonders innerlichen Gedankenkreisen der mittelalterlichen Mystiker gehört die geistliche Hochzeit, die Vermählung der Seele mit Christus. Diese Vermählung geschieht, sagt Luther, durch den Glauben: Er *"voreynigt auch die seele mit Christo / als eyne brawt mit yhrem breudgam"*(10). Das Wichtigste in diesem Geheimnis (Eph.5,31 f.) ist für Luther, daß alles, was Christus und die Seele hat, gemeinsam wird: *"Auß wilcher ehe folget / wie Sankt Paulus sagt / das Christus vnd die seel / eyn leyb werden / ßo werden auch beyder gutter / fall / vnfall vnd alle ding gemeyn / das was Christus hatt / das ist eygen / der glaubigen seele / was die seele hatt / wirt eygen Christi..."*(11) Es ist die Rechtfertigung und die Heiligung, die hier im Mittelpunkt stehen: Christus übernimmt Sünde und Schuld der Braut - der Seele, und diese bekommt Anteil an der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Bräutigams Christus.

3. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes.

Die Mystik, wie sie hier beschrieben ist, ist eine Spiritualität, die einen besonderem Schwerpunkt auf der Gegenwart Christi im Herzen und auf Erfahrung dieser Gegenwart hat. Bis hierher haben wir von der Gegenwart Christi im Herzen geredet. Aber was sagt Luther von der geistlichen Erfahrung, dem Erleben dieser Gegenwart? Es kann so aussehen, als wenn wir bei Luther von den übersinnlichen Erfahrungen, die die Mystiker beschreiben, nichts hätten. Der Schwerpunkt in seiner Darstellung liegt ja allezeit auf dem Glauben. Und zentrale Erfahrung des Glaubens ist für Luther - die Anfechtung. Erst wenn der Glaube in der Anfechtung geprüft wird, weiß er, wovon er redet. Luther schreibt: *"Denn es ist unmöglich, so etwas recht zu beschreiben oder echt zu verstehen, wenn man nicht einmal in bedrängender Not deren lebenspendende Kraft geschmeckt hat. Wer aber davon auch nur ein wenig kostete, der kann niemals genug davon schreiben, reden, denken oder hören"*(12) Im Glauben wird die Liebe durch den Geist in das Herz ausgegossen, sodaß der Christ frei, froh und vollmächtig in seiner Arbeit wird, sieggewinnend in aller Bedrängnis - und diesen Vorteil gilt es zu schmecken und zu kennen.(13) Durch den Glauben wird das Herz mit Freude, Wärme erfüllt und zerschmilzt in der Liebe zu Gott.(14) Wenn der Mensch im Glauben seinen Willen dem Willen Gottes überläßt, ist *"es eitel gotlich lust, freud und frid..."*(15). Haben nun diese

Erfahrungen irgendeinen Zusammenhang mit der Einwohnung Christi im Herzen? Der Zusammenhang besteht darin, daß Christus durch den Glauben im Herzen wohnt. Deshalb ist Freude und Kraft des Glaubens auch eine Erfahrung der Gegenwart Christi im Innersten des Menschen. Aber es ist allezeit der Glaube, der das Hauptwort ist.

4. *Die geistliche Übung*

Die Lehre der Mystiker ist darauf ausgerichtet, geistliche Wegweisung zu geben und geistliche Übungen aufzuzeigen, die zu den höchsten geistlichen Erfahrungen, denen von der Gegenwart Gottes im Innersten des Menschen zu führen. Von daher leitet sich ihr Interesse für Psychologie ab. Sie wollen den Weg in das Innerste des Herzens aufzeigen, wo Gott ist. Und der Weg nach innen ist zugleich der Weg nach oben, zu Gottes Thron. Dies ist der Weg der Introversionsmystik.

Was lehrt nun Luther über die Übung des geistlichen Lebens? Wir werden sehen, daß für ihn die geistliche Tradition des Mittelalters von Bedeutung ist. Wenn er von der Übung des geistlichen Lebens lehren soll, schreibt er, daß der Christ so viel Fasten, wachen und arbeiten soll, wie er als notwendig ansieht, um Eigenwille und Begierde zu zügeln.(16)

In der Theologie des Mittelalters faßte man den Menschen als ein mehrschichtiges Wesen auf, wie folgt:

Solange die Affekte, d.h. Zorn und Begierde, Macht haben, lebt der Mensch auf dem Niveau des Tieres. Die Macht der Affekte muß also - so Luther - mit Fasten, Wachen und Beten gebrochen werden, damit der Leib *"dem Geist so untertänig gemacht werden kann, daß er dem inwendigen Menschen gehorsam und gleichgestaltet werde und sich nicht gegen ihn erhebe und ihn behindere."*(17) Wenn wir nun Luther auf seinem mittelalterlichen Hintergrund verstehen, so sehen wir, daß "der Geist" und "der inwendige Mensch" zunächst das spezifisch Menschliche bedeutet, d.h. Gedächtnis, Wille, Verstand in Vereinigung mit dem tiefsten Grund der Seele, - dies, was Augustinus abditum mentis und Tauler den Seelengrund nennt.

Die geistlichen Übungen - Fasten, Wachen und arbeiten - haben für Luther auch einen ethischen Aspekt: *"Deswegen überwindet er seinen Leib, um um so aufrichtiger und freier seinem Nächsten dienen zu können..."*(18) Die Vertreter des geistlichen Standes müssen Bahnbrecher in *"der Kunst, ihren Leib zu bezwingen, sein, zu einem Vorbild für andere, die es auch nötig haben, den Leib zu kasteien..."*(19) Der Leib, d.h. Affekte, Gemüt und Bewegungsvermögen, müssen in Zügel gehalten werden(20). Besonders die Unkeuschheit muß durch Fasten, Gebet und Arbeit gezügelt werden(21). Sie ist eine Anfechtung, die diese und andere Übungen erforderlich macht, um das Fleisch zu bändigen, und damit der Glaube entsteht und geübt wird.(22)

Aber geistliche Übung ist es auch, alles im Glauben zu tun: *"... lerne stetiglich alles thun und lassen in solcher zuvorsicht..."*(23) Der Glaube wird dadurch geübt, daß man an Gottes Verheißungen festhält. *"(in der mesz ist nodt), das wir auch mit dem hertzen dabey sein, dan sein wir aber dabey, wan wir den glauben im hertzen uben. Hie musenn wir die wort Christi ertzelen, da er die mesz einsetzt..."(24)* Das Gebet ist gerade dadurch eine Übung des Glaubens, daß wir im Gebet *"die selben mit gantzem ernst begeren, und darinnen den glauben und zuvorsicht zu got alszo uben <sollen>, das wir nit dran tzweiffeln, wir werden erhoret."*(25) Übung des Glaubens liegt also in diesem Festhalten an der Verheißung. Der

Mensch muß ständig, auch bei seiner Arbeit *"in seinem herzten da neben mit gotte reden, yhm furlegen seine odder anderer menschen not, hulff begeren, bitten, und in dem allen seinen glauben uben und stercken."*(26) Das auswendige Gebet reicht nicht. Luther erstrebt das inwendige, *"aber mit ernst des hertzens den worten folge thun in grundtlicher andacht, das ist begirden unnd glauben..."*(27) Um zum Menschenbild des Mittelalters zurückzukehren: Das Gebet darf nicht im Äußeren bestehen, in der Bewegung der Lippen und Körperhaltung, nicht im Gemüt oder den Affekten. Das Gebet darf nicht einmal im Inneren bestehen, im Gedächtnis und Willen, es soll eindringen in die Tiefe der Seele - abditum mentis - und da ist der Glaube.

Gebet ist ganz einfach, Gott seinen Kummer anzuvertrauen, um den Glauben zu üben. Aber auch der gesellschaftliche Einsatz ist eine geistliche Übung, wenn er nämlich im Glauben geschieht.(28) *"Disse werck aber wie die andern sollenn auch ym glauben gahn, ja den glauben uben..."*(29) Dies gilt nicht nur für die führende Schicht der Gesellschaft. Auch für Menschen in untergeordneter Stellung ist das so. Die Werke sollen *"... ein ubung und vormanung, solchs glaubens und zuvorsicht ymmer mehr und mehr zustercken"* sein.(30) Güte und Wohlwollen, dem Nächsten, der böses tut, gegenüber zu zeigen, gehört auch zur Übung des Glaubens, die möglich wird, wenn der Glaube nicht daran zweifelt, daß er einen guten und gnädigen Gott hat.(31)

Es gibt also bei Luther ein starkes Bewußtsein davon, wie notwendig die geistliche Übung ist. Das geistliche Leben ist nicht eine Größe, die ein für allemal gegeben ist. Das geistliche Leben muß geübt werden. für die Mystiker ist das im allgemeinen so, daß Meditation und Gebet neben Fasten und Arbeiten den vordersten Platz in der geistlichen Übung haben. Die Meditation ist der Weg nach innen, zu Gott im Herzen - das ist Introversionsmystik. Die geistliche Übung kann aber auch Sakramentsmystik oder Passionsmystik sein, das heißt Meditation über das Heilige Abendmahl oder die Kreuzigung. Luther kennt eben sowohl wie die Mystiker das Bedürfnis an äußeren Übungen, an Fasten, Wachen und Arbeit. Aber der Schwerpunkt in seiner Lehre von der geistlichen Übung fällt auf den Glauben, auf das Festhalten des Glaubens an Gottes Verheißung unter äußeren Widrigkeiten, im Gebet und im aktiven Einsatz. Das Handeln im Glauben, z.B. in guten Werken an einem Feind oder dem Beharren in der eigenen Berufung gehört dazu, was Luther besonders hervorhebt. Das Handeln im Glauben als einer geistlichen Übung stärkt den Glauben und wird damit zu ein Weg zu einem reicheren und vollerem Erleben der Wirklichkeit des Glaubens und der Gegenwart Christi im Herzen.

Auf dem Weg der Mystiker zur Erfahrung der Gegenwart Gottes im Herzen hat Ruhe und Stille einen wichtigen Platz. Ihre Lehre von der Stille kann man nur auf dem Hintergrund des zuvor genannten Menschenbildes verstehen. Ruhe der Seele hat also zunächst eine äußere Stille zum Inhalt. Sie bedeutet Stille der Sinne und Beruhigung der Affekte. Gedächtnis, Wille und Verstand ruhen. Wenn so der ganze Mensch vor Gott still ist, redet Er aus dem Innersten des Herzens, dem Seelengrund.

Der Weg zur Stille der Seele kann als ein Weg nach innen beschrieben werden, aber auch als ein Weg nach oben. Eins der von den Mystikern beliebtesten biblischen Bilder für diesen Weg nach oben und nach innen ist die Jakobsleiter. Wir werden nun sehen, was dieses Bild für Martin Luther bedeutet hat.

5. Die Jakobsleiter

Die Jakobsleiter ist für die Mystiker das Bild dafür, wie die Seele zu Gott emporsteigt und dort in Kontemplation still wird. Auch Luther kennt ein solches Emporsteigen der Seele. *"...durch den glauben feret er vberr sich yn gott / auß gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vnd gottlicher liebe / Gleich wie Christus sagt Johan.1. Ihr werdet noch sehen den hymell offen stehn / vnd die Engell auff vnd absteygen vbir den Sun des menschenn."*(32) Die Frommen des Mittelalters hatten von Augustinus gelernt, dies Wort im Zusammenhang mit dem Wort von der Jakobsleiter zu sehen. Die Leiter ist also - Christus selbst. Auf diesem Hintergrund können wir Luthers Wort verstehen: *"Laßt uns lieber auf Paulus hören, daß wir Christus - und ihn als Gekreuzigten - kennen lernen. Denn Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Dies ist die Leiter, auf der man zum Vater gelangt."*(33) Der gekreuzigte Christus ist die Himmelsleiter, auf der die Seele im Glauben zu Gott emporsteigt, und wir merken, warum Luther an das Wort von der Jakobsleiter anknüpft, wenn er vom Herabsteigen der Seele redet. Hier wird der ethische Aspekt wieder vernehmbar. *"...durch den glauben feret er vberr sich yn gott / auß gott feret er widder vnter sich durch die liebe / vnd bleybt doch ymmer ynn gott vnd gottlicher liebe /.."*(34) Lebenslang hat Luther das Bild von der Jakobsleiter verwendet. In der Genesisvorlesung wird die Leiter zu einem Bilde von dem wunderbaren Tausch zwischen Christus und dem Menschen, commercium mirabile. Christus steigt herab vom Himmel, damit der Mensch zur Vereinigung mit Gott emporsteigen kann.(35)

6. Die Seelenruhe

Was hat Luther nun zu der Seelenruhe zu sagen, die für die Mystiker eine Voraussetzung für die Erfahrung der Gegenwart Gottes im Herzen ist? In der Schrift "Von den guten Werken" legt Luther dieses Thema im Zusammenhang mit dem dritten Gebot aus. Er schreibt: *"Die geistliche feyr (d.h. Feiertag), die got in dissem gebot furnehmlich meynet, ist, das wir nit allein die erbeit unnd handtwerck lassen anstehen, sondern vil mehr, das wir allein got in uns wircken lassen unnd wir nichts eygens wircken in allen unsern krefften."*(36) Das, was den geistlichen Sabbath, die Seelenruhe, hindert, ist also der eigene Wille, der etwas anderes will als Gott will. Der Mensch ist durch die Sünde verderbt, hat Verlangen und Neigung zu allen Sünden.(37) Deshalb müssen alle Werke, Worte und Gedanken ins Stocken geraten und aufhören. Dies ist nicht eine Frage des Meditationsweges nach innen, sondern des geistlichen Kampfes, um den Eigenwillen aufzugeben: *"Und dis ist das hochst und erst werck gottis in uns, und die beste ubung, unser werck nach zulassen, der vornunfft unnd willenn mussig gahn, feyren und sich gote befelen in allen dingen..."*(38) Luther sagt: *"das alszo allenthalben wir feyrenn ein geistlichenn feyrtag, unser werck mussig gehn unnd got in uns wircken lassen... er heisset sterben, auff das ehr lebendig mache, szo lange bisz der mensch, durch ubet, so fridsam und stil werde, das er nit bewegt werde, es gehe yhm wol odder ubel, ehr sterb odder lebe, er werd geehret odder geschendet: da wonet dan got selb allein, da sein nymmer menschen werck..."*(39) Seelenruhe heißt für Luther vor allem, den eigenen Willen aufzugeben und diese Selbstverleugnung im täglichen Leben zu üben. Wenn der Mensch den geistlichen Sabbath erreicht hat, dann liegt auch die Gottes-Erfahrung offen vor ihm: Da ist *"eitel gotliche lust, freud und frid ist da mit allen andern wercken und tugenden."*(40) Die Seelenruhe hat, wie gesagt, auch einen ethischen Aspekt: Wenn der Mensch seinen eigenen Willen aufgibt, tut Gott durch sie die wirklich guten Werke: *"... darinnen wir den rechten sabbat und feyr, stille ruge unserer werck, bittenn, das allein gottis werck in uns sey und also got in uns als in seinem eigen reich regire..."*(41)

Aber Luther kann auch auf einfache Weise der Stille der Meditation Ausdruck verleihen, von der die Mystiker reden. In seiner berühmten Weihnachtspredigt sagt er: *"Und wirt niemant mehr nutz dauon bringen, denn die yhr hertz still hallten, alle ding ausschlahen und mit vleyss dreyn sehen, gleych wie die sonne yn eynem stillen wasser gar eben sich sehen lessit und krefftig wermet, die ym rauschenden lauffenden wasser nit alsso gesehen werden mag, auch nit alsso wermen kan. Drumb willtu hie auch erleucht und warm werden, gottlich gnade und wunder sehen, das deyn hertz entprant, erleucht, andechtig und frolich werde, so gang hynn, da du stille seyest und das bilde dyr tieff ynss hertz fassest, da wirstu finden wunder ubir wunder; doch anfang und ursach tzu geben den eynfeltigen, wollen wyr desselben eyn teyls furbilden, mugen darnach weyter hyneynfaren."*(42) Hier beschreibt Luther die äußere Stille, das Stillen der Bewegung (*"sso gang hynn, da du stille seyest"*), hier ist das Stillen der Affekte (*"denn die yhr hertz still hallten"*), hier ist die Beschränkung der höheren Seelen Kräfte auf Bilder und Vorstellungen (*"alle ding ausschlahen"*), und hier ist schließlich der Höhepunkt der geistlichen Erfahrung, die Erfahrung der Gegenwart Gottes (*"erleucht und warm werden, gottlich gnade und wunder sehen, das deyn hertz entprant, erleucht, andechtig und frolich werde"*). Aber - die Seele wird nicht, wie in der Introversionsmystik, still vor dem im Herzensgrund verborgen Gegenwärtigen, sondern vor dem Wort, dem äußeren sichtbaren und hörbaren Bibelwort. Selbstverständlich ist es für Luther so, daß es der Glaube ist, der in tiefster Bedeutung die Seelenruhe ist: *"Dann wenn ich Christum ungewisz hab, do ist mein gewissen nymmer still, mein hertz hat auch nymmer ruw..."*(43) Der Glaube, die Weisheit in Christus, ist der Grund für die Seelenruhe, die die Aufgabe des Eigenwillens und die Stille vor dem Wort ist.

Ein Thema, das dem der Seelenruhe nahe liegt, beschreibt das deutsche Gegensatzwortpaar *"leiden - wirken"*. Auf Seiten des Menschen liegt "leiden", das heißt, Gott an sich handeln zu lassen. Auf Gottes Seite liegt "wirken", das aktive Handeln. für Luther ist es so, daß sowohl "leiden" als auch "wirken" zum Menschen gehört. Das gilt schon für das erste Gebot: *"Drumb haben wir, die weil wir leben, es sey wie lang es wol, alle hend vol zuthun, das wir dem ersten gebot und dem glauben mit allen wercken und leyden schuler bleyben und nit auff horen zulernen."*(44) "wercke" bedeutet hier zunächst das aktive Handeln im Glauben, "leyden", Gott im Glauben an sich handeln zu lassen. Dies gehört zur Übung des Glaubens: *"...die einzige Sorge muß sein, den Glauben zu mehren, sei es im Handeln oder im Leiden"*(45) Um das Stillesein unter Gottes Handeln, dem "Leiden" geht es nicht nur in den Schwierigkeiten, durch die ein Christ geführt wird, sondern auch in dem Guten, das ihm widerfährt.

Seelenruhe bedeutet für die mittelalterlichen Mystiker ein Vorgriff auf die Rückkehr der Schöpfung zu Gott. Das alexandrinische Weltschema(46) spielte für sie eine selbstverständliche Rolle in der Geschichte. Es kann interessant sein zu sehen, wie Luther gerade diesen Gedanken, der das Dasein als einen Kreislauf sieht, anwendet. Er schreibt: *"... und alszo geht er (sc. der Glaube) aufz in die werck unnd kumpt widder durch die werck zu sich selb, gleich wie die son auffgeht bisz an den nidergang und kompt wider bisz zu dem auffgang."*(47) Die Wirklichkeit, die Luther hier beschreiben will, ist dieselbe wie die, der wir in der Auslegung vom Auf- und Absteigen auf der Himmelsleiter begegneten. Das Wirken des Glaubens in Liebe ist Ausdruck für dessen eigenes Wesen - Gott ist im Glauben und wirkt durch ihn. Das Handeln des Glaubens ist eine geistliche Übung. *"kumpt widder durch die werck zu sich selb"*. Hier hat Luther also den bei den Mystikern beliebten Gedanken vom Kreislauf aufgenommen und auf eine ganz neue Weise angewandt, um Werk und Ruhe des Glaubens zu beschreiben.

7. Die Ethik

Die Mystik, der Luther bei Tauler und in der "Theologia Deutsch" begegnete, war mehr als Meditationsmystik. Sie war auch ein Lebensprogramm mit einem stark ethischen Appell, das mit zwei Worten beschrieben werden kann: Nachfolge Christi. Aber um die Lehre von der Nachfolge Christi zu verstehen, muß man auf die Dialektik in der Christologie achtgeben, die für die mittelalterlichen Christen des Abendlandes selbstverständlich war. Christus war für sie sacramentum und exemplum. Er ist Gottes Gabe an uns als unser Erlöser und gleichzeitig unser Vorbild wegen seiner Art zu leben. Im Galaterbriefkommentar von 1519 führt Luther diesen Gedanken auf Augustin zurück(48). Nun ist es für Luther so, daß der Schwerpunkt in seiner Lehre immer auf Christus als sacramentum liegt. Der Glaube richtet sich auf Gottes Gottheit, die in Christus offenbart ist. *"Wenn ich gesündigt habe, so hat doch mein Christus, an den ich glaube, nicht gesündigt. Und alles, was ihm gehört, das ist mein. Und alles, was mein ist, ist sein, wie es im Hohelied heißt: `Mein Freund ist mein und ich bin sein'."*(49) Hier wird die Brautmystik zum Ausdruck für den rechtfertigenden Glauben.

Aber Luther hat auch viel über Christus als Vorbild zu sagen. Ebenso wie Christus den Menschen gleich wurde, muß Reden, Handeln und Umgang der Christen mit den Menschen gestaltet werden.(50) Luther zeigt auf, wie St. Paulus Christus als Vorbild in seiner Erniedrigung darstellt(51), und deshalb müssen die Christen sich ihrer Freiheit entäußern und die Gestalt eines Dieners annehmen: *"Ich will mich deshalb als ein Christ an meinen Nächsten hingeben, auf die gleiche Weise, wie Christus sich für mich hingegeben hat."*(52) Nachfolge Christi bedeutet hier vor allem anderen einen aktiven Dienst am Nächsten, eine Selbsthingabe an den Nächsten. Und diese Selbsthingabe hat den Glauben als Voraussetzung und Quelle: *"Siehe, so fließt aus dem Glauben sowohl Liebe zum Herrn und Freude im Herrn und aus der Liebe ein froher, williger und freier Sinn, dem Nächsten zu dienen."*(53) Ja, sogar das Versöhnungswerk, dieses Sakrament der Sakramente, ist ein Vorbild: *"Ja, ich will sie (die Sünden meines Nächsten) vor mich nehmen und mich so bemühen und mich für sie abschinden, als wenn sie meine eigenen wären - denn so hat es Christus für uns getan"*(54).

Diese Nachfolgeethik kann letzendlich nur von der durch den Glauben im Herzen gegebenen Gegenwart Christi her verstanden werden: Auch wir müssen in gewisser Weise einander ein Christus werden, daß wir gegenseitig Christuspersönlichkeiten sein mögen. Das sind in Wahrheit Christen.(55) Es geht hier eher um ein etwas tieferes als ein äußeres Nachahmen. Es ist ein organischer Lebenszusammenhang, eine Identifikation: *"Wir ziehen also die Schlußfolgerung, daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten - oder er ist kein Christ - in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."*(56) Dies wird in einigen Worten deutlich, in denen Luther seine Lehre von Christus als Gabe und Vorbild zusammenfaßt: *"Nu sehenn wir, wie der allmechtige got uns unsern herrn Jesum Christum nit allein dar gesetzt hat, in yhn mit solcher zuvorsicht zuglewben, sondern auch ein exempel der selben zuuorsicht unnd solcher gutter werck in yhm unns furhelt, das wir in yhn gleuben, yhm volgen und in yhm ewiglich bleyben."*(57) Hier ist der Glaube auf doppelte Weise gegenwärtig: Christus ist der, an den wir glauben, und dessen wir uns getrösten, und er ist selbst unser Vorbild im Glauben und im Trost. Denn der Glaube ist für Luther stets das vornehmste Werk.

Es gibt - wie erwähnt - bei den Mystikern einen stark ethischen Appell, den Luther von ihnen lernte. Wir haben darauf geachtet, daß es diesen ethischen Akzent auch bei Luther selbst gibt, und daß in seiner Darstellung der Glaube das Hauptwort ist. Durch den Glauben wird der

Christ ein anderer Mensch, der Glaube verwandelt die Person, denn der Glaube wird nicht nur der Kraft des Wortes teilhaftig, er wird dadurch erfüllt und gesättigt(58). Anders ausgedrückt: Dem, der glaubt, gibt Gott seinen Heiligen Geist.(59) Diese Erneuerung ist Gewiß nur ein Anfang, die ihre Vollendung erst in der Herrlichkeit erfährt(60). Aber sie ist real vorhanden in und mit dem Glauben, der das vornehmste Werk und der Grund für alle anderen guten Werke ist. Aus diesem Gesichtspunkt ist es nicht angängig, den Glauben von der Erneuerung zu trennen, denn der Glaube ist Erneuerung, weil er die Erfüllung des ersten Gebotes ist. Luther sagt: *"Ja, wan wirs recht ansehn, szo ist die lieb das erst odder yhe zu gleich mit dem glauben."*(61) Im konkreten Fall kann man also sich nicht Glaube ohne Liebe und ethische Erneuerung vorstellen, d.h. Nachfolge Christi.

8. Der Mensch

Wir haben bereits die Bedeutung berührt, die das Menschenbild für die mittelalterliche Mystik gehabt hat. Insbesondere gibt es innerhalb der Introversionsmystik ein offensichtliches psychologisches Interesse, da man ja hier sein Inneres anstrebt, das Erlebnis der Gegenwart Gottes im Innersten des Menschen. Wir haben hier das Menschenbild der Introversionsmystik als eine der Darstellung Luthers zugrunde liegende Struktur spüren können. In seiner Auslegung des Magnificat gibt Luther eine ausführlichere Beschreibung dieser Denktradition.(62) In den Schriften, denen wir uns bisher zuwandten, sieht Luther indessen den Menschen hauptsächlich aus anderen Aspekten. Zu allererst sieht er ihn leiblich und geistlich. *"Im Blick auf den geistlichen, den man Seele nennt, wird er ein geistlicher, innerlicher Mensch genannt, der neue Mensch. Im Blick auf den leiblichen hingegen, den man als Fleisch bezeichnet, nennt man ihn einen fleischlichen, äußerlichen Menschen, den alten Menschen."*(63) Luther denkt hier nicht an das Materielle, Chemisch-biologische im Gegensatz zum Psychischen, sondern es handelt sich um den Menschen im Blick auf sein Verhältnis zu Gott. Das Religiöse in seiner eigentlichen Bedeutung ist für ihn das Zentrale. Sieht man es so, so wird man gewahr, daß es *"in Wirklichkeit bei ein und demselben Menschen zwei Menschen gibt, die einander bekämpfen."*(64) Aber aus einem anderen Gesichtspunkt gesehen ist der Mensch eine Ganzheit, eine Persönlichkeit. Luther sagt: *"Also muß dasselbe Wesen oder Person vor allen seinen Werken gut sein"*(65), "der Mensch in seiner Persönlichkeit (muß) zuerst gut sein"(66), *"die Persönlichkeit ... wird gerechtfertigt"*(67). Luther sieht hier den Menschen nicht wie aus niederen und höheren Seelen-Eigenschaften zusammengesetzt, sondern als eine Ganzheit, von seinem Wesen her, d.h. das, was ihn von innen her zu dem macht, was er ist. Und er ist, was er ist, von seinem Verhältnis zu Gott her. Es ist also nicht so, daß die Sünde nur die Affekte berührt, sondern es geht um den Menschen in seiner Ganzheit. Es ist auch nicht nur seine Seele, die gerechtfertigt wird, sondern der ganze Mensch.(68) Man sollte also sagen können, daß bei Luther der theologische Aspekt im Verhältnis zum psychologischen überwiegt, auch wenn der psychologische die ganze Zeit dabei ist. Anders ausgedrückt, Luther ist weniger am Menschen als solchem interessiert als am Menschen in seinem Verhältnis zu Gott.

9. Gottes Ebenbild

Ein wichtiger Teil der Lehre vom Menschen besteht aus der Darstellung des Menschen als Gottes Ebenbild. Luther schreibt: *"Denn der inwendige Mensch ist mit Gott gleichgestaltet und durch den Glauben zu Gottes Ebenbild geschaffen und ist froh und erneuert um Christi willen..."*(69) Dies betrifft also den Menschen, der im Glaubensverhältnis zu Gott lebt. In einer der Genesispredigten von 1523 legt er dieses Thema näher aus: *"Der Mensch ist*

entweder ein Ebenbild Gottes oder des Teufels, denn er paßt und gleicht sich an. Von Anbeginn an waren wir Gottes Ebenbilder. Wir wurden alle Gott gleich geschaffen. Aber es blieb nicht so. Das Ebenbild wurde verdorben, und wir fielen in die Erbsünde."(70) Wie ein Spiegel das Bild dessen wiedergibt, dem er gegenübergestellt ist, so ist also der Mensch im Urzustand das Ebenbild Gottes. Aber der gefallene Mensch ist Ebenbild des Teufels und seine Gottebenbildlichkeit ist verdorben. Dasselbe kann auch so zum Ausdruck gebracht werden: *"Das Ebenbild ist verdunkelt, und es ist die Sünde, die auf das, was wir tun und sind, ihren Stempel aufgedrückt hat."*(71) Hier ist das Bild eher das eines Portraits als das eines Spiegels, das eines Portraits, das mit dunkler Farbe übergestrichen wurde. Aber wenn der Mensch sich im Glauben zu Gott wendet, wird die Gottgleichheit wiederhergestellt, und es zeigt sich, daß alles das, was wir tun, getan wird *"in Liebe, Freude und Geduld".*(72) Der Schwerpunkt in Luthers Lehre vom Ebenbild Gottes liegt beim Menschen also auf der Weise zu leben, froh und erneuert um Christi willen. Wir können uns eines ähnlichen Akzentes auf der Lebensweise bei Luthers Darstellung der Übung des Glaubens erinnern, wo der Schwerpunkt eher auf Handeln und Lebensführung im Glauben liegt als auf Meditation.

10. Die Sünde.

Will man verstehen, was die verdorbene Gottgleichheit bedeutet, ist es wichtig, darauf achtzugeben, wie die Sünde beschrieben wird. Die Sünde ist, wie Luther sagt, *"Gottlosigkeit und Unglaube des Herzens"*, sie *"erhebt in seinem Herzen das eigene Ich zum Abgott"*, sie hat *"in seinem eigenen Fleisch einen widerspenstigen Willen, der danach trachtet, der Welt zu dienen und sein Eigenes zu suchen"*, und *"die Natur vermag sie nicht auszutreiben, ja, vermag nicht einmal sie wiederzuerkennen."*(73) Die Sünde berührt also vor allem anderen das Innere des Menschen, das Herz. Dies ist die Wirklichkeit, die Luther als das Ebenbild des Teufels beschrieb: die Selbstabgötterei des Menschen.

Wenn man den Menschen so sieht, muß der Weg der Introversionsmystik sekundär sein. Geht der Mensch ohne Glauben in sein Innerstes, wird er keineswegs Gott finden, denn Gottes Ebenbild in seinem Herzen ist verdunkelt oder verwandelt in das Ebenbild des Teufels. Die Erneuerung des Gottesbildes durch den Glauben ist - wie gesagt - in diesem Leben nur in seinem Anfangsstadium. Wir verstehen also, daß für Luther die Begegnung mit dem Heiligen primär auf einer anderen Ebene geschehen muß, nämlich durch die Annahme des Wortes im Glauben. Durch den Glauben an das Wort wohnt Christus im Herzen, durch den Glauben bekommt der Mensch Anteil an Gottes Kraft und erfährt Gottes Wirklichkeit in Freude und Geduld. Während wir in der mittelalterlichen Mystik Introversionsmystik, Passionsmystik und Sakramentsmystik erkennen können, können wir bei Luther von der Mystik des Wortes und des Glaubens reden.

11. Das Wort und der Glaube

Es wird nun unsere Aufgabe sein, näher zu betrachten, wie Luther das Wort und den Glauben beschreibt. Der Glaube hat - sagt er - eine gewaltige, lebenspendende Kraft, *"er ist eine lebendige Quelle, mit sprudelndem Wasser zum ewigen Leben"*(74), der die, die glauben, mit so großer Gerechtigkeit erfüllt, daß sie nichts anderes benötigen, um gerechtfertigt zu werden.(75) Der Glaube verehrt den, an den er glaubt, auf höchste Weise dadurch, daß er Ihn für wahrhaftig und glaubwürdig hält(76), dadurch daß er fest an Seine Verheißung glaubt.(77) So gibt er Gott, was ihm zukommt(78), verläßt er sich auf Gott(79). Der Glaube führt Hoffnung und Liebe mit sich, ja, die Liebe ist gleichzeitig mit dem Glauben(80). Er hat also

in sich eine erneuernde Kraft, richtiger gesagt, er ist in sich eine Erneuerung dadurch, daß er die Kraft des Wortes aufnimmt, mit ihr vereint wird und von ihr durchglüht wird, denn durch das Wort rührt Christus die Seele an(81). Der Glaube ist allein die rechte Weise, Gott zu dienen(82), denn er zweifelt nicht daran, daß er einen gnädigen Gott und Vater im Himmel hat(83). Er wird sich Gottes getrösten und der Güte und des gnädigen Willens Gottes Gewiß sein, denn der Glaubende erwartet eitel Gnade Gottes(84), und das Herz ist Gewiß und verläßt sich auf Gottes Göttlichkeit(85).

Die Gewißheit des Glaubens bleibt auch unter prüfungen bestehen. So legt Luther Hoheslied 2,9 *"Siehe, er steht hinter unserer Wand, und sieht durchs Fenster und guckt durchs Gitter"* aus. Luther schreibt: *"Dies bedeutet, daß er unter den Leiden verborgen ist, die uns von ihm scheiden wollen wie eine Wand, ja, wie eine Mauer. Und doch sieht er auf mich und umgibt mich, denn er ist bereit, in Gnaden zu helfen, und durch das dunkle Fenster des Glaubens läßt er sich sehen."*(86) Hier wendet Luther die wichtigste Quelle der Brautmystik an, um den Glauben zu beschreiben. Die Seele/die Braut und Christus/der Bräutigam sind durch eine Mauer getrennt, und diese Mauer ist das Leiden. Aber es gibt ein Fenster in der Mauer, eine dunkle Öffnung. Luther denkt sich hier wohl zunächst ein Fenster, das eine Haut oder ein unklares Glas hat. Dieses dunkle Fenster im Leiden ist der Glaube. Durch den Glauben sieht die Braut, wenn auch unklar, ihren Bräutigam.

Es kann von Interesse sein, zu sehen, wie der vornehmste Ausleger des Hohenliedes im Mittelalter, Bernhard von Clairvaux, dieselbe Stelle auslegt. Bernhard sagt, die Wand sei unser Fleisch, das Fenster unser Gemüt und unsere Gefühle, mit denen Christus durch die Inkarnation verbunden ist, sodaß er teilnimmt an unseren Leiden(87).

Das Bild ist also dasselbe, aber die Auslegungen sind verschieden. Bei Luther ist die Wand das Leiden und das Fenster der Glaube, durch das die Seele den Bräutigam ahnt. Bei Bernhard dagegen ist die Wand unser Fleisch, und das Fenster stellt unser Gemüt und unsere Gefühle dar, durch die der Bräutigam hineinsieht zur Braut und teilnimmt an ihrer Not. Wir sehen hier noch einmal, wie die Bilder und die Sprache der Mystik bei Luther lebendig sind, gleichzeitig aber einen anderen Inhalt bekommen.

Der Glaube ist also für Luther zu allererst ein Sich-Verlassen auf die Verheißung des Wortes. Das Wort ist nämlich in seinem innersten Wesen Verheißung, eine Verheißung voll von Kraft für den, der sich ihr im Glauben öffnet. Luther trennt hier nicht Glaube und Erneuerung voneinander, da ja im Glauben selbst eine Vereinigung des Wortes und des Glaubenden geschieht, das, was Luther *"eine äußerst feine Berührung im Geist"* nennt(88). In diesem Wort können wir eine Zusammenfassung des Erbes der Mystik bei Luther in seinen frühen Schriften, die wir vorzugsweise bisher behandelt haben, sehen.

*

Nicht selten kommt es vor, daß man behauptet, das Erbe der Mystik habe zwar für Luther in seinen frühen Jahren eine große Bedeutung gehabt, aber als reiferer Mann habe er sich immer mehr davon entfernt. Deshalb werden wir uns nun dem großen Galaterbiefkommentar (1531) zuwenden, um zu sehen, wie er da die Gedankenkreise auslegt, die in Verbindung mit der mittelalterlichen Mystik stehen.

12. Die Vereinigung mit Gott.

Dies ist die zentrale Glaubenserfahrung der Mystik. Luther hat im großen Galaterkommentar ausführlich über dieses Thema reflektiert. Er schreibt: *"Der Glaube ergreift Christus, der sein Wesen oder `form' ist und der den Glauben schmückt und formt... So ist Christus Gegenstand des Glaubens, was sage ich, nicht dessen Gegenstand, sondern Christus ist sozusagen in diesem Glauben gegenwärtig. Der Glaube ist also eine Art Wissen oder Dunkel, das nichts sieht, und gleichwohl thront Christus in diesem Dunkel, erfaßt vom Glauben, so wie Gott auf dem Sinai und im Tempel (Jes.6,1f.) mitten im Dunkel thronte. Unsere einwohnende Gerechtigkeit (formalis justitia) ist also nicht eine Liebe, die den Glauben formt, sondern dieser Glaube ist ein Nebel im Herzen, d.h. ein Vertrauen auf etwas, was wir nicht sehen, d.h. auf Christus, der gegenwärtig ist, auch wenn er sich niemals so sehr der Wahrnehmung entzieht. Der Glaube rechtfertigt also, weil er nach diesem Schatz greift und ihn sich aneignet, nämlich den gegenwärtigen Christus. Aber davon, auf welche Weise er gegenwärtig ist, kann man sich keine Vorstellung machen, da - wie ich sagte - dort das Dunkel herrscht. Aber wo wahre Zuversicht des Herzens ist, da ist Christus in diesem Dunkel zugegen, im Glauben."*(89) Wir werden das Augenmerk darauf legen, wie Luther von Christus als Form des Glaubens redet, d.h. von dem, was von innen den Glauben zu dem macht, was er ist. Die Gegenwart Christi im Herzen ist also nicht etwas, was nur zu den höchsten Stadien des geistlichen Lebens gehört, sondern Christus ist in diesem Glauben gegenwärtig. Dies ist ein Mysterium, ein Geheimnis, das Luther als ein Dunkel beschreibt, in dem Christus ist. Glauben heißt also, mit Weisheit ihn zu erfassen, den man nicht sehen kann, der aber gleichwohl im Dunkel des Herzens ist. Der Glaube ist rechtfertigend, dadurch daß er den ergreift, den er nicht gesehen hat, d.h. den er nicht erlebte, Christus, der gleichwohl im Herzen gegenwärtig ist.

Luther führt diesen Gedanken mit einem ausdrucksvollen Bild aus: *"Denn der Glaube ergreift Christus und hat ihn gegenwärtig wie der Ring, der den Edelstein einfaßt. Und der, der sich mit solchem Glauben erweist, hat Christus erfaßt und hat ihn in seinem Herzen, ihn hält Gott für gerecht."*(90)

13. Die geistliche Erfahrung

Ein solcher Glaube, der Christus ergreift und ihn in seinem Herzen hat, bringt die höchste geistliche Erfahrung mit sich: *"In seinem Inneren ist alles mild und lieblich."*(91) Doch ist es nicht das Erleben, das der Glaubende sucht, sondern das Erleben ist eine Folge des Glaubens, der Christus im Dunkel des Herzens ergreift, gerade den Christus, den der Glaube nicht gesehen, d.h. nicht erlebt hat. Und gerade dieser Glaube ist der rechtfertigende: *"... der Glaube, der Christus selbst erfaßt und im Herzen hat. Dieser Glaube rechtfertigt ohne und vor der Liebe".*(92) Die Gegenwart Christi im Herzen wird also engstens mit dem rechtfertigenden Glauben zusammengehalten. Wir sahen in der Schrift "Von den guten Werken" wie Luther hervorhob, daß die Liebe gleichzeitig mit dem Glauben ist, und hier wird nun beschrieben, wie der Glaube rechtfertigt ohne und vor der Liebe. Wie kann das zusammenhängen? Der Zusammenhang ist der, daß in der ersten Schrift die guten Werke das Thema waren. Im großen Galaterkommentar liegt dagegen das Hauptgewicht auf der Rechtfertigung.

14. Die Seelenhochzeit

Luther beschreibt das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Liebe mit der Sprache der Brautmystik: *"Wir sind in ihm durch den Glauben und er ist in uns (Joh.6,56). Der Bräutigam Christus muß in Stille und Ruhe allein mit der Braut sein, ohne daß er alle Diener und alle Hausgenossen um sich hat. Aber dann, wenn der Bräutigam die Tür öffnet und herausgeht, dann sollen die Diener und Dienerinnen herbeieilen und ihre Dienste anbieten. Da beginnt die Liebe und der Dienst."*(93) Hier beschreibt Luther mit dem Bilde vom verschlossenen Brautgemach sowohl die Seelenruhe bei Christus wie auch die Rechtfertigung durch den Glauben allein, ohne Werke. Die guten Werke müssen in diesem Zusammenhang ganz ausgeschlossen werden.: *"Hier sollen wir dann nichts tun, sondern nur den Schatz empfangen, der Christus ist, denn er wohnt im Herzen, erfaßt durch den Glauben."*(94) Die christliche Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des im Herzen gegenwärtigen Christus, *"die, durch welche Christus in uns lebt, nicht die, die in unserer Person ist."*(95)

Noch stärker bringt Luther den Zusammenhang zwischen der Gegenwart Christi im Herzen und der Rechtfertigung zum Ausdruck, wenn er das Wort von St. Paulus Galater 2,20 auslegt: *"Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir."* Luther schreibt: *"Christus ist in mir, sagt er, und das Leben, das ich nun lebe, lebt er in mir. Ja, das Leben, das ich so lebe, ist Christus selbst. Darum sind Christus und ich ganz und gar eins in dieser Hinsicht... Christus, der in mir bleibt und lebt, nimmt alles böse, was mich plagt und betrübt, hinweg und verschlingt es. Deshalb macht dieses sein Einwohnen, daß ich vom Schrecken des Gesetzes und der Sünde befreit werde, aus meiner Haut herauskrieche und zu Christus und in sein Reich überführt werde, das ein Reich der Gnade, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Freude, des Lebens und der ewigen Herrlichkeit ist."*(96) Luthers sehr ausdrucksvolle Bezeichnung für die Einheit mit Christus (*"...aus meiner Haut herauskrieche und zu Christus ...überführt werde..."*) steht auch hier im Zusammenhang mit der Rechtfertigung durch den Glauben. Aus diesem, oder besser: in diesem wächst die geistliche Erfahrung (Friede, Freude, Leben). Die Vereinigung wird zur Identifikation: *"Aber vom Glauben gilt es stattdessen recht zu lehren, nämlich daß man durch ihn so mit Christus eingeleibt wird, daß aus dem Menschen und ihm gewissermaßen eine Person wird, die nicht von ihm geschieden werden kann, sondern ständig mit ihm zusammengehört und sagt: Ich bin wie Christus, und Christus sagt seinerseits: Ich bin wie dieser Sünder, weil er sich an mich hält und ich an ihn. Dieser Glaube vereinigt also Christus und mich fester als der Mann mit seiner Frau vereinigt ist."*(97) Der Glaube, die Vereinigung mit Christus und die Rechtfertigung bilden eine unauflösliche Einheit. Man sollte dies so ausdrücken können: Die Rechtfertigung ist für Luther das Entscheidende, und das commercium mirabile (der wunderbare Tausch) ist ebenso wie die Gegenwart Christi im Herzen und die Sprache der Brautmystik sein intensivster Ausdruck, um die Rechtfertigung durch den Glauben deutlich zu machen.

Es ist interessant, denselben Zug bei Luthers Seelsorger Staupitz zu bemerken. In seinem Libellus (1517) macht dieser einen Unterschied zwischen der Vereinigung mit Christus und der Erfahrung, die man gewöhnlich unio mystica, die geheimnisvolle Vereinigung, nennt. für die Theologen des Mittelalters, z.B. Gerson, war die Verzückung in der Liebe das, worum es bei der Theologie der Mystik ging, d.h. gerade das, was wir hier unio mystica nannten.(98) Nun spricht Staupitz von dieser Vereinigung mit Christus in zwei Bedeutungen. für ihn ist diese Vereinigung zunächst eine Weise von der Rechtfertigung zu reden. Einige wenige bekommen diese besondere Verzückung in der Liebe zu erfahren, die Fromme des

Mittelalters mit der unio mystica verbanden, aber es gibt auch eine andere "Verzückung", die von jeder gerechtfertigten Seele erfahren wird(99). Denn durch die Rechtfertigung aus Gnaden wird der Mensch verzückt, entrückt von sich selbst. Diese Verzückung ist also nicht etwas für sehr wenige, sondern eine Erfahrung, die zum normalen Christentum gehört. Gerade diese Auffassung, daß das Leben der Mystik zum Normalen unter Menschen des Glaubens gehört, ist in unserer heutigen Zeit u.a. von Garrigou-Lagrange behauptet worden.(100)

15. Die Ethik

Der eine Aspekt der Gegenwart Christi im Herzen ist die Rechtfertigung und die geistliche Erfahrung, der andere das Ethische. Der im Herzen gegenwärtige Christus tut die guten Werke durch den Menschen. Christus wird das handelnde Subjekt im Menschen, der mit ihm vereinigt ist. So legt Luther das Wort von St. Paulus Galater 2,20 aus: *"Ich lebe aber; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir."* Luther schreibt: *"Ich bin es, der Gewiß im Fleische lebt, aber ich sehe dieses Leben, wie es jetzt beschaffen ist, nicht als wirkliches Leben an. Es ist kein Leben im eigentliche Sinne, sondern nur eine Maske, unter welcher ein anderer lebt, nämlich Christus, der mein wirkliches Leben ist."*(101) Und Christi Gegenwart im Herzen ist eine heiligende Kraft: *"Denn dieses Leben ist im Herzen durch den Glauben, wenn Christus das Fleisch getötet hat und mit seinem Heiligen Geist herrscht, der nun sieht, hört, tut, leidet und alles im Menschen möglich macht, dem das Fleisch widerstrebt."*(102) Diese Einkleidung des neuen Menschen durch den Glauben im Leben ist nur ein Anfang, denn in diesem Leben gibt es allezeit noch Sünde im Fleisch, die Gnade läßt stets noch einige Reste an Sündenverderbnis zurück, von der mit der natürlichen Veranlagung der Menschen verknüpften Schuld.(103) Wenn Luther sagt, daß der Mensch durch den Glauben Gott wird(104), bezieht sich dies also auf die geschenkte, nicht auf die erworbene Gerechtigkeit.

Die im Glauben empfangene Rechtfertigung ist auch der Grund und die wirkende Kraft in spontan ethischem Handeln: *"Wenn ich inwendig diese Gerechtigkeit in mir habe, steige ich vom Himmel herab wie ein Regen, der die Erde fruchtbar macht, das ist, ich trete heraus in ein anderes Reich und tue die guten Werke, die zustande kommen."*(105) Die Voraussetzung für dieses Herabsteigen des Glaubens ist sein Aufsteigen zu Christus in das Reich des Gewissens, wo er in Freude, Friede und Seligkeit lebt.(106)

16. Die Jakobsleiter

Der Glaube steigt auf der Jakobsleiter, die Christus ist, auf: *"Er steigt auf der Jakobsleiter auf, auf der Gott selbst steht... (du sollst) dich zur Krippe begeben, zum Schoß seiner Mutter, und da sollst du ihn als Kind der Jungfrau fassen, als ihren kleinen Sohn. Du sollst sehen, wie er geboren wird, wie er an der Mutterbrust liegt, wie er heranwächst, wie er mit den Menschen umgeht, wie er erhöht wird über alle Himmel und Macht über alles hat."*(107) Luther beschreibt hier, wie Meditation über Christi menschliche Natur gemäß dem augustinischen Wort: *"Durch Christus als Mensch zu Christus als Gott"* zu seiner göttlichen Natur führt.(108)

Die guten Werke folgen daraus, daß der Glaube Christus ergreift: *"Sie sollen ja als Frucht der Gerechtigkeit getan werden, nicht um die Gerechtigkeit zustande kommen zu lassen."*(109) Luther beschreibt hier mit der Sprache der Brautmystik, wie der Glaube Christus ergreift: *"Das Gewissen... ist eine Königin und eine Braut, die nicht befleckt werden darf mit dem Gesetz, sondern für den einzigen Bräutigam Christus unbefleckt bewahrt werden soll ... Das Gewissen soll also sein Brautgemach nicht im tiefen Tal haben, sondern auf dem hohen Berg,*

wo Christus ruhen und herrschen wird..."(110). Im Verhältnis des Glaubens zu Christus, in der Hochzeit der Seele, sind die Werke ausgeschlossen. Die Seelenruhe, von der Luther da redet, ist die Ruhe von den Werken, die Ruhe des Gewissens beim Mittler und Erlöser Christus. Ein einziger Tropfen seines Blutes hat mehr Wert als die ganze Schöpfung.(111)

Wenn Christus von Luther im Gefolge Augustins als Gabe und Exempel beschrieben wird, liegt der Schwerpunkt auf Christus als Gabe. Er ist für den Glauben, der diese Wirklichkeit erlebt und darüber froh ist, der Platz, wo die Verkündigung der Nachfolge Christi ihren Platz hat: *"Aber Christus als Vorbild will ich mir nicht vorhalten lassen, außer für den Tag der Freude, da ich keine Anfechtung haben werde."*(112)

17. Der Mensch

Die Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke ist Luthers Hauptthese im großen Galaterkommentar. Dies bestimmt auch seine Lehre vom Menschen: *"Denn wir lehren, daß alle Menschen gottlos sind. Wir verurteilen den freien Willen, menschliche Kräfte, menschliche Weisheit..., bei uns gibt es überhaupt nichts, was taugt, Gnade und Sündenvergebung zu verdienen."*(113) Die natürlichen Gaben (Gedächtnis, Wille, Verstand) sind Gewiß unverletzt, soweit es um das äußere geht, z.B. um das Vermögen, dem Gemeinwesen vorzusehen oder einem Haushalt vorzustehen, aber in dem, was das Verhältnis zu Gott anbetrifft, sind sie ganz verdorben. In dieser Hinsicht gilt das Wort Luthers: *"Alles, was es in unserem Willen gibt, ist böse, alles, was es in unserem Verstand gibt, ist Irrtum"*(114). Die Frage, um die die Lehre vom Menschen tatsächlich ganz konzentriert ist, ist also diese: Gibt es im Menschen etwas, was dazu taugt, Sündenvergebung zu verdienen? Dies ist auch der Ausgangspunkt für Luthers Darstellung des Menschen als Gottes Ebenbild im großen Galaterbriefkommentar.

18. Das Ebenbild

Wenn wir fragen, wie der Mensch von neuem Gottes Ebenbild wird, antwortet Luther, daß die Gottgleichheit nicht durch unsere eigene Nachfolge wiederhergestellt wird, sondern die Neuschöpfung des Ebenbildes Gottes im Menschen ist ein Werk des Heiligen Geistes.(115) Die Gottgleichheit besteht darin, daß wir wissen, denken und wollen wie Gott, *"dessen Gedanke und Wille es ist, daß wir Sündenvergebung und ewiges Leben durch Jesus Christus, seinen Sohn gewinnen..."*(116) Die Gottgleichheit ist also eine Übereinstimmung zwischen Gott und dem Menschen in Gedanken und Willen. Wenn man das augustinische Menschenbild anwenden würde, könnte man sagen, daß Gedächtnis, Wille und Verstand sich im Einklang mit Gott befinden. Aber Luthers "Anliegen", das, was ihm am Herzen liegt, zeigt sich auch hier. Der Punkt, auf den sich der Zusammenklang zwischen Gott und dem Menschen konzentriert, ist der Heilsratschluß, die Rechtfertigung durch den Glauben allein. Da es diese ist - und nicht die geistliche Übung -, die für ihn das eigentliche Thema ist, ist es auch dieser Aspekt, der zur Hauptsache in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit wird. Aus dem gleichen Grunde hebt er in der Lehre vom Menschen das Sündenverderben hervor.

Immer und immer wieder stoßen wir auf die Wirklichkeit des Glaubens. Gottes Gegenwart im Herzen ist für Luther das Einwohnen Christi durch den Glauben. Wie beschreibt er nun diesen Glauben im großen Galaterbriefkommentar?

Glauben heißt: Christi Wort ernst zunehmen, für wahr zu halten und auf sich selbst zu beziehen.(117) Der Glaube ist eine durch das Wort vermittelte Gabe Gottes, die er selbst ausübt, vermehrt und durch sein Wort stärkt.(118) Übung des Glaubens ist also hier ein eigenes Werk Gottes durch das Wort.

19. Das Dunkel

Diesen Glauben, der eine Gabe Gottes durch das Wort ist, beschreibt Luther auch als ein Dunkel. Damit meint Luther, daß der Glaube sich nicht auf Vernunft oder Erfahrung stützt, sondern allein auf Gottes Wort. Er sagt: *"Der Glaube ist also eine Art Wissen oder Dunkel, das nichts sieht, - und dennoch thront Christus in diesem Dunkel, erfaßt vom Glauben... Aber wo der wahre Trost des Herzens ist, da ist Christus zugegen in diesem Dunkel, im Glauben."*(119) Hier ist der Glaube ein Dunkel, das bedeutet, daß der Mensch jeglicher Stütze in Vernunft, Gefühl, Sinneseindruck und Erfahrung entbehrt, und gerade in dieser Lage greift er nach Christus. Luther schreibt: *"Man muß in ein Dunkel hinaufsteigen, wo weder das Gesetz noch die Vernunft erleuchtet, sondern nur der rätselvolle Glaube, der sich sicher weiß, außerhalb und jenseits des Gesetzes erlöst zu sein.*(120) Aus der Fortsetzung geht hervor, daß Luther das Bild vom Aufsteigen des Glaubens in das Dunkel aus dem Bericht von Mose auf dem Sinai genommen hat. Der Vulgata-Text bezeichnet nämlich die Wolke genau als Dunkel: *"Moyses autem accessit ad caliginem in qua erat Deus."* (2. Mose 20,21) Auf ähnliche Weise beschreibt Luther auch Abrahams Glauben: *"Auf dieselbe Weise treten alle Frommen mit Abraham in das Dunkel des Glaubens und töten die Vernunft."*(121) Die Vernunft zu töten bedeutet in diesem Zusammenhang, die Vernunft im Verhältnis zu Gott nichts bewirken zu lassen. Ob etwas gut ist oder nicht, kann die Vernunft, deren Kompetenz im irdischen Bereich liegt, nicht entscheiden. Wenn es um das Verhältnis zu Gott geht, muß die Vernunft "getötet", d.h. zur Ruhe und Stille gebracht werden. Hier gilt nur, was Gott im Worte sagt.

Nun ist ja die Vorstellung vom Dunkel der Seele etwas Zentrales. Sie gehört zur "negativen" Theologie, also der Theologie, die durch negative Beschreibungen Gottes Wesen zu beschreiben sucht. Solche Negationen sind: unendlich, nicht nachprüfbar und unfaßbar. Die Älteren abendländischem Mystiker, z.B. Augustinus und Gregorius der große, gehen selten den Weg der negativen Theologie. Stattdessen bekam die negative Theologie durch die Verbreitung der Schriften Aeropagitas einen größeren Einfluß im Abendland.(122) In seinen Psalmenauslegungen (1513-1516) schließt sich Luther an die aeropagitische Tradition an(123). Er beschreibt da das Dunkel als das Unergründliche, das Nichtoffenbarte bei Gott, dessen Licht den Menschen so blendet, daß er es als Dunkel auffaßt. Das Dunkel kann auch eine Weise sein, das für die Vernunft nichtfaßbare Innerste im Menschen zu beschreiben, das, was die deutsche Mystik als den Seelengrund bezeichnet(124). Wenn die Mystiker auf diese Weise vom Dunkel reden, können sie das mit dem Bilde von dem auf den Sinai hinaufsteigenden Mose beschreiben.

Aber hier merken wir, daß Luther dieselben Begriffe, ja dieselben biblischen Bilder anwendet, um eine ganz andere Wirklichkeit zu beschreiben, nämlich das Dunkel des Glaubens, wo der Mensch Christus ohne irgendeine äußere Stütze ergreift, ja sogar gegen das Zeugnis der Vernunft und Erfahrung. So sehen wir hier wiederum, wie bei Luther alles auf die

Rechtfertigung durch den Glauben allein abzielt.(125) Dies ist noch ein Beispiel dafür, daß Luther die Sprache der Mystik aufnimmt und sie in einem teilweise anderen Zusammenhang als bei den Mystikern zur Anwendung bringt, nämlich um die Erlösung aus Gnade zu beschreiben. Wir können hier dieselbe Feststellung machen, die wir machten, als es um die Seelenruhe und die Seelenhochzeit ging.

Aber ebenso wie wir sahen, daß es bei Luther einen bestimmten Zusammenhang zwischen der Einwohnung Christi im Herzen und der Ethik gibt, so ist es auch mit dem Glauben. Er hat eine ausgesprochen ethische Seite. Er *"wird inkarniert und wird Mensch, das heißt, er ist und bleibt nicht unwirksam oder ohne Liebe."*(126) Diese Inkarnation des Glaubens ist ein anderer Aspekt der Gegenwart Christi im Herzen als Quelle für die guten Werke. Gerade die Inkarnation des Glaubens wurde zu einem Hauptthema für Johann Arndt. Es kann sich lohnen, darauf achtzugeben, daß Luther eine scholastische Terminologie verwendet, die er mit vielen Mystikern des Mittelalters gemeinsam hat, wenn er die wirkende Kraft des Glaubens beschreibt. Sie ist, sagt er, nicht eine unbestimmte Eigenschaft, sondern *"substantia seu forma substantialis"*(127), d.h. ein wirksames, selbständig wirkendes Wesen.

*

Die Themen, die die Theologie der Mystik kennzeichnen, sind in großem Ausmaß bei Luther zu finden, und zwar sowohl beim jungen wie beim reifen Luther. Bilder, Denkmuster und Begriffe sind in großem Ausmaß gemeinsam, und das Gemeinsame ist - wie oft in der Theologie des Mittelalters - dasjenige, was Augustinus formulierte. Aber überall wurden wir gewahr, wie die gemeinsamen Begriffe, Bilder und Denkmuster einen für Luther speziellen Akzent bekamen. In allem geht es schließlich um die Rechtfertigung durch den Glauben und die guten Werke des Glaubens.

Literatur

Alfred Adam: Dogmengeschichte Bd. 1, Gütersloh 1981

Cuthbert Butler: Western Mysticism, London 1967

Leif Eriksson: Inhabitatio - Illuminatio - Unio, Åbo 1986

Emanuel Hirsch: Die Theologie des Andreas Osiander, Göttingen 1919

Bengt R. Hoffman: Luther and the Mystics, Minneapolis 1976

Bengt Hägglund: De homine, Lund 1959

Bengt Hägglund: Teologins historia, Lund 1966

Erwin Iserloh: Luther und die Mystik, in: Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, hgg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967

Tuomo Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989

Anders Nygren: Filosofi och motivforskning, Lund 1940

Heiko A.Oberman: Luther - Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982

Heiko A.Oberman: Simul gemitus et raptus, in: Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, hgg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967

Erich Przywara: An Augustine Synthesis, Guildford 1977

Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, Göttingen 1927

David C.Steinmetz: Luther and Staupitz, Durham 1980

Anselm Stoltz: Theologie der Mystik, Regensburg 1936

August Tholuck: Lebenszeugen der lutherischen Kirchen, Berlin 1859

Gösta Wrede: En väg till Gud, Stockholm 1981

Gösta Wrede: Unio mystica, Uppsala 1974

Anmerkungen

1 Vgl. Gösta Wrede, En väg till Gud, Stockholm 1981, S. 13,23.

2 Von der Freiheit eines Christenmenschen (De libertate Christiana). Hier zitiert nach: Martin Luther, Studienausgabe, Berlin 1982, Band 2. S. 272/3: *"... ut anima, quae firma fide illis adheret, sic eis uniatur, immo penitus absorbeatur, ut non modo participet sed saturetur et inebrietur, omni virtute eorum. Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi amnia quae verbi sunt animae communicat."*

3 WA VII 53, 26: *"... quale est verbum, talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum candet sicut ignis propter unionem sui et ignis..."*

4 WA VII 53, 28: *"vt clarum sit, homini Christiano suam fidem sufficere pro omnibus, nec operibus ei opus fore, vt iustificetur..."*

Vgl. Erwin Iserloh, Luther und die Mystik, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, hgg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 59. Iserloh beschreibt hier, wie Luther zwei Begriffe der Mystik - gemitus und raptus - anwendet, um seine eigene zentrale Erfahrung zu beleuchten.

5 WA VI 66, 33: (Rückübersetzung nach dem lateinischen Text. Luther hat diesen Satz in der deutschen Fassung der Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ausgelassen.): *"Christiani ... certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum, et inuicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis..."*

6 WA VII 69, 12: *"Concludimus itaque, Christianum hominen non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem..."*

7 WA VI, 227, 30.

8 WA VI, 222, 7.

9 WA VI, 222, 10.

10 WA VII, 54, 31: *"Quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso."* Vgl. Bengt R. Hoffman, Luther and the Mystics, Minneapolis 1976, S. 172.

11 WA VII, 54, 54, 35: *"... et omnia eorum communia aliquando tam bona quam mala, ut, quaecunque Christus habet, de iis tamquam suis praesumere et gloriari possit fidelis anima... "*

12 WA VII, 49, 10: *"... ut bene de ea scribat aut recte scripta bene intelligat, qui non spiritum eiusdem urgentibus trbulationibus aliquando gustarit. Qui autem vel paululum gustavit, non potest unquam satis de eadem scribere, dicere, cogitare, audire..."*

13 WA VII, 66, 18: *"... mox per spiritum diffundi in cordibus nostris charitatem, qua liberi, hilares, omnipotentes, operatores et omnium tribulationum victores ... ad istarum rerum gustum et sensum nunquam perventuri."*

14 WA VI, 231, 4.

15 WA VI, 248, 14.

16 WA VII, 60, 31: *"... er fastet / wachet / erbeyt / ßoviell er sicht dem leyp nott seyn / seinen muttwillen zu dempffen:"* - *"... tantum enim ieiunabit, vigilabit, laborabit, quantum satis esse viderit, ad corporis lasciviam et concupiscentiam premendam."*

17 WA VII, 60, 4: *"... et spiritui subdatur, ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit, nec ei rebellet aut ipsum impediat..."*

18 WA VII, 64, 17: *"In hoc enim corpus suum subiectum facit, quo syncerius et liberius queat aliis servire..."*

19 WA VII, 67, 35: *"... sed corporis sui subiectionem exerceret aliis in exemplum, qui et ipsi opus habent corporis sui castigatione..."*

20 WA VII, 71, 27.

21 WA VI, 269, 3.

22 WA VI, 270, 8.

23 WA VI, 212, 36.

24 WA VI, 230, 10.

25 WA VI,232, 14.

26 WA VI, 234, 37.

27 WA VI, 235, 17.

28 WA VI, 236, 5.

29 WA VI, 263, 1.

30 WA VI, 263, 25.

31 WA VI, 268, 1.

32 WA VII, 69, 14: *"... per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo, et charitate eius, Sicut Christus Iohan. 1. dicit. Amen dico vobis, deinceps videbis coelum apertum et Angelos dei ascendentes et descendentes super filium hominis."*

33 WA VI, 562, 12: *"Paulum potius audiamus, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus. Haec est enim via, vita et veritas: haec scala, per quam venitur ad patrem..."*

34 WA VII, 69, 15 - vgl. Anm.32.

35 WA 43, 582, 15; 31 f., nach Heiko A. Oberman, Luther - Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, S. 195.

36 # WA VI, 244, 3.

37 WA VI, 244, 6.

38 WA VI, 245, 15.

39 WA VI, 247, 35 und 248, 8.

40 WA VI, 248, 14.

41 WA VI, 250, 7.

42 WA X, 1, 62, 7.

43 WA X, 3, 209, 24.

44 WA VI, 234, 27.

45 WA VII, 68,32: *"... ideo sola curanda, ut augeatur sive operibus sive passionibus exercita..."*

46 Anders Nygren, Filosofi och motivforskning, Lund 1940, S. 69.

47 WA VI, 249, 32.

48 WA II, 501. 34.

49 WA VII, 55, 31.

50 WA VII, 64, 21: *"Necesse est enim, ut loquatur, agat et conversetur cum hominibus, sicut Christus in similitudinem hominum factus habitu inventus est ut homo et conversatus cum hominibus, Baruch. 2. dicit."*

51 WA VII, 65, 10: *"Ad hoc inducit Christum pro exemplo, dicens `Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Ihesu, qui, cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem deo, sed exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo, factus est obediens usque ad mortem'."*

52 WA VII, 66, 3: *"Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebuit mihi ..."*

53 WA VII, 66, 7: *"Ecce sic fluit ex fide charitas et gaudium in domino et ex charitate hilaris, libens, liber animus ad sponte serviendum proximo..."*

54 WA VII, 69, 5: *"(E nobis fluunt in eos, qui eis opus habent, adeo ut et fidem et iustitiam meam oporteat coram deo poni pro tegendis et deprecandis proximi peccatis,) quae super me accipiam, et ita in eis laborem et serviam, ac si mea propria essent: sic enim Christus nobis fecit."*

55 WA VII, 66, 26: *"... ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisqu, alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani."*

56 WA VII, 69, 12: "Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in Proximo per charitatem..."

57 WA VI, 275, 31.

58 WA VII, 51,32. WA VII, 53, 17.

Vgl. WA I, 114, 3f.: *"Ideo Christus, regnum coelorum, venit in eos, qui peccatores venit salvare. Alii vero, qui sibi conscii iustitiae, non credunt verum esse, neque ad se illud pertinere `poenitentiam agite', imo, inquiunt, iusti sumus, peccatum nescimus, iam regnamus, appropinquavit enim, imo venit iam dudum regnum coelorum."*

59 WA VI, 206, 29: *"Dann wer got trawet, dem gibet er szo bald seinen heiligen geist, wie sanct Paul zu den Galatern saget ir habet den geist empfangen nit aufz ewern guten werckenn, sundern da ihr dem wort gottis glaubet habt'."*

60 WA VII, 59, 28.

61 WA VI, 210, 6.

62 WA VII, 550, 20-25, vgl. Bengt Hägglund, De homine, Lund 1959, S. 323.

63 WA VII, 50, 6: *„... iuxta spiritualem, quam dicunt animam, vocatur spiritualis, interior, novus homo, iuxta corporalem, quam carnem dicunt, vocatur carnalis, exterior, vetus homo..."*

64 WA VII, 50, 11: *"... cum et ipsi duo homines in eodem homine sibi pugnent."*

65 WA VII, 61, 28: *"Ita ut semper oporteat ipsam substantiam seu personam esse bonam ante omnia opera bona..."*

66 WA VII, 61, 35: *"Ita necesse est, primum personam ipsam hominis esse bonam..."*

67 WA VII, 62, 25: *"Non enim personam bonam facit nisi fides..."*, ibid., WA VII, 62, 7.

68 Vgl. Bengt Hägglund, Teologins historia, Lund 1966, S. 306 f.

69 WA VII, 60, 6: *"Interior enim homo conformis deo et ad imaginem dei creatus per fidem et gaudet et iucundatur propter Christum..."*

70 WA XXIV, 51, 12.

71 A XXIV, 52, 21.

72 WA XXIV, 52, 26.

73 WA VII, 52, 3: *"... impietate et incredulitate cordis..."*

WA VII, 54, 15: *"... sibi Idolum in corde erigit..."*

WA VII, 60, 10: *"... in carne propria offendit voluntatem contrarium, quae mundo servire et quaerere quae sua sunt nititur..."*

74 WA VII, 49, 14: *"fons enim vivus est saliens in vitam aeternam..."*

75 WA VII, 52, 17.

76 WA VII, 53, 34: *"Fidei enim et hoc officium est, ut eum cui redit omnium piissima et summa colat opinione, nempe quod eum veracem et dignum habeat, cui credendum sit."*

77 WA VII, 54, 1: *"Sic anima, dum firmiter credit promittendi deo, veracem et iustum eum habet..."*

78 WA VII, 54, 3: *"... hic summus cultus dei est, dedisse ei veritatem, iustitiam et quicquid tribui debet ei, cui crediture."*

79 WA VI, 206, 23.

80 WA VI, 210, 5.

81 WA VII,, 53, 18.

82 WA VI, 212, 16: *"dan er wil allein gottis dinst sein."*

83 WA VI, 250, 3: *"nit zweyffelt, er hab einen gnedigen got und vatter ym hymel.*

84 WA VI, 255, 14.

85 WA VI, 272, 5.

86 WA VI, 208, 13.

87 Cant. 56, 1.

88 WA VII, 53, 19: *"... hic tenerrimus in spiritu..."*

89 WA XL, 1, 228, 29: *"... dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat..."* WA XL, 1, 228, 34: *"Sic ut Christus sit obiectum fidei"* WA XL, 1, 229, 15: *"imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt. Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet. Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitianon charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est. Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide."*

Vgl. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus IV, Göttingen 1927, S. 196; Leif Eriksson, Inhabitatio - Illuminatio - Uni, Åbo 1986, S. 23-45.

90 WA XL, 1, 233, 3: *"... fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Zang ein edlenstein. Qui fuerit inventus tali fide apprehensi Christi, illum reputat deus iustum."* Vgl. Tuomo Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989, S. 16.

91 WA XL, 1, 234, 27: *"... Quia intus omnia sunt suavia et dulcia..."*

92 WA XL, 1, 240, 1: *"... quod fidei, quae possidet in corde ipsum Christum i.e. salvatorem qui tulit. Hec fides ante et sine charitate iustificat."*

93 WA XL, 1, 241, 12-16: *"In illosumus per fidem et ipse in nobis, Ioan.6. Oportet hunc sponsum Christum esse solum cum sponsa in sua quiete, amotis omnibus ministris et tota familia. Sed postea, quando aperuit ostium et egreditur sponsus, accurrant servi et ancillae et ministrent, afferant cibum et potum. Ibi tum incipiunt opera et charitas."*

Vgl. Heiko A. Oberman, Simul gemitus et raptus, in: Kirche, Mystik und Heiligung und das natürliche bei Luther, hgg. von Ivar Asheim, Göttingen 1967, S. 34, Anm. 50.

94 WA XL, 1, 243, 15: *"Hic prorsus nos nihil facere oportet, sed tantum recipere thesaurum qui Christus est in corde per fidem apprehensus..."*

95 WA XL, 1, 282, 17: *"... qua Christus in nobis vivat, non quae est in persona nostra."*

96 WA XL, 1, 283 f., 30: *"Christus ergo, inquit, sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse."* WA XL, 1, 284: *"Sic Christus in me manens et vivens tollit et absorbet omnia mala quae me cruciant et affligunt. Quare haec inhaerentia facit, ut liberer a terroribus legis et peccati, eximar e cute mea et transferar in Christum ac in illius regnum, quod est regnum gratiae, iustitiae, pacis, gaudii, vitae, salutis et gloriae aeternae..."*

97 WA XL, 1, 285, 24: *"Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaerat mihi, et ego illi; Coniuncti (WA XL, 1, 286, 1:) carnem os multo arctiore vinculo quam masculus et femina."*

98 David C. Steinmetz, Luther und Staupitz, Durham 1980, S. 130.

99 Steinmetz, a.a.O., S. 131 f.

100 Anselm Stoltz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936, S. 57.

101 WA XL, 1, 288, 23: *"Hoc est: in carne quidem vivo, sed ego hanc vitam, quantulacunque est, quae in me agitur, non habeo pro vita. Non enim est vere vita sed tantum larva vitae, sub qua vivit alius, nempe Christus qui est vere vita mea..."*

102 WA XL, 1, 290, 9: *"Ibi est in corde extincta caro et regnat Christus cum suo spiritu sancto qui iam videt, audit, loquitur, patitur et omnia facit in me. Etiam si caro relucetur..."*

103 WA XL, 1, 45, 30. - WA XL, 1, 233, 26. - WA XL, 1, 312, 14.

104 WA XL, 1, 182, 15.

105 WA XL, 1, 51, 21: *"Hanc cum intus habeo, descendo de coelo tanquam pluvia foecundans terram, hoc est: prodeo foras in aliud Regnum et facio bona opera quaecunque mihi occurrunt."*

106 WA XL, 1, 51, 15.

107 WA XL, 1, 79, 26: *"Ascendit per scalam Iacob, Cui Deus ipse innititur ..."* (WA XL, 1, 79, 30:) *".. rapias te in praesepe et gremium matris et apprehendas istum infantem et filiolum virginis spectesquie nascentem, suggentem, crescentem, conversantem inter homines, docendtem..."* (WA XL, 1, 79, 80, 1:) *"hoc spectaculum retinet in recta via."*

108 Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Guilford 1977, S. 187, 198; Alfred Adam, Dogmengeschichte, Gütersloh 1981, Bd. 1, S. 281, 285.

109 WA XL, 1, 287, 20: *"Sunt autem facienda ut fructum iustitiae, non ut efficiant iustitiam."*

110 WA XL, 1, 214, 13: *"... propter enim Regina et sponsa non debet contaminari lege, sed illibata conservari uni et soli sponso Christo..."* (WA XL, 1, 214, 16:) *"Habeat igitur conscientia suum thalamum non in ima valle, sed in sublimi monte in quo cubet et regnet Christus solus..."*

111 WA XL, 1, 295, 30: *"Ideo intolerabilis et horribilis blasphemia est fingere aliquod opus, per quod praesumas Deum placare, cum videas eum non placari posse nisi hoc immenso et*

infinito pretio, scilicet morte et sanguine Filii sui, cuius una gutta praetiosor est tota creatura."

112 WA XL, 2, 42, 25: *"Sed hunc exemplarem Christum non patiar mihi proponi, nisi in die laeticiae, cum sum extra tentationes..."*

113 WA XL, 1, 121, 17: *"Docemus enim omnes homines esse impios, Liberum arbitrium, vires humanas, sapientiam, iustitiam..." "Summa, nihil omnino in nobis esse dicimus, quod valeat ad promerendum gratiam ac remissionem peccatorum..."*

114 WA XL, 1, 294, 2: *"... quidquid in voluntate nostra, est malum; in intellectu nostro, error..."* Vgl. WA XL, 1, 306, 26.

115 WA XL, 2, 178, 16: *"Nova autem creatura, qua reparatur imago Dei, non fit fuco aut simulatione ullorum operum externorum, Quia in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praepucium, sed secundum imaginem Dei in iusticia et sanctitate veritatis creatur. Opera, cum fiunt, novam quidem speciem afferunt, qua mundus et caro capiuntur, sed non novam creaturam. Cor enim manet impium sicut antea, plenum contemptu Dei, infidelitate etc. Ideo nova creatura est opus Spiritus sancti, inserentis alium intellectum et voluntatem ac donantis potestatem domandae carnis et fugiendae iusticiae et sapientiae mundi etc."*

116 WA XL, 1, 650, 25: *"... Deus, cuius cogitatio et voluntas est, ut remissionem peccatorum et vitam aeternam consequamur per Iesum Christum, filium suum."*

117 WA XL, 1, 89, 13: *"In hoc ergo ipsa vis salutis aeternae sita est, ut haec verba pro seriis av verbis habeantur. Non frustra hoc dico. Nam expertus sum saepe et quotidie adhuc experior, quam difficile sit hoc credere, praesertim in certamine conscientiae, Quod Christus traditus sit non pro Sanctis,Iustis, dignis, amicis, Verum pro impiis, peccatoribus, indignis et inimicis qui meriti sunt iram Dei ac aeternam mortem."* Vgl. WA XL, 1, 91, 11.

118 WA XL, 1, 130, 12: *"Quare perpetuo inculcamus cognitionem Christi et fidem non esse rem aut opus humanum, sed simpliciter donum Dei. Qui ut creat, ita conservat fidem in nobis. Sicut autem per verbum fidem primum donat, ita deinceps per verbum exercet, auget, confirmat et perficit eam."*

119 WA XL, 1, 229, 15: *"Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet..." - "Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide."* Vgl. Iserloh, a.a.O., S. 67, Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander, Göttingen 1919, S. 66.

120 WA XL, 1, 204, 24: *"... sed ascendasin tenebras, ubi nec Lex nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuat se salvari extra et ultra legem..."*

121 WA XL, 1, 362, 23: *"Sic omnes pii, ingredientes cum Abraham tenebras fidei, mortificant rationem."*

122 Cuthbert Butler, Western Mysticism, London 1967, S. 124, vgl. S. 6.

123 Iserloh, a.a.O., S.62. Gösta Wrede, Unio mystica, Uppsala 1974, S. 62.

124 Wrede, a.a.O., vgl. A. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 277.

125 Vgl. Hirsch, a.a.O., S. 57.

126 WA XL, 1, 427, 13-14: *"... sed incarnetur et fit homo, hoc est, non est et manet otiosa vel sine charitate."*

127 WA XL, 2, 36, 10: *"... Sed asserens efficacem et operasam quidditatem ac velut substantiam seu formam (ut vocant) substantialerm."*

Göttliche Ordnungen – in der Theologie Martin Luthers

Die Reformation ist von Anfang an von Luthers Entdeckung von Röm 1, 17 getragen: "Der Gerechte wird seines Glaubens leben." Es zeigte sich indessen bei mehr als einer Gelegenheit während der Reformationsgeschichte, daß das Gedankenmuster, das in dem einen Zusammenhang erhellend war, in einem anderen nicht funktionierte.

Ein deutliches Beispiel hierfür ist Luthers Weise, vom Amt zu reden. In seinen frühen Schriften leitet er es vom Priestertum aller Gläubigen her. Aber nach dem Konflikt mit den Schwärmern gab er diese Argumentationsweise auf, nachdem er fand, daß diese von seinen Widersachern bis zu einem Punkte getrieben werden konnte, die in Gegensatz zu seinen Grundintentionen geriet. In eine ähnliche Situation kamen die Reformatoren, als es um die Sakramentslehre ging. Wenn man die Heilige Schrift nur in Gesetz und Evangelium einteilt, konnten dies die Schwärmer mit folgender Argumentation verwenden: "Du sagst, daß der Mensch getauft werden soll, um die Seligkeit zu empfangen. So wird man also erlöst durch die Befolgung einer Gesetzesvorschrift. Dies ist gesetzlich. Darum muß es falsch sein. Der Glaube allein macht selig, also ist die Taufe nicht notwendig." Luther behandelt diese Argumentationsweise im Großen Katechismus: "Daß aber unsere Klüglinge, die neuen Geister vorgeben, der Glaube mache allein selig, die Werk und äußerlichen Dinge aber töten nichts dazu, beantworten wir so, daß freilich nichts in uns etwas bewirkt als nur der Glaube, wie wir noch hören werden. Aber die [blinden] Blindenleiter wollen nicht sehen, daß der Glaube etwas haben muß, das er glaube, das heißt, woran er sich halte, und worauf er stehe und fuße. So hält sich nun der Glaube an das Wasser und glaubt, daß die Taufe es ist, worin eitel Seligkeit und Leben ist, nicht durchs Wasser, wie genugsam gesagt ist, sondern dadurch, daß [das Wasser der Taufe] mit Gottes Wort und Ordnung [Seligkeit und Leben] vereinigt ist und Sein Name darin klebet."[522] Die Taufe ist also eine Inkarnation des Wortes im Wasser. Sowohl im deutschen wie im lateinischen Text des Großen Katechismus steht hier das Wort "Ordnung" ("ordo").

Gebot und Ordnungen

522 BEK S. 696.

Die Ordnung ist selbstverständlich eine Grundkategorie in der Theologie der Reformation. Dies gilt auch für die Lehre von der Schöpfung und von der Gesellschaft. Hier knüpft Luther an die mittelalterliche Tradition an, wenn er von jeder einzelnen der Gesellschaftsfunktionen wie von einem "ordo", einer göttlichen Ordnung und Stiftung spricht. Und er vergleicht sehr bewußt die Gesellschaftsordnungen mit den Sakramenten als göttlichen Ordnungen: "Darum lehren wir allezeit, man solle die Sakramente und alle äußerlichen Dinge, die Gott einsetzt und ordnet, nicht nach der groben äußerlichen Larve [= Erscheinung] ansehen, wie man die Schale einer Nuß sieht, sondern wie Gottes Wort darin eingeschlossen ist. Denn so reden wir auch vom Vater- und Mutterstand und weltlicher Obrigkeit."[523] Die Familie ist ein *ordo*, eine Ordnung Gottes, ebenso wie Taufe und Abendmahl. Und in allen diesen Ordnungen ist das Entscheidende, daß in ihnen Gottes Wort einbeschlossen ist, das heißt, daß die Ordnung von Gott befohlen ist und sie von Gottes Schöpferwort getragen ist. Dasselbe kann auch mit anderen Worten zum Ausdruck gebracht werden: "... sollst du zum ersten merken, daß hier Gottes Gebot und Einsetzung steht (Dei mandatum et institutionem)"[524] Daß die Taufe von Gott befohlen und eingesetzt ist, bedeutet, daß Gott das handelnde Subjekt in der Taufe ist. Es ist nicht so, daß ich mich taufe, sondern daß ich von Gott getauft werde. Was ich zu tun habe, ist, Gott an mir handeln zu lassen, daß ich unter die Ordnung Gottes komme. "Denn in Gottes Namen getauft werden, ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst getauft werden."[525] Die Taufe ist von Gott als göttliche Handlung befohlen, und das bedeutet nicht nur, daß Gott sie angeordnet hat, sondern auch, daß Er in ihr gegenwärtig ist: "Denn das ist der Kern in dem Wasser: Gottes Wort oder Gebot und Gottes Name."[526] Wir sahen bereits, daß Luther in gleicher Weise denkt, wenn es um die Ordnungen in Gesellschaft und Familie geht. Sie haben damit ein sakramentales Gepräge in der Bedeutung, daß sie ein Ort der Gegenwart Gottes sind. Wenn man an seinen Vater oder an eine führende Persönlichkeit in der Gesellschaft als Menschen denkt, so ist er ein Mensch, der weder mehr noch weniger Ehrenhaftigkeit zu haben braucht als andere Menschen. Beachtet man aber das vierte Gebot, verhält es sich anders: Da "sehe ich einen anderen Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes. Das Gebot (sage ich) ist die goldene Kette, die er am Halse trägt, ja, die Krone auf seinem Haupt, die mir anzeigt, wie und warum man dies Fleisch und Blut ehren soll."[527]

Es ist ein Grundgedanke bei Luther, daß Gott in äußeren, offenbaren Formen zu uns kommt. "Summa: Was Gott in uns tut und wirket, will Er durch solche äußere Ordnung wirken."[528] In dieser Hinsicht ist die ganze Welt sakramental. Gottes Ordnungen im Reich der Schöpfung und im Reich der Gnade sind seine Masken: "Darum lehren wir allezeit, man solle die Sakramente und alle äußerlichen Dinge, die Gott einsetzt und ordnet, nicht nach der groben äußerlichen Larve [= Erscheinung] ansehen, wie man die Schale einer Nuß sieht, sondern wie Gottes Wort darin eingeschlossen ist."[529]

Auch das Amt ist göttliche Ordnung

---

523 BEK S. 694.
524 BEK S. 691.
525 BEK s. 692.
526 BEK s. 694.
527 BEK S. 695.
528 BEK S. 697.
529 BEK S. 694.

Die reformatorische Lehre vom Amt kann eigentlich nur auf diesem Hintergrund verstanden werden. Das Amt ist ebensowenig eine von praktischen Gründen bedingte, zufällige Ordnung wie die Elternschaft. Es ist vielmehr ein Teil der göttlichen Ordnung. Das Amt ist ebenso wohl ein ordo, eine göttliche Ordnung, wie die Ehe und die Sakramente. Und Gott ist ebenso sehr auch im Amt gegenwärtig wie in der Gesellschaftsordnung und in der Taufe. Darum hat das Amt seinen gegebenen Platz im Kleinen Katechismus, nämlich in der Haustafel. Die Bibelworte, die hier angeführt werden, sind die apostolischen Ermahnungen an Timotheus und Titus. Damit ist auch gesagt, daß das Amt als eine göttliche Ordnung aufgefaßt wird, ein ordo. Daß man unter den Reformatoren die Sache so sah, geht klar aus der Schrift über die "Gewalt und Obrigkeit des Papstes" hervor, wo es heißt: "Wir haben eine gewisse Lehre, daß das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommt."[530]

Es ist Gottes Befehl und Gottes Gegenwart, die das Amt zu einer göttlichen Ordnung, einem *ordo*, machen. In der Apologie heißt es von den Amtsträgern: "... sie handeln an Christi Statt, nicht in eigenem Auftrag - *repraesentant Christi personam*"(20) Repräsentieren heißt gegenwärtig machen. In dieser Hinsicht ist jeder Amtsträger in seinem pastoralen Handeln ein *vicarius Christi*, ein Stellvertreter Christi. Darum kann die Apologie auch auf die damaligen Amtsträger Christi Wort an die Apostel anwenden: "Wer euch hört, der hört mich!" - und dies gilt auch für unfromme Priester: "... sie handeln an Christi Statt und nicht in eigenem Auftrag - ministri funguntur vice Christi..."[531] In diesem Zusammenhang bezieht man sich auf die Sakramentsverwaltung, wo sie Christus repräsentieren, d.h. sie machen Christus gegenwärtig, nicht sich selbst.

Außerhalb göttlicher Ordnung: Tyrannische Macht

Das Amt als göttliche Ordnung findet man in Augustana V beschrieben: "Gott hat das Predigtamt eingesetzt."[532] Da das Amt von Gott eingesetzt ist, folgt auch, daß Gott darin gegenwärtig ist: "Scimus Deus ... adesse in ministerio" - Wir wissen, daß Gott im Amt gegenwärtig ist.[533] So konnte Luther von allem sprechen, was göttlicher Ordnung ist, auch von der Elternschaft und von der Gesellschaftsordnung. Aber der Umstand, daß das Amt eine göttliche Ordnung ist, ein *ordo*, bedeutet auch eine Begrenzung. Seine Autorität gilt nur innerhalb der Grenzen, die durch den gšttlichen Befehl gezogen sind. In der Apologie wird dies so zum Ausdruck gebracht: "Non enim constituit regnum episcopis extra evangelio.“[534] Die Apologie gibt den Bischöfen nicht eine eigene Herrschaft oder Herrengewalt außer dem Evangelium. Über das Evangelium hinaus, das heißt ohne Stütze durch das Wort Gottes, haben die Amtsträger keine Autorität. Überschreiten sie die Grenzen des Wortes Gottes treten sie aus der göttlichen Ordnung heraus: "Irgendeine tyrannische Macht haben sie nicht."[535] Tyrannische Macht wird gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie eine Macht außerhalb der

530 BEK S. 474.
531 BEK S. 246.
532 BEK S. 58.
533 BEK S. 294.
534 BEK S. 402.
535 BEK S. 400.

von Gott gegebenen Ordnung ist. Wir würden in unserer Zeit von einer totalitären Macht sprechen, d.h. von einer Macht, die nicht weiß, daß sie irgendwelche Begrenzungen hat oder, daß sie irgendjemandem oder irgendetwas unterstellt sei. Daß die Autorität der Amtsträger darauf begrenzt ist, nur innerhalb der göttlichen Ordnungen zu gelten, gehört auch mit der Absicht Gottes der *ordo* des Amtes zusammen. Es ist gestiftet, "damit wir den Glauben erlangen."[536], und der seligmachende Glaube wird nicht durch Tyrannei und Gewalt geweckt.

Dieser letzte Gesichtspunkt ist wichtig. Denn alle gute Theologie ist eschatologisch. Sie zielt auf das große Endziel ab, die ewige Seligkeit. Es ist wahr, daß die Theologie ihre *causa materialis* hat, das heißt die konkrete Wirklichkeit, mit der die Theologie arbeitet: Gottes Offenbarung. Sie hat ihre *causa originalis*, ihre Ursprungsursache: Gott selbst. Aber sie hat auch ihre *causa finalis*, ihre Zielursache, die ziehende Kraft. Die Beziehung auf die Endvollendung gibt der Lehre vom Amt als einer göttlichen Ordnung ihren rechten Zusammenhang und ihre rechte Kraft: Alles zielt auf die Seligkeit der Menschen.

536 BEK S. 58.

IN THE WORDS OF ST. AUGUSTINE –

Augustinian Theology in The Book of Common Prayer[537]

Adolf von Harnack, the great German liberal theologian, once wrote of St. Augustine: "We still speak, without knowing it, his words."[538] St. Augustine is the great and dominating theologian of the West. This was so in the time of the Early Church, it was just as true in the Middle Ages. Étienne Gilson says: "L'historien de la pensée medievale rencontre à chaque pas St Augustine."[539]

The basic textbook of the medieval theologian was the *Sentences* of Peter Lombard, a collection of quotations from the Church Fathers. Ninety percent of those quotations are from St. Augustine. In the foreword of the *German Theology* 1517 Martin Luther says that after the Bible, no one has taught him so much as St. Augustine. And indeed, we still speak his words without knowing it. To understand ourselves, our words and thoughts as Western Christians, we must become aware that we all are – for good or bad – Augustinians.

I would like to test this thesis on the *Book of Common Prayer* that is used by the Anglican Church of Canada. First of all it is easy to note that the Athanasian Creed is through and through Augustinian. It is e.g. said of Christ: "For as reasoning soul and flesh is one man, so God and Man is one Christ."[540] Augustine said it this way: "For just as the soul is united to the body in one person, so as to constitute man, so God is united to man in one person so as to constitute Christ..."[541] That this way of thinking is found with Augustine does not necessarily mean that it is his innovation; it must always be remembered that he is not only the great Western theologian but also the great transmitter of patristic theology to the West. What the Athanasian Creed has to say about the Incarnation is in words and thought Augustinian: "...

---

537 Atlantic Theological Conference, Prince Edward Island, Canada, 1993.

538 Alf Ahlberg: Augustinus, Uppsala 1952, p. 14.

539 Étienne Gilson: Introduction å l'Étude de Saint Augustin, Paris 1949, p. VII

540 Book of Common Prayer (BCP), Toronto, 1962, p. 697.

541 Ep. CXXXVII, II, 4, English Translation from Erich Przywara: An Augustine Synthesis, London 1977, p. 51.

but is One Christ; One, however, not by conversion of Godhead into flesh, but by taking of Manhood unto God;"[542] St. Augustine says:"... the invisible and immutable Truth, having through the Spirit taken a soul, and through the Soul a Body, having, that is, assumed the whole of manhood, set that manhood free from all weaknesses without any contamination to Itself."[543] The necessary assumption for this degrading is that there is a common human substance which the Word of God assumes by the Incarnation. The Incarnation also means that this common substance was affected, indeed, changed: "Man was changed in him, that he might become better than he was, not that he might be changed into the very substance of the Word."[544] Human nature as such was renewed by the Incarnation, but the Divine nature remained immutable and unaffected by its union with the humanity; Incarnation means had "He assumed flesh, not that He was changed into flesh."[545]

This is the Augustinian background of the creed's words:"... but is one Christ; One, however, not by conversion of Godhead into flesh, but by taking manhood into God."[546]

The basic dogmatic document of the Anglican communion being the Thirty-nine Articles, we shall try to see some of their words in their Augustinian setting. First of all, let us have a look at the conception of God in them:

"There is but one living and true God, everlasting, without body, parts, or passions; of infinite power, wisdom and goodness..."[547] How could that be, that God is without passions, when it is said in the Psalter: "He that dwelleth in heaven shall laugh them to scorn... Then he shall speak unto them in his wrath, and vex them in his sore displeasure." (Ps. 2.4-5) The rediscovery of the tremendous force of this psalm was once the starting point of the Oxford Movement. However, once again, why is it then said, that our Maker is a God without passions?

To understand this, we must become aware of the Augustinian background of the Thirty-nine Articles and, moreover, of the platonic setting of the Augustinian thought. According to platonic spirituality perfect peace, immutability and total balance is the original and highest state of being. It must ever be remembered that it was the platonic philosophy, that set St. Augustine free of his manichean materialism. It gave him the instrument of thought by which it became possible for him to grasp a spiritual reality. And this service the thought of Plato could do to faith once more. But the other side of this service to faith is that the platonic thought through St. Augustine forcefully has set its mark upon Western theology. St. Augustine says: "And what is there in eternal things more excellent than God of whom alone the nature is immutable."[548] God's immutability implies that He does not change, he is not cheerful at one time and angry at another. He is *semper idem,* always the same. He does not become old after having been young. St. Augustine says: "To know thee fully as Thou art, Thou only knowest; Who art unchangebly, and knowest unchangebly, and willest unchangebly."[549] God does not change his mind, he is unaffected by the stirrings of the created world, He is without passions. But his own Word tells us that He laughs, when the "nations so furiously rage together", and "the peoples imagine a vain thing". (Ps. 2.1)

---

542 Book of Common Prayer, p. 697.
543 In PS. CXXX, 1. Przywara, p. 200.
544 In Ps. CXXX, 10., Przywara, a.a.s. 283.
545 De cons, evang. I, IV, 7, Przywara, p. 297.
546 Book of Common Prayer, p. 697.
547 Book of Common Prayer, p. 699.
548 De Trin. XII, XIV, 22. Przywara, p. 68.
549 Conf. XIII, XVI, Ia, Przywara, p. 143.

The Thirty-Nine Articles teach us, that "The holy Ghost, proceeding from the Father and the Son, is of one substance, majesty and glory, with the Father and the Son, very and eternal God."[550] This is an exact reiteration of the Augustinian doctrine of the Holy Trinity. In his trinitarian Theology St. Augustine starts not with the Father, as did the earlier patristic theologians, to whom the Father was "well of the God-head".

The starting point of St. Augustine is rather the Divine nature, God as Absolute Being.[551] The problem of Augustine was that he was bound to the categories of Aristotle if he wanted to make himself understood by adversaries and other contemporaries. Those categories are aspects, by which it is possible to define an object. The basic category is substance, the substance being the answer to the question: *What* is the object? A chair has a substance; something which makes the chair a chair, as from within and this substance is that which is common to all chairs. Accidence – in this way of thinking – is an additional quality which the object can have or not have without affecting the substance or nature of the object. A chair may be white or red, and in any case it remains a chair.

Now, when speaking about God in the Aristotelian categories, it is evident that the substance of God is that which may be said of the whole Trinity. But what is then the "threeness" of God? It is not an accidence, a quality which may be or not be without changing the substance. St. Augustine choose the third of the Aristotelian categories: relation. The Holy Trinity is a relation within the Godhead: *"Trinitas non est accidentia sed relatio.*[552] This relation is one of love. The Father loves the Son, the Son loves the Father, and their common love for each other is the Holy Spirit[553] Trinitarian theology becomes a question of inner relations, not of activity. Vladimir Lossky describes it as Trinitarian psychologism[554]. The weakest point in the Augustinian trinitarian theology lies in the difficulty to describe the Holy Spirit as a person, when indeed the Spirit is presented as the relation between the Father and the Son.

We have now tried to trace Augustinian thinking in two of the dogmatic documents contained in the *Book of Common Prayer***.** However, it may be that dogmatic documents have a less decisive influence upon the Christian Church of our time than another group of ecclesiastical documents, and that is the devotional documents: liturgy, hymns and prayers.

I would like to see how some thoughts in the prayers of the *Book of Common Prayer* could be interpreted against an Augustinian background.

In the opening words of a prayer for the Church Universal, God is thus invoked: "O God, of unchangeable power and eternal light..."[555]. Here we meet again with the emphasis on God's immutability, which is so central to Augustinian spirituality. God is to St. Augustine "supreme, ineffable, incorporeal and unchangeable"[556] Equally important to St. Augustine is the conception or rather the experience of God as light: "The brightness of God is the ineffable light, a fountain of light that can never change, truth without defect, wisdom remaining in herself, renewing all things: this is the substance of God."[557] Light, truth and

---

550 Book of Common Prayer, p. 700**.**

551 J.N.D. Kelly, **Early Christian Doctrines,** London, 1977, p. 272.

552 Kelly, p. 274.

553 De Trin. IX**, 2; XV,16.**

554 Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, Old Woking**, 1973.**

555 Book of Common Prayer, p. 39.

556 De Trin. XV, XXVII, 49, Przywara, p. 139.

557 In Ps. CIX, 12, Przywara, p. 296.

wisdom are, as we see, parallel aspects of the same reality: the substance of God, i.e. that, which makes God to be God. Light in this connection is accordingly not to be understood as a physical phenomenon but rather as an intellectual reality, and the intellect is to St. Augustine the capacity of man to discern the substance of objects, that which is common to all objects of the same class, and this is their **ratio,** God's intention. When God is involved as "God of... eternal light" we should think of God's intellect, his eternal capacity to see the things as they really are from within, his power to grasp their true nature and *ratio***,** unhindered by all that which makes the world so difficult for us to understand.

Man becomes partaker of this intellectual capacity through the gift of the Holy Spirit. That is why the Church prays: "Guide, we beseech thee, Almighty God, by the light of thy Holy Spirit, the counsels of the Bishops, Clergy and Laity...".[558] This is, in its Augustinian setting, a prayer that the Church may participate in God's light, i.e. in his intellectual capacity to grasp the innermost nature of all that she will meet in this world.

God is to St. Augustine the supreme Good. This is another way of speaking of God as Light, Truth and Wisdom. In God the very being is the most intense and strong. He is "the Good of all good, the Good from which all things come, the Good without which nothing is good, and the Good which is good without other things."[559] This also means that God is the fountain of all beauty, the absolute Beauty.[560] This is the background of the prayer for the teachers in schools: "... that they may lead their pupils to reverence truth, desire goodness, and rejoice in beauty...".[561] Wherever there is truth, goodness and beauty, there is God, and when pupils reverence truth, desire goodness and rejoice in beauty they have taken their first and decisive steps towards God: "... so that all may come to know and worship thee, the giver of all that is good."[562]

When we speak of grace in the Western tradition, we generally observe two main aspects. First of all grace is God's gracious disposition towards men. Secondly, grace is God's gift to men. In both cases grace is something unearned. Grace is gratuitous, undeserved. Indeed, the Augustinian theology as a whole is a theology of grace, the primate of grace. The transformation of man, has deification in and through the Church is but grace. St. Augustine says: "For God wishes to make thee a god, not by nature as He is whom He hath begotten, but by his gift and adoption."[563] The grace of God is a transforming grace, not only the remission of sins but also and even more a communication of heavenly power. Here lies the emphasis in St. Augustine's teaching of grace.[564] Active grace comes to the front.[565] The same emphasis will be found in the *Book of Common Prayer***,** e.g. in the prayer for missionary workers: "... give them thy grace to bear faithful witness to thee...".[566]

Let us return for a moment to the important prayer for the Church Universal. The ending words are as follows: "... that all things may return into unity through him by whom all things were made, even thy Son, Jesus Christ our Lord."[567] Unity, balance and

---

558 In Ps. CXXXIV, VI, 7, Przywara, p. 84.
559 Cuthbert Butler, Western Mysticism, London 1967, p. **206.**
560 Book of Common Prayer, p. 54.
561 Book of Common Prayer, p. 54.
562 Serm, de Scrpt. NT. CLXVI, II, 2. Przywara, p. 304**.**
563 Fredrich Loofs, Leitfzden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle 1893, p. 217,219.
564 LTK, I:1098.
565 28. Book of Common Prayer, p. 42.
566 29. Book of Common Prayer, p. 44.
567 Book of Common Prayer, p. 40.

peace is both the beginning and the end of world history according to St. Augustine. Indeed, the philosophy of Karl Marx could be described as a secularized version of Augustinianism, and the same could be said of all Utopian strivings from the Renaissance to our own time. The perfect and righteous condition of the world is when all tensions, even all differences between classes, nations, ages, between male and female, are extinguished and the unity is absolute. This is basically Utopian spirituality, and most utopians consider this state of things to be the necessary and inevitable destination of the assumed evolution.

What the utopians struggle for, the Church expects from God. Through the centuries the gate of Eden has withstood all attempts of assault, and the ventures to build a paradise outside Eden have all ended in gross caricatures of the life in unity that the Church prays for, expects, and lives in an anticipating way.

According to St. Augustine human society is a community of purpose. It is impressed by that which it considers worth striving for. In this sense a Christian society is possible. Its Christian character does not consist in that all citizens should be convinced Christians, but in that the society as a collective considers the Kingdom of God as the most valuable object of human striving. The Christian prince is not primarily the most pious of princes, but the prince who most zealously forwards the People of God within his own nation and in the rest of the world. This Augustinian view of society is expressed in many places in the *Book of Common Prayer*, e.g. in the prayer for the Queen: "We humbly beseech thee so to dispose and govern the heart of Elizabeth thy servant, our Queen, and Governor, that in all her thoughts, words, and works, she may ever seek thy honour and glory and study to preserve thy people committed to her charge in wealth, peace and godliness."[568] This Augustinian view of society is also found in the prayer for the Parliament of Canada:"... that thou wouldst be pleased to direct and prosper all their counsels to the advancement of thy glory, the good of thy church, and the safety, honour and welfare of our people."[569] Where a parliament is thus disposed and active, we have a Christian society, in the sense of St. Augustine.

These prayers for society imply that human history has a direction: the glory of God. This is the purpose of God's history. When St. Augustine formulated his biblical view of history he had the Greek and Roman historiography as an opposed alternative. According to this historiography history has a rhythm but no direction. The same historical patterns occur again and again in the biological life of the year. George Florovsky says: "History was not going anywhere...The whole of ancient philosophy was, in fact, a system of 'general morphology' of being."[570] When many of the Anglican prayers, e.g. the Venite of the Morning Prayer[571], end with the words "world without end", this is primarily an allusion of Ps. 90.2: "Before the mountains were brought forth, or ever the earth and the world were made,/ thou art God from everlasting, and world without end." But secondly it is an avowal of the Augustinian and biblical view of history, that this world where all that is has a beginning and an end, that this very world has its purpose in another world, a world without end. And this is indeed the most adequate message the Christian Church could give a world where once more Utopian ventures have been shipwrecked and no one any longer dares to speak of hope, save those who believe in another and better world, "a world without end."

---

568 Book of Common Prayer, p. 48.
569 Book of Common Prayer, p. 50.
570 Georges Florovsky, Christianity and Culture, Belmont, 1974, p. 57.
571 Book of Common Prayer, p. 7.

Epilogue

The deepest sense and purpose of of all that we do and suffer in the Church of Christ on earth, will become clear to us in the eschatological aspect, i.e. in view of resurrection, judgment and life everlasting. What we confess is loaded with meaning so far as it has its purpose rooted in another world, a world without end.

Heretical and destructive as are all the changes of doctrine and worship required and caused by the ordination of women, the major deficiency in contemporary Western Christian faith and practice is rather found in another field, and that is the loss of eschatological consciousness, the loss of the world without end. This is a deficiency that is found not only with modernists of different kinds, but also with the most pious and steadfast confessors. We are all children of our tune, we are all impressed with the spirit of our time: monism, evolutionism, and utopism. But when we become aware of this, there is also opened a way out of the existentialist prison, where all that matters is the present moment.

In this situation, the voice of St. Augustine has the most adequate and important message to our time that there could be: Return to God, back to God. That is the hidden pattern of all world history, that is the main line of all holy life: back to God.

In this return to God, it is the calling of mankind to bring back all the treasures that the Creator has bestowed upon creation, to bring into the holy city all that is good, true and beautiful in this life. The new world is to be made out of the old, just as the sacrament of the altar is shaped out of the fruits of the earth. All that is good, true and beautiful, even in this world, is to proclaim the glory and splendor of God in the world without end.

Therefore it is the given duty of God's children to preserve and develop the language of their nations, the ethical standards, the art, poetry, painting, the genius and history of their own peoples, indeed, of their own times, in so far as goodness, truth and beauty is to be found in them. The eschatological aspect gives a deep meaning to the loving care given by the Christian congregation at worship to liturgy, hymnal and prayer-book. All there is of goodness, truth and beauty in the tradition that we have received is something which we are called by God to preserve and develop, so that it will proclaim his glory not only in this world, but in the world without end.

This is also the ultimate purpose of all evangelistic strivings. God has hidden friends in many places, unknown even to themselves, lovely, deep and serious voices which He has destined to sing his glory by word and deed in the temple of heaven. It is the joyous duty of the Church to gather this choir: "And they shall bring the glory and honour of the nations into it." (Rev. 21,27)

Kirche und Reich Christi[572]

Die Kirche ist die Kirche *Christi.* Sie gehört ihm. Selbst das Wort *Kirche* ist aus dem Griechischen κυριακη – das dem Herrn Zugehörige – abgeleitet. Sie ist mehr als ein Freundeskreis, sie ist der Leib Christi. Sie bildet mit ihm einen Organismus. In Christi menschlicher Natur und in der Kirche lebt derselbe lebensspendende Heilige Geist. Die Aufgabe und das Wesen der Kirche sind deshalb aus dem Amt Christi zu verstehen, und dieses Amt übt er in seinem Reich aus.

Wir werden versuchen diese Wirklichkeit mit zwei Begriffskreisen aus der lutherischen Orthodoxie zu verstehen: *Regnum triplex Christi* und *officium triplex Christi* – das dreifache Reich Christi und das dreifache Amt Christi. Die Lehre vom Reich Christi wurde erst in der Orthodoxie voll entwickelt. Jedoch ist bereits bei Augustin schon ein Denkansatz zum Reich Christi zu finden. In seiner Auslegung des Vater Unser sagt Augustin: „Wir sagen: ‚Dein Reich komme' und dieses Reich kommt ohne Zweifel, ob wir es wöllen oder nicht. Wir beten aber um unsere Sehnsucht nach diesem Reich zu erwecken, auf dass es zu uns kommen möge und dass wir alle würdig befunden würden, da zu herrschen."[573] Augustin versteht demnach das Reich Gottes eschatologisch als das Reich der Herrlichkeit, *regnum gloriae.*

Thomas von Aquin versteht dagegen das Reich Gottes als eine innerliche, geistliche Wirklichkeit. Er behandelt das Reich Gottes im Zusammenhang mit dem *nova lex*, dem neuen Gesetz, d.h. der Lebenserneuerung der Christen. Thomas schreibt: „Das neue Gesetz ist das Reich des Evangeliums, nach Matth. 24, 14: ‚Und es wird gepredigt werden das Evangelium des Reichs in der ganzen Welt…"[574] Für Thomas folgt daraus: „Das Reich Gottes besteht aber nicht in auswendigen Werken, sondern eher in inneren, nach Lukas 17, 21: ‚…das Reich Gottes ist inwendig in euch' und Röm. 14, 17: ‚Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist…"[575] Da die Fragestellung des Thomas hier in einem anderen Zusammenhang eingesetzt ist – die Verwandlung der Gläubigen in das Abbild Christi (*nova lex*) – wird das Reich Christi

572 Bekenntnoskonferenz in Bad Gandersheim 2009.
573 Ep 130 Henri Marrou: Saint Augustin et l'augustinisme, Bourges 1969, S. 103.
574 S Th 1-2, 108, 1,1.
575 A. a. O.

unumgänglich eine existentielle, d.h. eine hier und jetzt lebensentscheidende Tatsache, im Unterschied zu Augustin, der das Reich Gottes eschatologisch verstand.

In seinem *Betbüchleyn* 1527 betet Martin Luther: „Dein reich ist aber eyn reich aller gnaden und tugendt/ darynne eyn Herr ist Jhesus Christus…“[576] Luther versteht hier das Reich Gottes als ein Gnadenreich unter Christus als König. Mit *tugendt* ist hier Kraft, Fähigkeit zum Guten und Kompetenz gemeint, vgl. lat. *virtus*, gr. ανδρεια, eig. (männliche) Kraft. Luther setzt fort: „Gib uns vor allen dingen eynen rechten bestendigen glauben jn Christo/ ein unverschrocken hoffnung jn deine barmhertzigkeit…“[577] Eben wie bei Thomas ist das Reich Gottes ein Hier und Jetzt. Bei Luther steht aber nicht vorrangig die Lebenserneuerung – die Tugend, was Thomas mit *nova lex* meinte – sondern der Glaube im Zentrum. Doch hat aber das Reich Gottes auch bei Luther eine ethische Seite: „Hylff uns von der unstetigen lust der unkeuscheit … lass zu uns kommen deines reichs tugendt…“[578] Das Reich Gottes hat bei Luther wie bei Augustin eine eschatologische Dimension: „Hylff das wir also bestendig bleiben/ und das deyn zukünfftig reich dieses angefangen dein reich beschliess und vollende…“[579] Wir finden also bei Luther auch was die Orthodoxie später als *regnum gratiae* – Reich der Gnade – und *regnum gloriae* – Reich der Herrlichkeit – kannte.

Wie bereits erwähnt wurde, wusste die Orthodoxie auch von dem *regnum potentiae* – das Reich der Allmacht – zu reden. Um Luthers Nachdenken in dieser Hinsicht kennenzulernen, suchen wir in seiner Auslegung des Glaubensbekenntnisses wie sie im *Betbüchleyn* vorhanden ist: „Ich gleube…dass ym von dem vater alle ding unterworffen seyn/ und nach der menscheit mein und aller ding ein Herr gesetzt ist…“[580] Es war für Luther wie für die Orthodoxen wichtig, dass Christus als Gott *und* als Mensch der Allherrscher ist. Das gesamte Dasein ist ihm untergeordnet. Es gibt in dieser Hinsicht keine säkulare Gesellschaft. Das weltliche Regiment steht eben wie das Geistliche unter seinem Zepter. Er ist für beide Prophet, Priester und König. Die Diener Christi kennen keinen von Christus unabhängigen Staat.[581] Der Vater hat alle Dinge Christus unterworfen. Er ist im genauesten Sinn des Wortes der *Pantokrator* – der Allherrscher.

Wir haben bisher von „drei Reichen“ gesprochen, das Reich der Allmacht, das Gnadenreich und das Reich der Herrlichkeit – *regnum potentiae*, *regnum gratiae*, *regnum gloriae.* Die drei Reiche sind jedoch nicht als drei verschiedene Gebiete zu verstehen, sondern als drei Aspekte von Christi Amt: Prophet, Priester und König. Der erste, der den Begriff *regnum Christi* lehrmässig durchdachte, war Melanchthon, und zwar im Bezug auf die Auferstehung. Von Gerhard wurde der Begriff dann vollends entwickelt und in Zusammenhang mit der Lehre von Christi drei Ämter gesetzt, *officium triplex Christi.*[582] Wir werden uns nun bemühen, Christi drei Ämter im Bezug auf die drei Aspekte seines Reiches zu verstehen, um dadurch der Aufgabe der Kirche nachzuspüren.

I. Christus und seine Kirche im Reich der Allmacht

---

576 Auslegung des Vater Unser; unpaginiert.

577 A.a. O.

578 A.a. O.

579 A.a. O.

580 A.A. Auslegung des Glaubensbekenntnisses, unpaginiert.

581 Vgl. Regin Prenter: L’interpretation de la doctrine des deux règnes; in: Regin Prenter: Theologie und Gottesdienst, Århus 1977, s. 263-274.

582 Heinrich Schmid: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998, S. 224.

Das Reich der Allmacht umfasst die Engelwelt und die in Sünde gefesselte Schöpfung. Die Sünde verdunkelt die Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Es gibt nach dem Sündenfall keine intellektuelle Integrität. Der Mensch kann zwar Gottes Dasein und Wesen kennen, wie St. Paulus sagt: „Denn was man von Gott weiss ist ihnen offenbar…"(Röm. 1, 19). Wo aber diese Erkenntnis nicht zur Liturgie entwickelt ist, verkommt sie zum Götzendienst: „Dieweil sie wussten, dass ein Gott sei, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott … und haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in einem Bild, gleich des vergänglichen Menschen…"(Röm. 1, 21, 23). Dadurch geht auch die Kraft zum würdigen Leben verloren: „Darum hat sie Gott auch dahingegeben in schändliche Lüste…"(Röm. 1, 26)

A. Das prophetische Amt im Reich der Allmacht

Zu dem in Sünde gefesselten Mensch ist Christus als Prophet gekommen um den Göttlichen Beschluss der Erlösung kundzutun und die Menschen zu bewegen, diese Rettung anzunehmen. Da Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, kann er sein prophetisches Amt ganz und gar entwickeln und vollkommen ausführen, vielmehr als die Propheten des alten Testaments. Die Inkarnation ist demnach die Voraussetzung seines prophetischen Wirkens. Andreas Quenstedt schreibt: „Officium propheticum est functio Christi θεανθροπου…."[583] – Das Prophetische Amt Christi ist ein Dienst des Gottmenschen Christi.

Als Prophet verkündigt Christus Gesetz und Evangelium im Reich der Allmacht. Durch die Einsetzung des apostolischen Amts setzt Christus sein Prophetisches Amt in der Kirche fort. Er ist durch das kirchliche Amt unaufhörlich mit seiner göttlichen Kraft wirksam um Glauben zu erwecken. Was einst unmittelbar durch den sichtbar gegenwärtigen Christus geschah, wird nun mittels dem kirchlichen Amt verwirklicht überall da, wo Gesetz und Evangelium im Reich der Allmacht verkündigt werden. David Hollazius sagt: „Secundum naturam divinam vim, efficaciam et auctoritatem summam verbo et sacramentis conjunxit."[584] - er verbindet gemäss seiner göttlichen Natur das Wort und die Sakramente mit Kraft, Wirken und höchster Vollmacht.

Augustin hat hier einen wichtigen Beitrag zu leisten. Christus übt in jeder Zeit sein prophetisches Amt als *magister interior* – innerer Lehrer – aus. St. Johannes sagt: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen."(Joh. 1, 5) Die Erhellung – *illuminatio* – durch den inneren Lehrer bildet die Voraussetzung für das prophetische Amt der Kirche. David Hollazius schreibt: „Unde praedicantibus ubique apostolis Dominus cooperatus est."[585] Der Herr ist überall Mitwirkender bei der apostolischen Verkündigung.

Hier taucht eine wichtige, gegenwärtige Frage auf: Inwieweit gehört es zum prophetischen Amt der Kirche, gesellschaftliche Ungerechtigkeit zu entschleiern? Wir können hier z.B. die Abtreibung erwähnen oder die Heimatvertreibung von 15 Millionen Deutschen. Die Propheten des Alten Testaments hatten in solchen Fällen keine Vorbehalte. Es ist aber zu bedenken, dass geschichtliche und gesellschaftliche Ungerechtigkeit von den Propheten gebrandmarkt wurden, eben weil diese die Gemeinschaft des Gottesvolks mit seinem Herrn verhinderten. Das prophetische Amt ist weder sozial noch geschichtlich, es ist vielmehr religiös in dem Sinne, dass die Gemeinschaft mit Gott immer sein Blickpunkt und Ziel ist.

---

583 A.A. S. 226.
584 Schmid a. A. S. 227.
585 A.a. O.

Was denn mit den Heimatvertriebenen? Das gehört zur prophetischen Verantwortung der *russichen* Kirche, die auch heute noch mit der Irrlehre des *Phyletismus* – die Vergöttlichung des eigenen Volkes – zu ringen hat.

B. Das priesterliche Amt im Reich der Allmacht

Christus ist der verborgene Priester im Reich der Allmacht. Obwohl er für die Vielen unbekannt ist, übt er sein hohepriesterliches Amt mit liebevollem Opfer und Gebet aus, wie er selber sagt: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“(Joh. 3, 16) Als Sühneopfer für die Welt steht er vor dem Thron des Vaters. St. Johannes sah ihn als „ein Lamm, wie wenn es erwürgt wurde.“(Off. 5, 6)

Die Kirche hat an dem priesterlichen Amt Christi Teil. Christus selbst sagt: „Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“(Mark. 8, 34) Der Schmerz des Fremdseins, den Christen im nachchristlichen Abendland empfinden, gehört zum priesterlichen Amt der Kirche im Reich der Allmacht. St. Paulus spricht von der „Gemeinschaft seiner Leiden, dass ich seinem Tod ähnlich werde.“(Phil. 3, 10) Zum priesterlichen Amt der Kirche gehört ebenso ihr fürbittendes Eintreten für die Welt, auch für die gottesfremde Gesellschaft des Abendlandes: „So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen zuerst tue Bitte…für Könige und für alle Obrigkeit…“(1 Tim. 2, 1) Die Kirche erhebt fürbittend die politischen Verhältnisse der Welt vor Gott, nicht vorrangig um Frieden und Gerechtigkeit zu erhalten, sondern um Allen die Erlösung näher zu bringen, denn Gott will „dass allen Menschen geholfen werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“(1 Tim. 2, 4)

C. Das königliche Amt im Reich der Allmacht

Christus ist der verborgene König im Reich der Allmacht. Diese Wirklichkeit bekennt die Kirche sonntäglich mit den Worten: „…sitzend zur rechten Hand des Vaters“[586] und: „des Reich kein Ende haben wird.“[587] Das Selbstzeugnis Christi als König im Reich der Allmacht ist unentrinnbar: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“(Matt. 28, 18) Als König im Reich der Allmacht bewahrt und leitet Christus die Welt, „huic universo potenter dominatur, idque conservat et providentissime gubernat“.[588] Aus dieser Tatsache entspringt in der Orthodoxie die für den Glauben so bedeutungsvolle Lehre von der Vorsehung Gottes, *Providentia Dei.*

Die Kirche nimmt im Reich der Allmacht auch an Christi königlichem Amt Teil. Die Christen sind die verborgenen Könige der Welt. Der dominikanische Mystiker und Prediger Johannes Tauler (1300-1361) hat innerlich über diese Wirklichkeit nachgedacht. Er spricht von den Menschen, die tief mit Gott vereinigt sind: „Diss seind die seül der welt und der

---

586 Apostolisches Glaubensbekenntnis.
587 Nizänisches Glaubensbekenntnis.
588 Schmid a. A. S. 240.

heiligen kirchen.“[589] Darum sagt Tauler auch: „Und weren dise menschen nit in der christenheit /die welt stünd nit ein stund. Wann ir werck seind vyl besser / dann alle werck die alle christenheit ye gewyrckt. Wann gott wyrckt die werck dieser menschen…“[590] Als Werkzeuge für Gottes Plan halten sie die Welt auf rechter Bahn. Sie sind Gottes Mittel gegen die Sünde: „Dise menschen seind recht die säul /uff der die Christenheyt steet /und weren dise menschen nit hie in diser zeyt / es solt und müst uns zuo mal übel geen von unser grossen sünd wegen.“[591] Die Säulen der Welt, die mit Gott innig verbundenen Christen sind demnach eine innerliche, geistliche Kirche, genauer gesagt das Fundament der Kirche. Sie sind nicht nur die Säulen der Welt, sie sind ebenso die Säulen der Kirche: „Dise seind /auff den die heylig christlich kirch steet / und weren dise nitt in der christenheit / die christenheyt möcht nit besteen.“[592] Sie sind die wahren Gottesfreunde[593], die für die Kirche und die Welt weinen, bis Gott seinen Zorn abwendet.[594] Taulers Lehre von den Säulen der Welt soll von der Vulgata her verstanden werden, z.B. Jes. 40, 21: „Numquid non intellexistis fundamenta terris?“ Und: „Iustus autem quasi fundamentum sempiternum.“(Prov. 10, 25) Vulgatas *fundamenta* entspricht genau den hebräischen Wörtern מסד und יסור,

Taulers Lehre von der Welt, der Christenheit und den wahren Gottesfreunden ist ein unentrinnbarer Anstoss für die Ekklesiologie, vor allem im nachchristlichen Abendland, wo die äusseren Strukturen der ehemaligen Volkskirchen auffallend wenig von der Wahrheit der Kirche zeigen.

II.

II. Christus und seine Kirche im Gnadenreich

In dem Reich der Allmacht ist Christus der verborgene Prophet, Priester und König. In seinem Gnadenreich tritt er aus seiner Verborgenheit hervor und verbleibt an der Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren stehend. David Hollazius schreibt, dass Christus im Gnadenreich – *regnum gratiae* – „ecclesiam in terris militantem colligit, gubernat, spiritualibus donis exornat, conservat et defendit in nominis divini laudem, regni satanici destructionem et fidelium salutem.“[595] Christus versammelt die auf Erden kämpfende Kirche, er regiert und schmückt sie mit geistlichen Gaben, bewahrt und verteidigt sie zum Lob seines göttlichen Namens, zur Zerstörung des Reiches des Teufels und zur Erlösung der Gläubigen.

Sein Amt im Gnadenreich übt er als Prophet, Priester und König aus. Als Prophet verkündigt er in der Kirche und für die Kirche alles was zum Heil der Gläubigen gehört, „qua Christus ecclesiam suam informat in illis, quae ad salutem scitu et creditu sunt necessaria“[596] – so Andreas Quenstedt. Christus selber unterrichtet seine Kirche in all dem, was man zum Heil wissen und glauben muss.

---

589 Johannis Tauleri des seligen lerers Predig, Basel 1522 (Baseler Taulertext – BT) 43 ra.
590 BT 82 ra.
591 BT 127 vb.
592 BT 139 ra.
593 BT 159vb
594 BT 160 ra.
595 Schmid a. A. S. 241.
596 Johann Gerhard. Schmid a. A. S. 226.

Als Hohepriester seines Volks bringt Christus vor Gott ewig sein Kreuzopfer, und als der Geopferte ist er in seinem Volk gegenwärtig: „Christi Leib, für dich gegeben.“ Christus erwartet nicht nur dass der Vater sein Opfer annähme, er hält es auch dem Vater als Grund seiner Fürbitte vor. Er betet hohepriesterlich für die Welt, die er versöhnt hat, und für die Kirche, die seine Erlösung empfangen hat. Im Hebräerbrief heisst es: „.. er… lebt immerdar und bittet für sie.“(Hebr. 7, 25)

Als König regiert Christus sein Volk durch das Wort und die Sakramente, den Gläubigen zum Heil. Seine Herrschaft ist demnach eine Gnadenherrschaft, ohne Zwang, in welcher die Gläubigen sich von ihm leiten lassen und in Glaube und Liebe die Gnade annehmen.

Das prophetische Amt Christi wird in der Kirche von Bischöfen und Priestern, d.h. von dem kirchlichen Amt, fortgesetzt. An andere Gestalten des prophetischen Amts haben die orthodoxen Lutheraner kaum gedacht. Die Zeichen, die sie als prophetisch erkannten, öffnen aber für eine neue Überlegung: Christus entschleiert als Prophet alles, was zum Heil der Gläubigen zu wissen und zu glauben nötig ist. Dies prophetische Amt gehört der Kirche, dem ganzen Leib Christi.

Ebenso verhält es sich mit dem hohepriesterlichen Amt im Gnadenreich. St. Petrus bezeugt: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum…“(1 Petr. 2, 9a) Dies Amt verwirklicht die Kirche in ihrer Verkündigung und ihrem Lobgesang, welche nicht von einander zu unterscheiden sind: „…dass ihr verkündigen sollt die Tugenden[597] dessen, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“(1 Petr. 2, 9b) Die „Tugenden“ Gottes – ταςαρετας[598] - sind seine Fähigkeit, Kraft und Macht eben das zu tun, was uns Menschen unmöglich ist: aus der Finsternis ins Licht zu bringen, anders gesagt: die alte Schöpfung in die Neue zu verwandeln. Von dieser Neuschöpfung lobsingt die Kirche in ihrem hohepriesterlichen Amt. Zu diesem Amt gehört auch die Fürbitte. Eben wie Christus ewig seinen Vater auf sein Kreuzopfer für die Welt hinweist, so erhebt die Kirche Christi beständig fürbittend das Opfer Christi. Sie betet für die Welt „um Christi willen“.

Zum priesterlichen Amt der Kirche gehört auch das Opfer der Kirche. Es unterscheidet sich von dem Opfer Christi, indem, dass es nicht ein Versöhnungsopfer sondern ein Dankopfer und Nachfolgeopfer ist. St. Paulus beschreibt das apostolische Amt als ein Rauchopfer: „…priesterlich zu warten des Evangeliums Christi, auf dass die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiligt durch den heiligen Geist.“(Röm. 15, 16) Das christliche Dasein wird von dem Apostel als Opfer verstanden: „… dass ihr eure Leiber begebet zum Opfer.“(Röm.12, 1) Für die Apostel bedeutete Christsein eine Teilhaftigkeit an dem Kreuzopfer Christi: „... dass ihr mit Christo leidet…“(1 Petr. 4, 13), „die Gemeinschaft seiner Leiden“(Phil. 3, 10) St. Paulus beschreibt sein Leiden als ein Opfer für die Kirche, den Leib Christi: „Nun freue ich mich in meinem Leiden, das ich für euch leide, und erhalte an meinem Fleisch, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen Leib, welcher ist die Gemeinde.“(Kol. 1, 24)

Die königliche Hoheit der Kirche bewährt sich in ihrer Souveränität aller zeitgebundenen Mächte und Strömungen gegenüber. Da ihre Souveränität eine Wirklichkeit an der Grenze zwischen Zeit und Ewigkeit ist, wird sie im Raum der Zeit immer umstritten, denn sie ist ein Eindringen der Ewigkeit in die Zeit. Der Feldruf *Libertas ecclesiae!* muss immer aufs Neu erhoben werden.

---

597 Gegenwärtige Übersetzung: Wohltaten.

598 Mit diesem Wort übersetzt die LXX תהלה (Jes. 42, 8.12) – Ruhm, Ruhmestat, Lobpreis; vgl. Halleluja..

Früher – im abendländischen Mittelalter – galt er der Einsetzung der Bischöfe. Die kirchlichen Ordnungen, vor allem das Hirtenamt, gehören zu den Gebieten, wo die Kirche ihre Souveränität sorgfältig wehren muss. Zur Zeit Zar Peters I kreiste der Kampf für die Souveränität der Kirche um die Liturgie, wo die Altgläubigen in unfassbarer Ausdauer die Freiheit der Kirche wehrten, und wo das Versagen der Kirchenleitung den Ernst der Frage zu erfassen zu einer bis zu diesem Tage bestehenden Unfreiheit für die Kirche führte. Im Dritten Reich stand die Mitgliedschaft von Christen jüdischer Abstammung und die Leitungsstrukturen der Kirche im Blickpunkt.

Es ist die Erfahrung der Kirchengeschichte, dass wo die Freiheit der Kirche begrenzt oder verloren wird, da verstummt auch das Evangelium Christi. Deshalb soll das Kirchenrecht die Front im Kampf für das königliche Amt der Kirche, d.h. für ihr Wesen als Gnadenreich Christi sein, denn das Kirchenrecht wehrt – wenn es seiner Berufung treu ist - die Freiheit der Kirche, ihre Bekenntnisgrundlage, ihre Liturgie, ihre Ordnungen.[599] Die grundlegenden Prinzipien des Kirchenrechts sind erstens das *magnus consensus*, wie es in der Apostelgeschichte 15 beschrieben wird: „Denn es gefällt dem heiligen Geiste und uns…“, zweitens die einstimmige, fröhliche Rezeption oder Entgegennahme in den Gemeinden: „Da sie den lasen, wurden sie des Trostes froh.“(15,31) Die Gottesdienstgemeinde erkannte mit Freude ihr Glauben im Beschluss des Apostelkonzils. Nur mit *magnus consensus* und *fröhliche Rezeption* ist die Kirche in Freiheit und Souveränität geleitet.[600]

Während des deutschen Kirchenkampf verstand Wilhelm Stählin 1936[601], dass die Einheit der Bibel ein entscheidender Faktor für die Souveränitet und Freiheit der Kirche ist. Die nazitreuen *Deutschen Christen* wollten bestimmte Teile aus der Bibel herausschneiden, weil sie der gegenwärtigen Weltanschauung fremd waren, und damit wurden ihre Theologen dem Zeitgeist völlig preisgegeben. Nur wer die Einheit der Bibel behält, kann an der königlichen Freiheit und Unabhängigkeit des *Christus Rex* teilhaben.

Nur wo die Souveränität der Kirche, ihre königliche Hoheit bewahrt wird, tritt sie als Gnadenreich hervor, denn nur in ihrer Freiheit allem Zeitgebundenen gegenüber ist die paradoxe, vernunftüberschreitende Wirklichkeit der Gnade gewährt. Denn wo die Ordnungen der Kirche, z.B. Amt und Sakramente, nach der zeitgebundenen, von der Sünde geschädigten Vernunft geordnet werden, ist es unvermeidlich, dass auch der Inhalt der Seelsorge nach demselben Muster gleichgestaltet wird, und damit ist das Evangelium verloren. Beim Verlust oder Schwächung des *libertas ecclesiae* wird nämlich das Evangelium Christi ins Gesetz verwandelt, wie bei den Deutschen Christen, wo die sogenannte „Ehre“ in den Blickpunkt rückte. Wo aber die Freiheit der Kirche mit Ausdauer gewehrt wird, hat auch das Evangelium Christi vom Reich Gottes Raum, und da herrscht die Kirche nur durch die Gnade im Wort und Sakrament.

Alles hat in der grossen Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue sein Ziel. Diese Verwandlung ist die endgültige Erlösung, eben wie David Hollazius vom *Regnum Christi* sagt, dass es sein Ziel in „nominis divini laudem, regni satanici destructionem et fidelium salutem“[602] hat, d.h. in dem Lob des göttlichen Namens, die Zerstörung des teuflischen Reichs und der Erlösung der Gläubigen.

---

599 Siehe Niklot Beste: Der Kirchenkampf in Mecklenburg 1933-1945, Erfurt 1975.

600 John Bishop: The Ultimate Mystery, Westminster 1998, S. 117-130. Georges Florovsky: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Belmont 1972, S. 93-103.

601 Wilhelm Stählin: Freiheit und Ordnung, Stuttgart 1980, S. 44-48

602 Schmid a. A. S. 241.

III Christus und seine Kirche im Reich der Herrlichkeit

Das Wesen des *regnum gloriae* besteht, wie David Hollazius sagt, darin dass Christus „ecclesiae triumphantem gloriosissime regit et aeterna felicitate replet, in nominis divini laudem et beatorum aeternam refectionem“[603], d.h. dass er die triumphierende, siegreiche Kirche in höchster Ehre leitet und mit ewigem Glück füllt, zum Lob des göttlichen Namens und zur ewigen Erholung – *refectio* - der Seligen. Zum Reich der Herrlichkeit gehören nicht nur die Gläubigen des Gnadenreichs sondern auch die Engel, und das Glück der Gläubigen ist im *regnum gloriae* mit der Seligkeit der Engel einstimmig und eins.

Die grosse Verwandlung der alten Schöpfung in die Neue ist im Reich der Herrlichkeit vollbracht. Das prophetische Amt Christi, das der Erlösung und Verwandlung des Menschen diente, hat sein Ziel erlangt und seine Wahrheit bezeugt. Im hohepriesterlichen Amt Christi sind Opfer und Fürbitte in dem Lob Gottes einbegriffen. Im letzten Gericht wird Christus sein königliches Amt vor dem Weltall erwiesen. Was im Reich der Allmacht verborgen wirksam war, im Gnadenreich an der Grenze zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem umstritten stand, wird im *regnum gloriae* in Vollem entschleiert und offenbart, ewig und unendlich. Unwiderstehlich tritt Christus hier als der wahre Weltherrscher – *Pantokrator* – hervor. Er bestätigt sich als der wahre Prophet, der Einzige Hohepriester und der ewige König, wie wir in dem Nizänum bekennen: „Des Reich kein Ende haben wird.“[604]

Im *regnum gloriae* ist das prophetische Amt der Kirche vollbracht. Das Ziel ihres Zeugnisses vom Heilsweg ist erreicht. Sie erblickt ihren Sieg. Der Gegner ist völlig niedergekämpft: „Und sie haben ihn überwunden durch des Lammes Blut und durch das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis an den Tod.(Off. 12,11) Der Kampf um die Freiheit der Kirche ist nun mit vollständigem Triumph gekrönt. Das Opfer ihres priesterlichen Amts hat sie, eben wie ihr Zeugnis, zum Endsieg geführt. Ihre Fürbitte ist in jubelnde Liturgie verwandelt. Ihre immer umstrittene Freiheit ist zur königlichen Souveränität verwandelt, wie es im himmlischen Lobgesang gesungen wird: „…und wir werden Könige sein auf Erden.“(Off. 5. 10)

---

603 Schmid a. A. S. 241.

604 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BEK), Göttingen 1979, S. 26.

Nachfolge Christi und Wahres Christentum
Bibelgebrauch bei Thomas à Kempis und Johann Arndt[605]

Es ist eine unentrinnbare Tatsache, dass der Pietismus von der mittelalterlichen Mystik tief beeinflusst ist. Das gilt auch dem Urgrossvater des Pietismus, Johann Arndt (1555-1621). Die Bedeutung des Einströmens mystischer Theologie in den evangelischen Raum hat lange Zeit Auseinandersetzungen erweckt. Eine besondere Schwierigkeit in dieser Beurteilung liegt jedoch darin, dass man mit einem Begriff – *Mystik* – gearbeitet hat und nicht mit konkreten Texten oder mit Gedankenlinien, die in den Texten zu belegen sind. Auch hat man insgemein davon abgesehen, dass die Mystiker eben wie die Pietisten in erster Hand Bibelausleger sind, und dass das Wesen ihrer Frömmigkeit in ihrer Bibelauslegung hervortritt.

Johann Arndt meint selber, dass Thomas à Kempis zu den Verkündigern gehört, die ihn beeinflusst haben. In der Vorrede zum ersten Buch des Wahren Christentums (1610) schreibt er: „Es sind aber in demselben, sonderlich im Franckfurtischen Druck[606], etliche Reden nach Art der alten Scribenten Tauleri, Kempis, und anderer mit eingemischet, die das Ansehen haben, als wenn sie menschlichem Vermögen zu viel tribuiren…“[607] „Die Franckfurtische“ Ausgabe von 1605 war ohnedies auch nach Arndts eigener Beurteilung mangelhaft.[608] Er bezeugt jedoch „damit aller Missverstand aufgehoben, so habe ich dieselbe in diesem ietzigen Druck corrigiret…“[609] Es ist auffallend, dass während die spätere, von Ritschl bestimmte

---

605 Vorlesungen am Theologischen Institut in Tallinn, Estland, Januar 2010. Eine finnische Übersetzung und Verarbeitung befindet sich auf S. 293-304.

606 1605.

607 Johann Arndt, *Sechs geistreiche Bücher vom Wahren Christenthum*, Gräitz 1727 (WChr), S. A4. In dieser Ausgabe wurden, wie in den meisten späteren, zwei Bücher mit Traktaten und Briefen von Arndt den vier ursprünglichen hinzugefügt.

608 Edmund Weber, *Johann Arndts Vier Bücher vom Wahren Christentum*, Hildesheim 1978, S. 4.

609 WChr S. A4. Vorrede aus 1610.

Arndt-Kritik, beim WChr quietistische Züge verdächtigte[610], so hat Arndt selber eine Neigung zum Synergismus in dem mystischen Einfluss gesehen.

In selben Jahr – 1605 - in dem Arndt die erste Ausgabe des ersten Buches vom WChr veröffentlichte, liess er zur Herbstmesse in Frankfurt eine neue Ausgabe von Thomas à Kempis *Imitatio Christi* zusammen mit der *Theologia Deutsch* drucken. Auch im Jahr seines Todes hat er eine neue Auflage der beiden Bücher besorgt. In der Vorrede schreibt er: „Ob dir nun dieses erste Büchlein[611] dunckel und unverstendlich fürkommen wird / so wird dirs doch das ander[612] erkleren…"[613] Die Vorrede zu dieser Ausgabe ist in späteren Auflagen des WChr im sechsten Buch und zwar als „zweites Bedenken" über die Theologia Deutsch zu finden.[614]

Edmund Weber hat eine Reihe von Belegstellen im WChr I beleuchtet, in denen den Einfluss der Nachfolge Christi zu spüren ist.[615] Ehe wir seine Ergebnisse betrachten, wollen wir aber Thomas à Kempis näher kennenlernen.

Einführung

Das abendländische Mittelalter brachte mehr als nur scharfsinnige Philosophie und kirchlichen Zerfall. Es gebar auch geistliche Reformbewegungen, die für die Christenheit eine bleibende Wirkung haben. Zu diesen Bewegungen gehört die *devotio moderna.*[616] Sie war, wie alle abendländische Spiritualität des Mittelalters, von Augustin geprägt. Sie schöpfte auch von der Seelenfürhung von Bernhard, Anselm und Suso. Ihre Prägung war eher fromm als gelehrt, mehr praktisch als spekulativ.[617] Das Leben Christi stand ihr stets vor Augen.[618] Die *devotio moderna* war nicht neuschöpfend, sie war eher eine Intensivierung des Überlieferten. R.R. Post schreibt: „Het nieuwe van de Moderne Devotie lag niet in de theologie, wel een weinig in de aard en methode van de spiritualiteit, doch vooral in de ernst en ijver, waarmede deze Devoten de vroomheid beoefenden."[619]

Vor allem war die *devotio moderna* eine Bibelbewegung.[620] Ihre Frömmigkeit nahm in den *Brüdern des gemeinsamen Lebens* konkrete Gestalt. Die Brüder lebten klosterähnlich aber ohne Gelübden.[621] In diesen Kreisen entstand das Werk, das der ganzen abendländischen Christenheit zu eigen geworden ist, die *Imitatio Christi* von Thomas à Kempis.

Forschungslage

Die bisherige Forschung hat sich hauptsächlich mit der Verfasserfrage beschäftigt. Die gegenwärtige Forschung hat sich fast einstimmig für die *Imitatio* als ein Werk des Thomas à

---

610 Z.B. Hilding Pleijel, „*Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben*", in: *Der Pietismus in Gestaltung und Wirkungen*. *Festschrift an Martin Schmidt*, Bielefeld 1975, S. 383-394.

611 *Theologia Deutsch*.

612 *Die Nachfolge Christi*.

613 *Zwey Uhralte und Geistreiche Büchlein*, hg. von Johann Arndt, Gosslar 1621.

614 WChr S. 739 ff.

615 Weber, *Johann Arndts Vier Bücher* (Anm. 4), S. 45-49.

616 R.R. Post, *De moderne devotie*, Amsterdam 1950, S. 9-33.

617 Post, De moderne (Anm. 12), S. 138. L. Schulze: „Thomas à Kempis", in: *Realenzyklopädie der protestantischen Theologie und Kirche*, Band 19 (RTK 19), Leipzig 1907, 722: 49.

618 Post, De moderne (Anm. 12), S. 139-141.

619 Ebd., S. 143.

620 Ebd., S. 9. RTK 19 (Anm. 13), 722, 55.

621 Post, De moderne (Anm. 12), S. 36-113.

Kempis entschieden.[622] Bei dieser Stellungsnahme sind die Ergebnisse von Karl Hiersche besonders wichtig.[623] Demnach hat sich Albert Hyma sich gründlich mit der Sprache, dem Inhalt, den Manuskriptvarianten und der Struktur des Werks beschäftigt. Seiner Ansicht nach ist Thomas à Kempis eher Kompilator als Verfasser[624], eine Beurteilung die seltsamerweise auch Arndt getroffen hat.[625] Die *Imitatio Christi* ist eine Zusammenfassung der geistlichen Erfahrung und der Seelenführung, die in der *devotio moderna* von grossen Gestalten wie Gerhard Groote (1340-1384) und Florentius Radewijns (1350-1400) überliefert wurde. Die Vorstellung, dass die Bedeutung eines Werks von dessen Originalität abhängig sei, gehört der Neuzeit an. In früheren Zeiten war die Überlieferungstreue wichtiger. Die Einsichten der Vorgänger treu weiterzuführen war für den Wert eines Werks mehr von Gewicht als eine selbständige Verarbeitung. Diese Auffassung prägte auch die nachreformatorische Zeit; so sind die Vier Bücher vom wahren Christentum (1605-1610) in mancher Hinsicht eine Kompilation, was damals ihre Zuverlässigkeit erhöhte, wenn man darin z.B. die Stimme Augustins erkannte.

Das Leben des Thomas à Kempis

Thomas wurde 1379 oder 1380 in der Stadt Kempen, Diozöse Köln, geboren. 1392 erhielt er als zwölfjähriger Zutritt zur Katedralschule von Deventer, und hier trat er in Verbindung mit Florentius Radewijns, einer der geistlichen Führer der *devotio moderna.* Die Verbindung bestand bis zum Tode Radewijns im Jahre 1400. Thomas begab sich im Jahre 1399 zum Augustinerkloster von Agnetenberg in der Nähe von Zwolle.[626] Er wurde 1412 oder 1413 ordiniert, was für die Datierung des Vierten Buches der *Imitatio Christi* besonders bedeutungsvoll ist, denn dieses Buch ist der Eucharistie aus der Sicht des Priesters gewidmet. 1425 wurde er zum Sub-Prior erwählt. Er lebte bis ins hohe Alter und starb als neunzigjähriger im Jahre 1471.

Seine Verfasserschaft ist umfassend. Er hat Lebensschilderungen von Gerhard Groote, Florentius Radewijns und ihren Schülern geschrieben.[627] In gesamt umfasst sein Werk 38 Schriften, darunter *Der Garten der Rosen* und *Das Tal der Lilien* [628] – Titel die Arndts *Paradiesgärtlein* (1612) vorgreifen. In dem weitberühmtesten Werk des Thomas, der *Imitatio Christi* ist die Weisheit seiner geistlichen Väter in der *devotio moderna* reichlich überliefert.[629]

Es sind bisher 400 vollständige Manuskripte der *Imitatio Christi* erhalten. Eine niederländische Übersetzung (1421) des Ersten Buches stammt aus Windesheim.[630] Das ganze Werk hört den ersten Jahrzehnten des 15 Jahrhunderts zu. Für spätere Manuskripte und

---

622 H. O. Weber: *Thomas à Kempis*, in *Evangelisches Kirchenlexikon* (EKL), Bd. 3, Göttingen 1959, 1435.

623 Karl Hiersche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach den Autograph Thomas von Kempen* I-III, Berlin 1873-1894.

624 Albert Hyma, *The Christian Renaissance – a History of the "Devotio moderna",* New York and London 1924-1925, S. 166, 179, 180, 189.

625 Pleijel, *Die Bedeutung Johann Arndts* (Anm. 6), S. 385.

626 Hyma, *The Christian Renaissance* (Anm. 20), S. 168.

627 Ebd., S. 169.

628 Ebd., S. 170.

629 Ebd., S. 176.

630 Ebd., S. 178.

Ausgaben ist das Autograph des Thomas von 1441 entscheidend.[631] Dies muss inzwischen durch Vergleich mit der früheren, niederdeutschen Übersetzung beleuchtet werden.[632]

Die *Imitatio Christi* erhielt in der Reformationszeit eine neue Leserschaft, allerdings nicht durch Luther und Calvin, sondern durch die dritte Bewegung der Reformation, das Schwärmertum, die Spiritualisten. Die erste evangelische Ausgabe wurde von Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561) hervorgebracht.[633] In dieser, wie auch in den folgenden evangelischen Ausgaben, fehlt das Vierte Buch mit seiner Sakramentalen Frömmigkeit.[634] Diese Tatsache betrifft ebenso die lateinischen Ausgaben von Sebastian Castellio (1515-1563), die auch mit Kommentaren versehen waren.[635] Arndts Verarbeitung der *Imitatio Christi* ist auf Schwenckfeld und Castellio gegründet.[636] Auf der Herbstmesse in Frankfurt 1605 liess Johann Arndt seine Neuausgabe der *Imitatio Christi* mit der *Theologia Deutsch* in einem Band auslegen. Seitdem hat Thomas Werk auch in Skandinavien grossen Einfluss gewonnen, obschon erst nach einem Jahrhundert. Die erste dänische Auflage wurde 1699 gedruckt, die erste schwedische 1663. Dass die letztere nicht auf Arndt/Castellio/Schwenckfeld baut, zeigt sich darin dass sie auch das Vierte Buch der *Imitatio* enthält. Sogar in der bedrängten Zeit des grossen nordischen Krieges wurde sie in Åbo 1710 gedruckt.

Die Zeit des Thomas à Kempis

Der Sitz im Leben der *Imitatio Christi* ist nicht nur die *devotio moderna*, sondern auch das abendländische Spätmittelalter als Epoche. Johan Huizinga beschreibt diese als eine Zeit der stärksten Gegensätzen, in der die Ambivalenz des geistlichen Lebens bis zum Äussersten getrieben wurde. Die Priester wurden zugleich verachtet und hochgeachtet. Eine naive Äusserlichkeit im Blick auf die religiösen Pflichten lebte neben einem Übermass an Innerlichkeit.[637] Es bestand eine Spannung zwischen zwei Polen, die heute kaum vorstellbar ist.[638] Es lebten zwei gegensätzliche Lebensauffassungen nebeneinander. Dieser Zeitgeist drängte auch in den kirchlichen Bereich hinein. Strengste Askeze und sittliche Zügellosigkeit wurden nahe bei einander gefunden, bei den Bettelmönchen ebenso wie bei den Brüdern des freien Geistes.[639] Auch in der *devotio moderna* kam „geistlicher Ehebruch" vor.[640] In der Kirchenkunst des Spätmittelalters traten ein tiefer Ernst, eine unergründliche Sehnsucht, eine Betroffenheit über die Vergänglichkeit des Daseins hervor, zusammen mit einer tiefen Gemeinschaft mit dem leidenden Heiland. So gestaltete sich die Welt, in welcher Thomas à Kempis die Seelenführung der *devotio moderna* weiterführte.

Es ist auffallend, dass Johann Arndt seine Zeit ähnlich erlebt hat. Einerseits war sie eine Zeit, wo manche geistliche Vertiefung suchten, z. B. Johann Gerhard mit seiner *Meditationes sacrae* (1603-1604) und Martin Moller (1547-1606) mit seinen Verarbeitungen lateinischer

---

631 Ebd., S. 182.
632 Ebd., S. 182, 188. RTK 19 (Anm. 13), 722, 12.
633 1563. Weber, *Johann Arndts Vier Bücher* (Anm. 4), S. 42.
634 In der schwedischen Ausgaben des 17. Jahrhunderts ist das vierte Buch vorhanden.
635 1564, 1576, 1586. Weber, *Johann Arndts Vier Bücher* (Anm. 4), S. 43.
636 Weber, *Johann Arndts Vier Bücher* (Anm. 4), S. 43.
637 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Tübingen 1965, S. 248. RTK 19 (Anm 13), 722, 15
638 Huizinga, *Herbst* (Anm. 33), S. 249.
639 Ebd., S. 280.
640 Ebd., S. 280.

Hymnen.[641] Hier wurde die spätmittelalterliche Sündenreue, Jesusbezogenheit und Passionsfrömmigkeit mit viel Einfühlungsvermögen vermittelt:

Gedenk an deins Sohns bittern Tod,
sieh an sein heilig Wunden rot,
die sind ja für die ganze Welt
die Zahlung und das Lösegeld.
Des trösten wir uns allezeit
und hoffen auf Barmherzigkeit.[642]

Das Wirken der Spiritualisten enthielt ebenso eine Sehnsucht nach geistlicher Vertiefung, z. B. bei Valentin Weigel (1533-1588), dessen Schrifttum auch auf Arndt eingewirkt hat. Arndt richtet sich an eben jene Kreise, die ein tieferes Christsein suchten, an die wahren Christen, die Kinder Gottes.[643] Der sittliche Zerfall seiner Gegenwart hat ihn tief erschüttert. Er schreibt: „Durch das jetzige unchristliche Leben wird Christus und der wahre Glaube verläugnet.“[644] Die Verwandtschaft mit dem Zeiterlebnis des Spätmittelalters ist nicht fern.

Die Bibel der Nachfolge

Thomas à Kempis ist vor allem Bibelausleger. Dasselbe betrifft Johann Arndt. Ihre Texte sind in einer Weise, die heute kaum vorstellbar ist, von dem biblischen Zeugnis durchdrungen. Die Auslegung der Heiligen Schrift, die den Hauptstrom der Theologiegeschichte bildet, tritt in den Werken des Thomas und Arndts in reicher Fülle hervor. Die *devotio moderna* war eben wie die Reformation eine Bibelbewegung. Die *Imitatio Christi* enthält ca. 350 Bibelzitate, darunter 93 aus den Psalterpsalmen, 100 aus den Evangelien und 94 aus den apostolischen Schriften, das Buch der Offenbarung einbezogen.

Die mittelalterliche Bibelauslegung suchte vier Sinnschichten: 1. Den historischen oder buchstäblichen Sinn - *sensus historicus vel literalis.* 2. Den allegorischen Sinn – *sensus allegoricus.* 3. Den tropologischen oder moralischen Sinn – *sensus tropologicus sive moralis.* 4. Den anagogischen Sinn – *sensus anagocicus.*[645] Mit *sensus literalis* hat man den Sinn und die Absicht des ursprünglichen Verfassers verstanden, und es war für den mittelalterlichen Theologen selbstverständlich, dass der ursprüngliche Verfasser Gott war.[646] Die drei anderen Sinnschichten sind auf dem Buchstäblichen Sinn gegründet, und nur auf ihn kann ein theologisches Argument bauen.[647] Mit dem allegorischen Sinn ist gemeint, dass ein Wort in der Bibel, z.B. vom Arm Gottes, etwas anderes bezeichnen kann, dass also der Arm Gottes ein Bild von Gottes wirkender Kraft – *virtus operativa* – sein kann.[648] Der tropologische oder moralische Sinn zielt auf dem Leben des Einzelnen, während der anagogische das himmlische und ewige Leben darstellt.

---

641 *Evangelisches Kirchengesangbuch* (EKG), Berlin 1976: 101, 119, 286, 287.
642 EKG 119, 4, nach *Aufer, Deus, aufer iram.*
643 WChr 3: 1: 2, S. 418 a ; 3: 1: 4, S. 419 b.
644 WChr 1: 9, Überschrift, S. 30 a.
645 Thomas ab Aquino: *Summa Theologica* (STh), Matriti MCMLXI, I, 1, a 10, S. 13.
646 STh I, 1, a10, 3, S. 13.
647 STh I, 1, a10, 3, S. 14.
648 STh I, 1, a10, 3, S. 14.

Wir werden uns nun Thomas à Kempis und Johann Arndt als Bibelausleger nähern. Die im Folgenden erwähnten Bibelstellen sind zwei- oder mehrmals in der *Imitatio Christi* angeführt.

Das Engelbrot

Wir beginnen mit Psalter (77)78, 25: „Panem angelorum[649] manducavit homo“ – „Sie assen Engelbrot.“ Das Engelbrot dient hier bei Thomas als Beschreibung der Hoheit des Christseins. Den Gegensatz stellt Thomas mit dem Bild des verlorenen Sohnes dar: „ …Et cupiebat implere ventrum suum de siliquis, quas porci manducabant…“ – „Und er begehrte, seinen Bauch zu füllen mit Trebern, die die Säue assen…“(Luk 15,16). Die von Thomas hier verbundenen Bibelworte sind in einem Zusammenhang eingesetzt, der eine Warnung vor dem „geistlichen Ehebruch“ darstellt: „Quorum opera videbantur laudabilia, ceciderunt ad infima: et qui comedebant panem Angelorum, vidi siliquis delectari porcorum.“-„Menschen mit scheinbar vorbildlichen Wandel stürtzten denkbar tief, und ‚die das Brot der Engel assen, sah ich die Treber der Schweine geniessen.’“ [650]

Das Vierte Buch der *Imitatio Christi* unterscheidet sich von den anderen drei, indem es völlig der Messfrömmigkeit gewidmet ist; wir erinnern uns hierbei daran, dass die Textvarianten von Sebastian Castellio och Kaspar Schwenckfeld, die Arndts Vorlagen waren, das Vierte Buch ausgeschlossen hatten. In dem Vierten Buch wird das Engelbrot folgerecht als die Hostie verstanden. Thomas betet den in der Hostie anwesenden Christus an. Thomas verbindet hier Ps. (77)78, 25 mit Joh 6, 33: „Pani enim Dei est, qui de caelo descendit, et dat vitam mundo.“ – „Denn dies ist das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben.“ Es war für Thomas wie für die ganze christliche Überlieferung bis in die Neuzeit überhaupt, eine selbstverständliche Voraussetzung, dass die Bibel eine Einheit bildet, und dass das Alte und Neue Testament mit einander so innerlich verbunden waren, dass z.B. das Engelbrot der Wüstenwanderung mit dem Brot des Lebens, von dem Jesus redet, einander beleuchten konnten. Thomas sagt: „ Tu mihi dare vis coelestem cibum, et *panem Angelorum* ad manducandum, non alium sane, quam te ipsum, panem vivum, qui decoelo descendisti, et das vitam mundo.“- „Du willst mir die Himmelsspeise reichen, das Himmelsbrot, und zwar kein anderes als dich, das lebendige Brot, das vom Himmel herabstieg und der Welt das Leben gibt.“[651] Es sind also hier drei Vorstellungskreise in einander eingeflochten: das Engelbrot in der Wüste, Christus als das Brot des Lebens und das Altarsakrament. In der sakramentalen Wirklichkeit sind der Alte und der Neue Bund gegenwärtig.

Für Arndt sind die Worte vom Himmelbrot in einen anderen Zusammenhang eingesetzt. Das Brot in der Wüste ist Gott selbst. Er ist durch seine Inkarnation das Manna geworden: „Ja, damit Gott selbst unsre Seelen Speise würde, ist Gottes Sohn Mensch worden…Solches ist durch das Manna, oder Himmel-Brodt bedeutet…“[652] Es ist kein Zufall, dass das Wort vom Manna von Thomas sakramental, von Arndt aber inkarnatorisch verstanden wird, denn die priesterliche Messfrömmigkeit des Thomas, die indessen nicht auf das Messopfer sondern auf die Kommunion bezogen ist, konnte Arndt nicht in sich aufnehmen, eben weil das Vierte Buch der *Imitatio Christi* in seiner Vorlage nicht vorhanden war.

---

649 In neueren Ausgaben: fortium.

650 *De Imitatione Christi*, Tornaci – Parisiis 1902 (IC) 3, 14, 1, S. 182: *Die Nachfolge Christi*, übersetzt von F. de Lammenais, Einsiedeln 1953, zitiert als L.; L. S. 145.

651 IC 4, 2, 3, S. 346.

652 WChr 5:1:5: 4, S. 602 b.

Der Weg des Menschen

In einem Kapitel über geistliche Übungen unterstreicht Thomas seine Darstellung mit Sprüchen 16,9: „Cor hominis disponit viam suam, Sed Domini est dirigere gressus eius.“ – „Des Menschen Herz erdenkt sich seinen Weg, aber der Herr allein gibt dass es fortgehe.“ Diese Worte verbindet Thomas mit Jer 10,23: „Scio, Domine, Quia non est hominis via eius…“ – „Ich weiss, Herr, dass des Menschen Tun nicht in seiner Gewalt steht …“ Die Entwicklung der geistlichen Gaben ist aus dieser Sicht eine Gnadengabe. Selbst im Wille und dem Entschluss Christus zu folgen wirkt Gott. Thomas schreibt: „Justorum propositum in gratia DEI potius, quam in propria sapientia pendet…“ – „Der Wille des Gerechten steht mehr auf Gottes Gnade als auf eigener Einsicht.“[653] Die Absicht Thomas ist es hier zu unterstreichen, dass der gute Vorsatz des Klosterbruders eine Gabe Gottes ist, und dass alles darauf ankommt, dass er eben diesen Vorsatz verwirklicht.

Im Dritten Buch der *Imitatio Christi* ist die Fragestellung eine andere, nämlich wie man die geistlichen Gaben verbergen soll, um die Demut zu bewahren. Mit geistlichen Gaben versteht Thomas die Erfahrung der Gottesgemeinschaft, die einen Höhepunkt des geistlichen Lebens bildet , die *consolatio gratiae.* Man soll sich nicht so stark auf geistliche Erfahrungen beziehen, dass man mutlos wird, wenn diese nicht eintreten: „Non enim semper est in potestate hominis via ejus, sed DEI est dare et consolari, quando vult, et quantum vult, et cui vult, sicut sibi placuerit, et non amplius.“ – „Und doch ‚liegt der Weg des Menschen nicht in seiner Hand’. Gott kann bereichern und trösten wann er will, wie viel er will, wen er will, ganz nach seinem Belieben.“[654] Was bleibt dann noch übrig? Thomas antwortet: „…libenter quod in te est, facias…“– „…einfach dein möglichste tust…“ [655] Der Mensch soll sich an die geistlichen Übungen, die ihm vorgelegt und möglich sind, halten, ohne sich von dem Dasein oder Ausbleiben der grossen geistlichen Erfahrungen – die *consolationes* – zu bekümmern zu lassen.

Dasselbe Wort – Jer 10,23 – mit Nachklängen von Sprüche 16,9 – wird also in zwei ganz verschiedenen Lagen eine Antwort geben, einerseits bei dem Anfang des geistlichen Lebens, dem guten Vorsatz, anderseits bei dem Entziehen seines Höhepunkts, der *consolatio* oder Gotteserfahrung. In beiden Fällen unterstreicht das Wort die Bedeutung der Demut Gott gegenüber.

Das tiefe Sündenbewusstsein des Thomas zeigt sich in seiner Bibelauslegung, z.B. 1.Mos 8,21: „…sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua…“- „… das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Diese Einsicht öffnet ein doppeltes Blickfeld, erstens die Zerstörtheit des Daseins, die *corruptio naturae,* zweitens die Unentrinnbarkeit und Kraft der Gnade, *efficacia gratiae divinae.* Thomas schreibt: „Opus est gratia tua, et magna gratia ut vincatur natura, ad malum semper prona ab adolescentia sua.“ – „Ich benötige deine Gnade, soll die von Jugend auf zum Bösen geneigte Natur unterjocht werden.“[656] Nur die Gnade, keine andere Macht, vermag den Verderb der Natur überwinden.

---

653 IC 1: 19, 2, S. 47; L. S. 47.

654 IC 3, 7, 2, S. 161; L. S. 128.

655 IC 3, 7, 1, S. 161; L. S. 128. Zu dieser Vorstellung siehe Thomas ab Aquino, *Summa Theologica* 2-2. 33, 2 ad 2. Alfred Adam, *Dogmengeschichte,* Band 2, Gütersloh 1981, S. 180; Bengt Hägglund, *Teologins historia*, Lund 1966, S. 177.

656 IC 3, 55, 2, S. 311; L. S. 242.

Die Gnade ist als ein göttliches Heilsmittel und Medizin in der Kommunion gegenwärtig: „Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua ; et nisi succurrat divina medicina, labitur homo mox ad pejora.“ – „Das Menschenherz neigt von Jugend an zum Bösen. Fehlt ihm die himmlische Arznei, wird der Mensch bald schlimmer.“[657] Die beide hier angeführten Zitate zeigen dass der Verderb des Menschen sein Wesen – *natura* – ebenso wie seine Sinne – *sensus* – betroffen hat, sein Innerstes eben wie seine äusseren Eigenschaften.

Die ursprüngliche Botschaft der Bibelworte, das Da und Dort, liegt bei Thomas völlig ausserhalb des Blickfelds. Für ihn kommt alles auf das Hier und Jetzt an, darauf was die Worte des Herrn für die Brüder des gemeinsamen Lebens zu sagen haben. Thomas liest die Bibel existential, nicht geschichtlich. Das gehört auch zum Vermächtnis der *devotio moderna* an dem Pietismus.

Bei Johann Arndt ist das Wort vom Weg des Menschen in einen anderen Zusammenhang eingefügt, in ein Gespräch der gläubigen Seele mit Gott.[658] Der Ausgangspunkt ist die Frage an Gott: „Willst du denn ewiglich über uns zürnen und deinen Zorn gehen lassen für und für? Willst du uns denn nicht wieder erquicken, dass sich dein Volk über dich freuen möge? Herr, erzeige uns deine Gnade und hilf uns.“ (Ps 85,6-8) Die Fragen und Gottes Antworten in dem folgenden Kapitel sind alle aus der Bibel entnommen. Die gläubige Seele sagt z.B. mit Jer 10,23: „Ich weiss, Herr, dass des Menschen Tun steht nicht in seiner Gewalt und steht in niemandes Macht wie er wandle oder seinen Gang richte.“[659] Gott beantwortet die Frage der Seele mit Ps 32,8: „Ich will dich unterweisen und dir den Weg zeigen, den du wandeln sollst; ich will dich mit meinen Augen leiten.“[660] Die Frage nach dem Weg des Menschen ist hier nicht gestellt um Demut zu erwecken sondern um das Vertrauen an Gott und sein Wort zu fördern. Die Erfahrung der *consolatio* – die höchste geistliche Erfahrung – war für Thomas das innerliche Fundament des Gottvertrauens. Bei Arndt tritt Gottes Versprechung an ihre Stelle.

Die göttliche Einladung

Am Anfang des Vierten Buches der *Imitatio Christi*, das dem Altarsakrament gewidmet ist, steht das Jesus-Wort: „Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos.“ – „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.“ (Matt 11,28). Mit „erquicken“ war im Hochmitteldeutsch *neu beleben* und sogar *vom Tode erwecken* gemeint, was auch dem damaligen Verständnis von *refectio* entsprach.[661] Diese Einladung Christi wird von Thomas sakramental verstanden, indem er sie mit den Worten Christi verbindet: „… panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.“- „Und das Brot das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.“(Joh 6,51-52) Dass Thomas die Worte vom Brot, das von Christus gegeben wird, sakramental versteht, zeigt sich, indem er die Einsetzungsworte des Abendmals folgen lässt.

Die Einladungsworte Christi erwecken bei Thomas Verwunderung, Staunen und Schauder. Wie kann der Herr zum sterblichen Menschen sagen: „Komm zu mir“? Thomas schreibt: „Sed quis ego sum, Domine, ut ad te praesumam accedere…Quid sibi vult ista piissima dignatio, et

657 IC 4, 3, 3, S. 350; L. S. 273.
658 WChr 2: 39, S. 323-326.
659 WChr 2: 39: 3, S. 324 b.
660 WChr 2: 39: 3, S. 324 b.
661 Mattias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* I, Stuttgart 1992, S. 662.

tam amicabilis invitatio“- „Doch, wer bin ich, Herr, dass ich mich dir zu nähern wage?... Was bedeutet eine derart liebevolle Herablassung und ein so freundlicher Wink?“[662] Die göttliche Einladung führt Thomas zur Sündenreue: „Quomodo te introducam in domum meam, qui saepius offendi benignissimam faciem tuam?“- „Wie dich in meine Behausung einführen, nachdem ich dein gütiges Antlitz so oft beleidigt habe?“[663] Wo aber die göttliche Einladung trotzdem empfangen wird, werden Danksagung und Lobgesang geboren: „Gratias tibi, Jesu bone, pastor æterne, qui nos pauperes et exsules dignatus es pretioso Corpore et Sanguine tuo reficere…“ – „Ich danke dir dafür, guter Jesus, ewiger Hirt, dass du uns arme Verbannte hast stärken wollen mit deinem kostbaren Leib und Blut…“[664] Die Verheissung der göttlichen Einladung – „et ego reficiam vos“-„ich will euch erquicken“ – ist im Empfang des Altarsakraments verwirklicht, „dignatus es reficere“ - „du… hast stärken wollen“. Die Mängel des Lebens werden im Sakrament ersetzt: „Quidquid mihi autem deest, JESU bone, Salvator sanctissime, tu pro me supple benigne ac gratiose qui omnes ad te dignatus es vocare, dicens: ‚Venite ad me omnes…’“ – „Was noch fehlt, lieber Jesus, heiliger Erlöser, das ergänze du gnädig. Du wolltest ja alle zu dir rufen mit den Worten: ’Kommet alle zu mir…“[665]
Die göttliche Einladung erweckt zugleich Staunen, Sündenbewusstsein und Dankbarkeit. Sie wird hier durchgehend sakramental verstanden und zwar als eine Einladung des Einzelnen. Das „alle“ wird zu einem „Du“, nämlich einem priesterlichen „Du“. Das Vierte Buch der *Imitatio Christi* ist allerdings auf Priester bezogen, was die Erwähnung vom Blut Christi zeigt; der Kelch war zu dieser Zeit dem Priester vorbehalten.[666] Besonders anzumerken ist der durchgehende Individualismus des Thomas. Obwohl Christus zu *allen* Mühseligen und Beladenen redet, antwortet hier nur ein „Ich“, das nur für sich redet. Es kommt hier der Individualismus des jungen Augustins deutlich zur Rede: „Gott und die Seele! Nichts mehr? Überhaupt nichts mehr!“[667]

Thomas Verständnis von der göttlichen Einladung lässt sich mit der Auslegung Arndts vergleichen. Arndt versteht sie ebenso wie Thomas individualistisch: „Darum siehe, lieber Christ, du kanst ihn brauchen… zu deinem Friede und Ruhe wider dein Böses Gewissen…“[668] Die Erquickung, die Christus jedem verspricht der zu ihm kommt, ist hier zur Ruhe des Gewissens geworden. Das Beladensein ist also das gequälte Gewissen, mit anderen Worten: das Sündenbewusstsein. Arndt geht von der entscheidenden Erfahrung der reformatorischen Seelsorge aus, was eine Konzentration des Schriftverständisses, aber auch dessen Verengung bedeutet. Christi Einladung ist die Antwort, „so offt ein gläubiges Herz GOtt seine Noth klaget.“[669] Nicht *die Beladenen* sondern *das gläubige Herz* steht hier im Blickpunkt. In diesem Sinne ist auch Arndt dem Individualismus der augustinischen Überlieferung treu gewesen. Arndt, der Christus selber als das himmlische Manna und Engelbrot versteht, zieht daraus die Folgerung: „…wer Christus verwirfft, muss des ewigen Hungers sterben. Darum spricht er: Kommt her zu mir, ich will euch erquicken…“[670] Das „erquicken“ ist hier als

662 IC 4, 1, 2-3, S. 336 f; L. S. 263.
663 IC 4, 1, 3, S.337; L. S. 263.
664 IC 4, 1, 13, S. 343; L. S. 267.
665 IC 4, 4, 4, S. 356; L. S. 278.
666 STh 3, 80, 12. Karl Rahner, „*Laienkelchbewegung*“, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (LTK), Breisgau 1964, 6, 745.
667 *Soliloquia* 1,2,7. Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955, S. 73.
668 WChr 2: 1: 4, S. 172 a.
669 WChr 2: 39: 3, S. 326 a.
670 WChr 5: 1: 5: 4, S. 602 b.

„neues Leben zu geben“ zu verstehen, und demnach viel näher dem mittelhochdeutschen als dem gegenwärtigen Verständnis. Nur so ist Arndts Auslegung verständlich. Für Arndt hat die göttliche Einladung hier keinen sakramentalen Bezug; sie ist eher eine Einladung zum Glauben: „…auf dass er uns mit vollkommener Liebe und Gnade speise…“[671] Arndt versteht die Einladung nicht sakramental, sondern inkarnatorisch: „Ja, damit Gott selbst unser Seelen Speise würde, ist GOttes Sohn Mensch worden...“[672] Es ist indessen zu bemerken, dass Christi Worte über sich selbst als Brot des Lebens von Arndt *auch* sakramental verstanden werden können[673], im bewussten Gegensatz zur reformatorischen Überlieferung, die das Brot des Lebens nur inkarnatorisch verstand. Zwischen Inkarnation und Sakrament ist jedoch kein Gegensatz zu sehen, die Sakramentalität ist eher die Folge der Inkarnation.

Leiden und Herrlichkeit

Der mittelalterliche Bruder des Gemeinsamen Lebens war wie sein Nachkomme, der Pietist, ein Fremder in dieser Welt. In dieser Hinsicht wie auch in anderen waren sie Erben des apostolischen Geistes. St. Paulus spricht: „Existimo enim quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futurum gloriam, quae revelabitur in nobis“ – „Denn ich halte es dafür, dass dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden.“(Röm 8,18) Diese Offenbarung der Herrlichkeit versteht Thomas als die Seligkeit nach dem Tod. Wenn aber der Tod zögert, sieht Thomas darin, dass der Mensch nicht bereit ist, d.h. „indignos tantae adhuc gloriae, quae revelabitur in nobis“ –„...der übergrossen Glorie noch für unwürdig“ [674]. Sein Streben ist nicht das Leben zu verlängern, sondern die Herrlichkeit zu erreichen. Das lange Leben ist sogar ein Zeichen der Unwürdigkeit. Das Leiden im gegenwärtigen Leben ist mit Geduld zu ertragen, wie die grossen Heiligen „patienter sustinuerunt se in omnibus, et magis confisi sunt DEO, quam sibi...“ – „Geduldig ertrugen sie das bei jeder Gelegenheit und bauten mehr auf Gott als auf sich selber...“ [675] Thomas stellt das oben genannte apostolische Wort von Leiden und Herrlichkeit mit Ps (118)119,32 zusammen[676]: „Viam mandatorum tuorum cucurri, Cum dilatasti cor meum. – „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote.“ Der Trost ist eben darin zu finden dass die Leiden dieser Zeit keinen Wert haben im Vergleich mit der kommenden Herrlichkeit. Der Weg zum Trost – *consolatio* – beginnt für Thomas in den geringen Werken und in dem Vertrauen auf die kommende hohe geistliche Erfahrung, die *superna visitatio*. Der Weg geht durch die Dürre der Seele – *ariditas mentis* – und biblische Einsicht.[677]

Johann Arndt fügt das apostolische Wort Röm 8,18 von Leiden und Herrlichkeit in einem Kapitel ein, dessen Überschrift lautet: „Von der Gedult, dadurch alle Creutz überwunden, und die verheissene Herrlichkeit erwartet wird.“[678] Für Arndt steht nicht das Leiden der Christen sondern die verheissene Herrlichkeit im Blickpunkt: „Sehet an die herrliche Belohnung… wilt du solcher heiligen Herrlichkeit haben, so must du auch ihren Weg der Trübsal und der

671 WChr 5: 1: 5: 4, S. 602 b.
672 WChr 5: 1: 5: 4, S. 602 b.
673 WChr 5: 2: 12 :8-9, S, 652 b f.
674 IC 1, 19, 7, S. 50; L. S. 48.
675 IC2 2. 35, 3, S. 247; L. S. 194.
676 IC 3, 51, 2, S. 297; L. S. 232.
677 IC 3, 51, 2, S. 297, L. S. 232.
678 WChr 2: 44, S. 342.

Gedult wandeln…“[679] Um der kommenden Herrlichkeit wegen ist das Kreuz zu lieben, „denn GOtt will lauter Freude und Herrlichkeit daraus machen:“[680] Das Leiden der Christen ist eben deshalb für Arndt „das liebe Creutz“.[681] Die zukünftige Herrlichkeit nach dem Leiden wirft Licht über den Schmerz: „Darum ist es eine grosse Barmhertzigkeit dass uns Gott hie züchtiget…“[682] Mit dem Apostel[683] sagt Arndt: „Darum sollen wir uns freuen, weil dieser Zeit Leiden nicht werth ist der Herrlichkeit…“

Die Auslegungen Thomas und Arndts von Röm 8,18 zeigen, dass sie das Christsein ähnlich empfunden haben. Zugleich ist bei Arndt eine Akzentverschiebung zu spüren, die mit der stärkeren Bedeutung der Eschatologie zu tun hat. Die kommende Herrlichkeit steht in seinem Blickpunkt in einer Weise, die es ihm ermöglicht von dem „lieben Creutz“ zu reden. In dem weiteren Verlauf des Pietismus wurde die Eschatologie verstärkt und erreichte im Chiliasmus einen Höhepunkt mit allerlei Sektenwesen und Verirrungen als Folge. Bei dem Urgrossvater des Pietismus ist nichts davon zu finden, nur eine stärkere Freude über die kommende Herrlichkeit wie wir bei Thomas gefunden haben.

Glaube und Liebe

Der Apostel spricht: „Et si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem ita ut montem transferam, charitam non autem non habuero, nihil sum“ – „Und wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ (1.Kor 13,2) Thomas knüpft an dieses Wort an in einem Kapitel, das benannt ist: „De humili sentire suiipsius“ – „Sei gering in deinen Augen“.[684] Hier polemisiert Thomas gegen das ausschliesslich theoretische Wissen seiner Zeit, die *scientia.* Ein Wissen ohne Wirken des Guten ist ohne Wert vor Gott: „…quid me juvaret coram DEO, qui me judicaturus est ex facto.“- „…was nützte er mir vor Gott, der mich nach meinen Werken richten wird?“[685] Anderseits sind Werke ohne Liebe nutzlos: „Sine charitate, opus externum nihil prodest…“ – „Ohne Liebe keine fruchtbringende äussere Tätigkeit.“[686]

In einem Kapitel in dem Thomas Natur und Gnade gegeneinander stellt, beschreibt er wie Naturgaben – *dona naturae* – den Bösen und den Guten gemeinsam sind. [687] Das Kennzeichen der Auserwählten ist aber die Gnade oder die Liebe – *gratia sive dilectio.*[688] Bemerkenswert ist hier dass die Gnade und die Liebe als Begriffe und als Wirkende Kräfte gleichgestellt sind. Diese Gleichstellung ist aus der Tatsache heraus zu verstehen, dass die Liebe für Thomas eine Gnadengabe Gottes war, denn die höchsten Tugenden – Glaube, Hoffnung und Liebe – sind nicht Naturgegeben. Auch sind Glaube und Hoffnung nicht vor Gott angenommen – *accepta* – ohne Liebe und Gnade – *caritas et gratia.*[689] *Dilectio* und

679 WChr 2:44: 10, S. 345 b.
680 WChr 2: 45: 6, S. 349b.
681 WChr 2: 46: 15, S. 353 a.
682 WChr 2: 46: 13, S. 353 a.
683 Röm 8:18; WChr 2: 46: 14, S. 353 a.
684 IC 1, 2, 1, S. 6; L. S. 17.
685 IC 1, 2, 1, S. 6; L. S. 17.
686 IC 1, 15, 1 S. 36; L. S. 40.
687 IC 2, 55, 4, S. 313; L. S. 243 f.
688 IC 2, 55, 4, S. 313; L. S. 243 f.
689 IC 2, 55, 4, S. 313 f; L. S. 244.

caritas sind hier austauschbare Begriffe. Die früher erwähnte Polemik des Thomas gegen die bloss theoretische Wissenschaft – *alta speculatio*[690] - tritt auch hier hervor.

Die Liebe, nicht die Erkenntnisse, sind nach Arndt das Kennzeichen eines Christens, und die Liebe wird mit folgender Formulierung bestimmt: „der Glaube, so durch die Liebe tätig ist.“[691] Die Worte sind paulinisch[692] und waren für Arndt in dessen Zusammenhang als reformatorischer Christ kennzeichnend. Für Thomas gehörte Glaube und Hoffnung – *fides et spes* – zu den Tugenden, die vor Gott durch Gnade und Liebe – *gratia et caritas* – angenommen werden[693]; d.h. die Gnade und die Liebe machen Glaube und Hoffnung für Gott angenehm im tiefsten Sinne des Worts.

Arndt hat einen anderen Blickpunkt: der Glaube wird durch die Liebe wirksam. Der Glaube *verwirklicht* sich selbst. In seiner *Widerholung und Verantwortung* der *Vier Bücher vom wahren Christentum* wird Arndt in dieser Hinsicht sehr deutlich: „Denn weil GOtt die Liebe selbst ist, kann derjenige kein Kind GOttes seyn, aus GOtt geboren, in welcher die Liebe GOttes nicht ist.“[694] Arndts Gedankengang ist einfach: Ein Kind ist seinem Vater ähnlich. Ein Kind das seinem Vater unähnlich ist, ist folglich nicht des Vaters Kind. Gott liebt und wer nicht liebt kann daher nicht Gottes Kind sein. Arndts Eindeutigkeit auf diesem Punkt erklärt sich aus seinem Anliegen, das von seinem Zeiterlebnis geprägt ist. Die theologischen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und völkischen Auseinandersetzungen seiner Zeit hatten in einem sittlichen Zusammenbruch zusammengewirkt. Es entstand eine Akzentverschiebung der Spiritualität, eine Bewegung vom Mittelpunkt des Glaubens bis zu dessen Rand. Das betrifft sogar die *Formula Concordiae* – das Meisterstück der spätreformatorischen Theologie. Sie hat schwerwiegende Fragen wie den Synergismus[695] geklärt, aber sie bringt nicht die Liebe Gottes in Christus als Zentrum der Darstellung hervor. Die Auseinandersetzungen der reformatorischen Bewegungen fielen unerbittlich unter das Schicksal aller Polemik: Verflachung. Mit der Bewegung von Zentrum zum Rand des Glaubens wurde auch die Kraft zur sittlichen Erneuerung geschwächt oder sogar verloren. Die alte Schöpfung wurde nicht mehr in die Neue verwandelt. So hat Arndt seine Zeit erlebt, und aus dieser Erfahrung ist seine Auslegung von 1.Kor 13,2 zu verstehen.

Arndts Anliegen wird besonders deutlich, als er von Gottes Wort und den Sakramenten redet: Er behauptet dass „Ohn ein heilig Leben ist alle Weissheit, Kunst und Erkänntnis umsonst, ja auch die Wissenschaft der gantzen H. Schrift vergeblich.“[696] Diese Behauptung ist aus seinem Anliegen und seiner Zeiterfahrung heraus verständlich. Sie wird aber seelsorgerlich fragwürdig, wenn sie nämlich einen Angefochtenen begegnet, einen Menschen der es wegen seiner sittlichen Mängel und seiner Niederlagen im Kampf gegen die Sünden schwer hat, der Gnade Gottes in Christo zu vertrauen. Er sieht in sich selbst kaum eine Spur von dem heiligen Leben, von dem Arndt redet. Arndt sagt sogar: „Denn es soll GOttes Wort in das Leben verwandelt werden, sonst ist es nicht nützte.“[697] Das angefochtene Gewissen spürt nichts von dieser Verwandlung des alten Adams, und für ihn sind Arndts Worte ein hartes Urteil: „Gleichwie die natürliche Speise dem Leibe nichts hilft, wenn sie nicht in

690 IC 2, 55, 4,. S. 313; L. S. 243.
691 WChr 1: 26: 8, S. 96 a.
692 Gal 5,6.
693 IC 2, 35, 4, S. 313 f; L. S. 243.
694 WChr S. 688, Wiederholung des 26 Kapitels.
695 Das Zusammenwirken von Mensch und Gott, besonders im Heilsgeschehen.
696 WChr 1: 35 Überschrift S. 124 b.
697 WChr 1: 35: 3, S. 125 a.

Fleisch und Blut verwandelt; also hilfft auch Gottes Wort und Sakrament nicht, wenns nicht in ein heil. Leben verwandelt…wird. Darum spricht S. Paulus 1.Kor. 13,2: Wenn ich weissagen könnte…“[698] Arndt stand einer anderen pastoralen Frage als Luther und seine Zeitgenossen gegenüber, die das angefochtene Gewissen freimutig trösteten. Arndt begegnete dagegen einem Glauben, der das Leben nicht verwandelte und bei diesem Ausbleiben des neuen Lebens unbekümmert blieb. In Arndts Auseinandersetzung mit dieser neuen Fragestellung ist er zu einer Seelsorge getrieben, die ein angefochtenes Gewissen zur Verzweifelung führen konnte. Die Streitigkeiten, die Arndts Werk hervorriefen, waren nicht ganz grundlos. Sein Kommentar zu dem oben angeführten Kapitel zeigt, dass er seine Mängel gespürt hat: „Wie nun der Glaube aus dem hohen Göttlichen Werck unser Rechtfertigung alle Menschenwercke ausschliesset…“[699] Zu bemerken ist auch dass der Apostel in 1.Kor. 13,2 nicht von der Rechtfertigung, auch nicht wie Arndt von dem Christsein redet, sondern von der Liebe, die die geistlichen Gaben ihre Wirkung gibt.

„Der Gott alles Trostes“

St. Paulus schreibt: „Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis.“ – „Gelobt sei Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes.“ (2.Kor 1,3) Wie versteht Thomas den Trost, *consolatio*? Das geht aus dem Zusammenhang hervor. Thomas schreibt: „…qui me indignum omni consolatione, quandoque tua recreas consolatione…”- „…dass du mich, der keinen Trost verdiente, trotzdem zuweilen damit heimsuchst. “[700] Das Wort *quandoque* – zuweilen – gibt an, dass die *consolatio* nicht ein währender Zustand, sondern zeitbegrenzt und zufällig ist. Die Erfahrung des Trostes beschreibt Thomas folgenderweise: „…cum tu veneris in cor meum, exsultabunt omnia interiora mea“- „Wenn du in mein Herz kommst, frohlockt all mein Inneres.“[701] Die *consolatio* ist eine Erfahrung von Gottes Gegenwart die Seele und Leib – auch die Eingeweide, *interiora* – mit Jubel füllt.[702] Dieselbe Wirklichkeit kann auch von Thomas als *gratia* dargestellt werden.[703] Diese Erfahrung ist ein Geschenk von Gottes Barmherzigkeit, die liebende Bewegung seines Herzens, die *misericordia.* An ihn – Gott - richtet Thomas sein Gebet: „Ad te sunt oculi mei, in te confido, DEUS meus, misericordiarum Pater:“-„Zu dir erhebe ich meine Augen, auf dich vertraue ich, mein Gott, Vater allen Erbarmen.“[704]

Bei Arndt ist das apostolische Wort von Gott als dem Vater der Barmherzigkeit in einem Kapitel über das Gebet eingefügt: „Grund und Ursache dass GOtt unser Gebet gewiss und gnädig anhöret.“[705] Arndt schreibt: „Solte ein Mensch Barmhertzig seyn, und der, der ein barmhertzig Hertz gemacht hat, solte selbst unbarmhertzig seyn?“[706] Arndts Blick ist hier auf die Barmherzigkeit Gottes gerichtet, näher bestimmt auf Gottes Herz, den Trost, nicht auf die

698 WChr 1: 35: 3, 4 S. 125 a.
699 WChr 6: 1: 35, S. 690 a.
700 IC 3, 5, 1, S. 151; L. S. 120.
701 IC 3, 5, 1, S. 151; L. S. 121.
702 Vgl. Thomas à Kempis, *Dialogi nouiciorum* 7,4: *Vita Lidewigis virginis* 6, 2. Louis Poullier, ”Consolation spirituelle”, in: *Dictionaire de la spiritualité* Bd. II, Paris 1953, Sp. 1617-1634.
703 IC 3, 7, S. 160 ff.
704 IC 3, 59, 4, S. 331; L. S. 256.
705 WChr 2: 37, Überschrift, S. 311 a.
706 WChr 2: 37: 16, 3, S. 315.

Gnadengaben Gottes, die *consolationes*. In einem späteren Kapitel überlegt Arndt indessen, was der Trost sei. Seine Antwort lautet, dass Gottes Trost Gott selbst ist: „GOtt ist das einige, unendliche und höchste Gut. Was kann anders auss dem ewigen Gut kommen und entspringen, denn aller Trost wider das Elend?“[707] Arndt greift hier einen Begriff der Philosophie auf, indem er Gott als das höchste Gut beschreibt. Seine Absicht ist Gott als den Gott allen Trostes darzustellen.

Wir erinnern uns hier an ein paralleles Verhältnis. Hier ist der Trost für Thomas eine ganz bestimmte und abgegrenzte Wirklichkeit, die Erfahrung von Gottes Gegenwart, während der Trost für Arndt Gott selbst ist. Gleichartig war das Engelbrot für Thomas eine konkrete Gegebenheit, die Kommunion, während es für Arndt Christus selbst wurde. Im Vergleich mit Arndt ist die Spiritualität des Thomas konkreter aber auch enger.

Fremdlinge und Pilger

Die Pietisten haben sich genau wie die Mystiker des Mittelalters als Fremde in dieser Welt erlebt. St. Petrus hat einen guten Grund für dieses Selbstsverständnis gegeben: „Charissimi, obsecro vos tanquam advenas et peregrinos abstinere vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam.“-„Liebe Brüder, ich ermahne euch als die Fremdlinge und Pilgrime: Enthaltet euch von fleischlichen Lüsten, welche wider die Seele streiten.“ (1.Petri 2,11). Das Selbstbild der Christen als Fremde in dieser Welt folgt Selbstzucht und Askeze. Sie bedeuten auch eine Weltentfernung. Thomas sagt: „Si vis debite stare et proficere, teneas te tamquam exsulem et peregrinum super terram.”- ”Willst du pflichtgetreu bleiben und vorwärtskommen, betrachte dich als Fremdling und Pilger auf Erden.“[708] Die Weltentfremdung wird für ihn sogar eine Menschenentfremdung. Zum Innersten hat nur Christus Zutritt: „Da ergo Christo locum, et ceteris omnibus nega introitum.“- „Gib also Christus Raum, und lass sonst nichts und niemanden ein.“[709] Mit Hebr 13,14 sagt Thomas: „Non habes hic manentem civitatem, et ubicumque fueris, extraneus et peregrinus: nex requiem aliqando habebis, nisi Christo intime fueris unitus.“- „Du hast hier keine ‚bleibende Stätte’. Magst du dich aufhalten wo du willst, du bleibst immerfort ein Fremdling und Pilger. Ruhe wirst du lediglich in der innigen Vereinigung mit Christus finden.“[710] Der Mönch muss ein Aussenseiter sein, um mit Christus vereinigt zu werden. Nur in dieser Vereinigung findet die Seele Ruhe. Der Mönch soll sich von Allem entfernen, sogar „ab omni temporali solatio mentem tenere privatam“-„das Herz jedem zeitlichen Trost verschliessen.“[711]

Nicht unerwartet findet man dieselbe Thematik auch bei Arndt. Er hat ein Kapitel in seinem Werk des Apostels Wort gewidmet: „Enthaltet euch von den fleischlichen Lüsten, welche wider die Seele streiten.“[712] Die Frage, der Arndt sich stellt, ist die Beurteilung von „Lust und Freude dieser Welt“. Er schreibt: „…die Kinder Gottes aber fürchten sich dafür, als für die Lockspeise des Teufels dadurch sie von GOtt ihrem höchsten Gut abgerissen werden…“[713] Noch einmal sehen wir, wie bedeutsam für Arndt der von der Philosophie geschaffene Begriff „das höchste Gut“ ist. Es gehört seit Augustin zum Gemeingut der abendländischen

707 WChr 2: 48: 4, S. 358 b.
708 IC 1, 17, 1, S. 41; L. S. 43.
709 IC 2, 1, 2, S. 88; L. S. 75.
710 IC 2, 1, 3, S. 89; L. S. 76.
711 IC 3, 53, 1, S. 302; L. S. 236.
712 1.Petri 2,11. WChr 3, 18, S. 456.
713 WChr 3: 18: 1, S. 456 a ,b.

Theologie. Arndts Bild beschreibt eine Falle, in welcher der Teufel als Lockspeise „die Lust und die Freude dieser Welt“ gelegt hat; wer sie berührt wird in der Falle gefangen. Die Lockspeisen des Teufels sind nach Arndt die „Gesellschaft und Kurzweil der Welt, so sie treiben in Worten und Wercken; ja, für allem Werck darinne Gottes Lob und Ehre nicht ist.“[714] Gemäss der augustinischen Weltauffassung ist alles, was ist, gut - menschliche Gemeinschaft eingeschlossen. In der Vorstellung von Gott als höchstes Gut liegt auch vorausgesetzt dass alles in der Schöpfung gut ist, wenn auch verhältnismässig, d.h. von seiner Nähe bzw. Abstand zu Gott bestimmt. Diese Folgerung der Vorstellung von dem höchsten Gut hat Arndt nicht gezogen, und deshalb sind „Lust und Freude dieser Welt“ für ihn nur die Lockspeise des Teufels. Arndt hat mit dem späteren Pietismus eine finstere Weltauffassung gemeinsam: „Dabey findet sichs, dass der meiste Theil der Welt Gottes Feind sey.“[715]

Arndts finstere Weltauffassung bedeutet inzwischen nicht, dass er schöpfungsfremd sei. Vielmehr sieht er die Schöpfung emblematisch, als Botschaft und Zeugnis von Gott, wie er in der Überschrift zum Vierten Buch des Wahren Christentums sagt: „Die creaturen sind Hände und Boten GOttes die uns zu GOtt führen sollen.“[716] Arndt freut sich über das Gotteszeugnis der Schöpfung, nicht über die Schöpfung an sich, und ihrer Lust und Freude steht er argwöhnisch gegenüber.

Nüchtern und wachsam – immer bedroht

St. Petrus schreibt: „Sobrii estote, et vigilate: quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret“-„Seid nüchtern und wachet; denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge.“ (1.Petri 5,8). Das Bild des Apostels ist an die Kirche gerichtet - „*euer* Widersacher“. Es beschreibt wie die Herde um den Hirt gesammelt ist, und wie sich der Löwe brüllend um sie bewegt, in der Absicht die Schafe aus Furcht von dem Hirt zu treiben. Wenn sie von der Herde weg in das Dunkel fliehen, erwarten dort die jungen Löwinnen ihre Beute. So jagen die Löwen, dessen war sich der Apostel bewusst.

Thomas indessen versteht dies Wort, das an die Kirche gerichtet ist, nur individuell, als eine Warnung vor Versuchungen: „Ideo unusquisque sollicitus esse deberet circa tentationes suas, et vigilare in orationibus: ne diabolus locum inveniret decipiendi, qui nunqaum dormitat sed circuit quærens quem devoret.“ – „Jederman sei deshalb gegen die ihm eigenen Versuchungen gewappnet; er wache und bete, damit es dem Teufel nicht gelinge, ihn zu verblenden. Denn dieser schläft nie, sondern streicht beutegierig umher.“[717] Das konkrete Bild von der schreckenstarren Flucht der Herde wird bei Thomas zur inneren Verblendung oder zum Betrug – *decipiendi* – des Einzelnen. Das schreckerregende Brüllen des Löwen ist zu der eigenen Versuchungen geworden – *tentationes suas.* Thomas sagt: „Sed antiquus hostis, omnibus bonis adversans, a tentatione non cessat…” – “Allerdings lässt der alte Feind, in seiner Wüte gegen alles Gute, nicht ab von Versuchungen.“[718] Das sicherste Kampfmittel ist hier *abnegatio sui ipsius* – das Absterben des eigenen Ichs.[719]

---

714 WChr 3: 18: 1, S. 456 b.
715 WChr 3: 18: 1, S. 457 a.
716 WChr 4, S. 474.
717 IC 1, 13, 1, S. 29; L. S. 35.
718 IC 3, 39, 4, S. 255; L. S. 202.
719 IC 3, 39, 4, S. 255.

Johann Arndt fügt das apostolische Wort in ein Kapitel ein, dessen Überschrift heisst: „Trost wider die innerliche, heimliche, verborgene Anfechtung des leidigen Satans, durch böse, lästerliche, hertzplagende, unruhige, ängstliche Gedanken.“[720] Arndt hat hier die Individualisierung und Verinnerlichung, die wir bei Thomas bemerkten, treu weitergeführt. Alles zielt auf das Innere des Einzelnen, nichts auf die Kirche. Der brüllende Löwe geht nicht mehr umher – *circuit* – er bewegt sich nur im Gedanken des Einzelnen. Arndt schreibt: „Bald versuchet er unsere Gedanken, bald unsern Beruf, bald unser Gebet an…“[721] Die Versuchung und Anfechtung ist als ein dämonischer Angriff zu verstehen. Obwohl das Apostelwort auch die individuelle Perspektive umfassen möchte, bedeutet Arndts Auslegung eine Verengung, indem das Wort überhaupt nicht als ein Wort an die Kirche verstanden wird. In der Auslegungsüberlieferung von Thomas, die von Arndts weitergeführt wurde, ist der Einzelne – nicht die Kirche – immer bedroht und zur Nüchternheit und Wachsamkeit berufen. Das *carissimi* des Apostels ist zu einem *carissime* geworden, die *lieben Brüder* zu einem *lieben Bruder.*

Verarbeitung und Bibelauslegung

Edmund Weber hat mit grosser Sorgfalt die Abhängigkeit Arndts von seinen Quellen aufgespürt. Mit Hilfe seiner Ergebnisse werden wir jetzt die Auslegung von einigen Bibelworten in den von Arndt übernommenen und verarbeiteten Abschnitten der *Imitatio Christi* untersuchen.

Das Tränenbrot

Im Psalter wird das Leben des Gottesvolks folgenderweise beschrieben: „Cibabis nos pane lacrymarum, Et potum dabis nobis in lacrymis in mensura.“-„Du speisest sie mit Tränenbrot und tränkest sie mit grossem Mass voll Tränen.“ Ps (80)81,6. Thomas verwandelt das Wort in ein Gebet: „Ciba me, Domine, pane lacrymarum“- Speise mich Herr, mit dem Tränenbrot.“[722] Warum bittet Thomas um das Tränenbrot? Um sich von dem Leben der Welt zu befreien, auf dass er nicht wegen der Strenge – *rigoris* [723]– des Klosterlebens von seinen Brüdern zurück in die Welt weicht.

Arndts Auslegung des Tränenbrots scheint beim ersten Anblick als ein Gegensatz zu dem Verständnis Thomas vom Tränenbrot zu sein: „Alle Heiligen haben vom Anfang also gelebet, sie haben mit Danksagung für Thränen-brod gessen, und mit Freuden ihr Thränen-Tranck getruncken….“[724] Der Grund der Freude über das Tränenbrot ist indessen, dass er etwas besseres hervorhebt: „Solch Thränen-Brod machet der Glaube süsse, und solcher Thränen-Tranck wird gepresset aus der zarten Wein-Trauben der andächtigen Hertzen durch wahre Busse; und das ist die Reue zur Seligkeit, die niemand gereuet.“[725] Die widerlichen Erfahrungen des Lebens sollen also zur Busse führen, und eben deswegen sind sie erfreulich, denn Busse führt zur Seligkeit.

---

720 WChr 2: 54, S. 390 b.
721 WChr 2: 54: 1, S. 390 b.
722 IC 1, 21, 6, S. 60; L. S. 55.
723 IC 1, 21, 5, S. 59.
724 WChr 1: 20: 18, S. 72 a.
725 WChr 1: 21: 19, S. 72 a.

Mit dem Tränenbrot verstehen Thomas und Arndt etwa dieselben Erfahrungen. Für Thomas sind sie wichtig, weil sie den Bruder des gemeinsamen Lebens von der Welt befreien, für Arndt aber weil sie zur Busse und Seligkeit führen.

Kennen und erfahren

Im Buch der Offenbarung spricht der Heilige Geist: „Vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum candidum: et in calculo nomen novum scriptum, quod nemo scit, nisi qui accepit.“ – „Wer überwindet, dem will ich zu essen geben von dem verborgenen Manna und will ihm geben einen weissen Stein und auf dem Stein einen neuen Namen geschrieben, welchen niemand kennt, denn der ihn empfängt.“ (Off 2,17) Diese Worte sind besonders bedeutsam, weil in ihrer Auslegung das theologische Erkenntnisprinzip der Mystik wie auch des Pietismus deutlich wird. Es ist, wie wir sehen werden, eine Weiterführung der augustischen Überlieferung.

Augustin zeigt in einer Predigt den Zusammenhang zwischen Liturgie, Leben und Verständnis: „…non patueritis probare quam vera cantetis, nisi cœperitis facere quod cantetis.“ – „…Sie können nichts von dem, was Sie so wahr gesungen haben verstehen, wenn Sie nicht tun was Sie singen:“[726] Das christliche Erkenntnis ist nur zusammen mit christlichem Leben zu erhalten, mit der Praxis: unerschütterlicher Glaube, Gebet, Studium und Heiligung.[727] Sie sind für Augustin selbstverständliche Voraussetzungen der Theologie im Sinne der geistlichen Erkenntnis. Die Vorstellung von einer Theologie ausserhalb des christlichen Daseins wäre für ihn ebenso unmöglich wie undenkbar.

Diesem Hintergrund ist die Auslegung Thomas von Off 2,17 zu entnehmen. Im Anschluss an die der Worte von dem „verborgenen Manna“ sagt Thomas: „Qui autem vult plene et sapide Christi verba intelligere, oportet ut totam vitam suam illi studeat conformari…“ – „Wer die Worte Christi voll verstehen und verkosten will, soll sich befleissen sein ganzes Leben an seinem Leben zu gleichgestalten.“[728] Es gibt also ein Verstehen – *intelligere* – und eine Erfahrung (*sapide*, eig. durch Geschmack) der Worte Christi, und diese sind nur durch Teilnahme an seinem Leben zugänglich.

Johann Arndt geht von dem zweiten Teil von Off 2,17 aus – die Worte von dem verborgenen Namen: „…denn gleichwie niemand die Süssigkeit des Honigs empfindet, denn der es kostet: Also kennet niemand den neuen Namen des Gezeugnisses Gottes im Hertzen, denn wer es empfindet, der kennet allein den Trost Gottes.“[729] Die wahre theologische Erkenntnis ist für Arndt eben die Erkenntnis von Gottes Trost, und sie ist nur durch Erfahrung zu erhalten.

In einem augustinischen Zusammenhang, welches der abendländisch-christliche bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts war, ist diese Auffassung der Theologie von Thomas und Arndt nur selbstverständlich. Sie brachte aber eine Akzentverschiebung in der Theologie des 18. Jahrhunderts mit sich, eine Bewegung von dem Objektiven zu dem Subjektiven, die im 19. und 20. Jahrhundert verhängnisvoll wurde, z. B. bei Schleiermacher und Bultmann.

Erwägungen

726 *In Psalmos.* 119, 9. *Collectio selecta SS. Ecclesiae patrum*, Parisiis 1837 (CSEP), 11, 557.
727 *De Trinitate.* 15, 49.
728 IC 1, 1, 2, S. 3; L. S. 15.
729 WChr 1: 36: 6, S. 128 b.

Wir haben gefunden, dass Thomas à Kempis die Bibel durchgehend tropologisch gebraucht hat, d.h. mit Blick auf den Einzelnen, und dass dieses Bibelgebrauch von Arndt übernommen wurde. Das biblische Material, dessen Auslegung hier untersucht wurde, ist begrenzt. Trotz, dass die aktive Bibelerkenntnis bei Thomas und Arndt eine für uns fast undenkbare Höhe erreichte, ist das gemeinsame Material in seiner Art eng. Das betrifft auch Abschnitte, in welchen Edmund Weber eine literarische Abhängigkeit gezeigt hat.

Jedoch wurden auch in dieser Begrenzung wichtige Züge der *devotio moderna* und des Pietismus aufgespürt. Am deutlichsten tritt der Individualismus hervor. Gott und die Seele – wie Augustin sagt – ist überall der Blickpunkt, auch wo die Bibelworte deutlich an das Gottesvolk gerichtet sind. In der Konzentration des Anliegens liegt die Stärke der *devotio moderna* und des Pietismus: ihr Sündenbewusstsein, ihre Innerlichkeit, ihre lebensumwandelnde Kraft, ihre Gottesnähe und Wahrheit. Die Spiritualität Arndts ist ein wahres Christentum in dem Sinne, dass das Evangelium Christi in dem Leben des Christen Gestalt annimmt. Der Pietismus, der das Anliegen Arndts weiterführte, wurde zu einer Neubelebung der evangelischen Christenheit, wie es z.B. das Wirken der Herrnhuter in Marienland[730] bezeugt.

Die Konzentration, die einmal die Stärke des Pietismus war, setzte damals voraus, dass er in der Kirche der lutherischen Orthodoxie lebte. Das gemeinsame christliche Leben, das Kirchenbewusstsein, die Verantwortung Aller für Alle, die Bekenntnistreue, die objektive Offenbarungswahrheit, die intellektuelle Stringenz – all das war damals in den Kirchen der augsburgischen Konfession vorhanden. Wo diese Züge aber fehlen, wachsen die Mängel des Pietismus schmerzhaft: die Entfremdung des Kirchenbewusstseins, das Herabsinken in den völligen Subjektivismus, intellektuelle Schlaffheit, Sentimentalität und geistlicher Hochmut der verfallenen Kirche gegenüber.

Wie sind diese Mängel theologisch zu überwinden? Eine neue Besinnung auf die Inkarnation ist für die Kirche und den Pietismus eine erregende Möglichkeit, denn die Menschwerdung Gottes bedeutet, dass Gott sich mit allem „Fleisch“ (Joh 1,14) verbunden hat, mit dem ganzen menschlichen Dasein, ja mit der ganzen zeitlichen Existenz. Die Weltentfremdung und der Subjektivismus des Pietismus – wenn auch biblisch begründet – erhalten in der Inkarnation ihr notwendiges Gegengewicht. Die in der Kirche als Leib Christi fortgesetzte Inkarnation versetzt den Subjektivismus des Pietismus in den ihr gebührenden geistlichen Raum. Inkarnatorisch entwickelt könnte der Pietismus aufs neu eine segensbringende Wirklichkeit in der evangelischen Christenheit werden.

730 Estn. *Marjamaa* – Estland.

Quislings Glaube[731]

Der Name Quisling ist ein Begriff geworden, eine Zusammenfassung all dessen, was Treulosigkeit und Verrat heißt. Wer der Mann war, der diesen Namen trug, ist weniger bekannt.

Die hier gestellte Aufgabe ist, den Verrat und die darauf folgende politische Tätigkeit Quisling aus dem Hintergrund seiner religiösen Überzeugungen zu verstehen. Zuerst wird seinen Lebenslauf kurz gezeichnet. Danach wird seine schriftstellerische Tätigkeit bis zum Eintreten in die Politik untersucht. Dann folgt ein erster Versuch, seine Gedanken und Ideale zu verstehen. Diese Gedanken und Ideale folgten - oder führten – ihn bis in den Verrat. Aus dem hochbegabten Offizier, dem hingegebenen Vaterlandsfreund wurde der Rätsel Vidkun Quisling. Seiner eigenen Meinung nach war sein Lebenslauf in diesen Jahren von Fridtjof Nansen geprägt. Deshalb wird hier auch ein Vergleich mit Nansen gemacht.

---

[731] Christian Albrechts-Universität, Kiel, 1993.

Im Nachkriegsprozess gegen Quisling und in den hinterlassenen Dokumenten haben wir vielfältige Möglichkeiten, die Anschauung Quislings kennenzulernen. Die These dieser Untersuchung ist, daß der Verrat Quislings durch diese Anschauungen, d.h. durch seine Glaube zu verstehen ist. Nicht um des Geldes willen, sondern um seiner Glaube willen wurde Quisling Verräter. Es war nicht Treulosigkeit, sondern Treue zu seinen eigenen Anschauungen, die ihn zum Verräter machte. Diese Anschauungen lassen sich als eine christliche Häresie beschreiben. Die Analyse der späteren Quellen bildet den Abschluß.

Die Hauptstruktur der Darstellung ist historisch geordnet, um eine Verfolgung Quislings äußerer und innerer Entwicklung vom Vaterhaus bis zur Hinrichtung zu ermöglichen.

In einem ganz bestimmten Sinne war Quisling Idealist, d.h. er sah sich als ein Werkzeug der Evolution bis zum idealen Zustand der Welt. Auch in einer anderen Hinsicht war er Idealist. Seine Gedanken waren seine Wirklichkeit.[732] Seine Überzeugungen sind ein Bespiel „der Immanentization. des Eschatons“, deren Anfang mit Joachim von Fiore verbunden ist. Die Vorstellungen Joachims können im zeitgenössischen, ismaelitischen Islam gewurzelt sein.[733] Das Gottesreich, das nach der Offenbarung S. Johannes jenseits der Zeit enthüllt hervortritt, wird in dieser Gedankenströmung zu einer zeitlichen, immanenten Wirklichkeit. Das Ideal soll hier und jetzt verwirklicht werden. Quislings Schicksal weckt Fragen über das Wesen des politischen Idealismus überhaupt.

1. Die Forschungslage

Die Quisling-Literatur ist umfassend, hauptsächlich politisch, psychologisch und gesetzlich eingerichtet. Die neueste Bibliographie beträgt 136 Seiten.[734] Der wichtigste Beitrag der bisheriger Forschung ist Hans Fredrik Dahls große Biographie, *Vidkun Quisling – En fører blir til* (Oslo 1991, 747 S.) und *Vidkun Quisling – En fører for fall* (Oslo 1992, 747 S.). Die Gedankenwelt Quislings wird von Professor Dr. Else Margarete Barth in ihrer Untersuchung *Gud, det er meg – Vidkun Quisling som politisk filosof* (Oslo 1996, 316 S.) beleuchtet. Barth hat das große Quisling-Manuskript *Universismen* gründlich durcharbeitet und hat sich bemüht, Quislings Quellen nachzugehen. Diese Aufgabe wird dadurch erschwert, daß Quislings Bücherbestand nach seiner Hinrichtung aufgeteilt wurde, und Barth versucht deshalb, durch eine mühsame Reihe von Versuchen die Quellen durch Ähnlichkeiten zu identifizieren. Zu ihren wichtigsten Ergebnissen gehört, daß sie die Quelle des Begriffs *Universism* gefunden hat. Die Quelle ist J.M. de Groot, ein niederländischer Professor der Sinologie an der Universität Berlins. Sein in diesem Zusammenhang entscheidendes Werk hat den Titel *Universismus – Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas.* Die Grundhaltung Quislings beschreibt Barth als eine grundlegende Zweiteilung des Daseins.[735] Quisling denkt immer in Gegensätzen, dikotomisch.

2. Der Mann

---

732 Harald Franklin Knudsen: Jag var Quislings sekreterare, Stockholm 1951, S. 186.

733 Erik Persson: Joachim of Fiore and Amalric of Bène ant det Origins of the “Immanentization of the Eschaton”; in: Dais Philestistephanos – Festgabe für Professor Staffan Fogelmark, Lund 2004.

734 Tom B. Jensen: En bibliografi av og om Vidkun Quisling, Oslo 1996.

735 Barth a. A. S. 133.

Vidkun Quisling (geb. am 18.07.1887) stammte aus Telemark in Südnorwegen. Seine Jugend stand unter dem Eindruck von Überlieferungen und Sagen über die wilde und willensstarke Natur seiner Vorfahren. Selbst sagt er von sich: "Ich gehörte einem alten Geschlecht an, und mir wurde immer Stolz auf die Familie und die Familiensaga eingeimpft".[736] Ein Charakterzug in der Familiengeschichte, auf den Quisling besonderes Gewicht legte, war die Selbständigkeit, ja Unbändigkeit. Als der Bruder seines Stammvaters, Tallak Rasmussen, wegen eines Mordes hingerichtet wurde, gab seine Schwester ihrem neugeborenen Sohn den Namen des Bruders.[737] Quislings Vater, Jon Lauritz, war der älteste von sechs Brüdern. Er wurde als "der intelligenteste, der phantasiebegabteste und der unpraktischste" bezeichnet.[738] Wie wir sehen werden, kann diese Charakteristik auch für Vidkun Quisling gelten. Jon Lauritz wurde Pfarrer und übte seine geistliche Tätigkeit teilweise in seinem Heimatbezirk aus.[739] Die starke nationalistische Bewegung im Zusammenhang mit der Auflösung der Union mit Schweden veranlaßte den intellektuell begabten Vidkun dazu, Offizier zu werden.[740] Er verließ die Militärhochschule mit den besten Noten, die dort jemals vergeben worden waren.[741] 1911 wurde er Aspirant im Generalstab; dort wurde ihm eine Studie über Rußland aufgetragen, deren Ergebnisse seine Lebensbahn entscheidend beeinflussen sollten.[742] Als im Jahre 1918 die Stelle eines Militärattachés in Petrograd frei wurde, war es selbstverständlich, sie ihm zu übertragen.[743] Der norwegische Chargé d'Affaires in Petrograd war damals der Offizier und Geschäftsmann Frederik Prytz[744], der später Mitglied von Quislings Regierung wurde.[745] 1919 wurde Quisling Legationssekretär in Helsingfors[746] und 1920 auch Militärattaché ebendort.[747]

Fridtjof Nansen hatte 1919 von einer Reihe von Mitgliedsländern des Internationalen Roten Kreuzes den Auftrag erhalten, an der Linderung der Hungersnot in Rußland zu arbeiten.[748] Für diese Tätigkeit eignete sich Vidkun Quisling gut als Helfer. Am 17. Januar 1922 wurde Quisling vom Generalstab an Nansens Arbeitsgruppe überwiesen und reiste unverzüglich ab. Er wurde hauptsächlich in der Ukraine eingesetzt.[749] Nansen schrieb später an Quisling: "Ich hätte Ihnen gern auch für ihre hervorragende Arbeit in Rußland gedankt. Nun muß ich das hiermit schriftlich tun. Sie wissen sicherlich selbst, welch großen Wert diese Arbeit hatte, und für mich bedeutete es einen großen Trost zu wissen, daß unsere Arbeit dort so gut ausgeführt wurde . . ."[750]. Ein persönliches Verhältnis zwischen Nansen und Quisling soll es dagegen

---

736 Benjamin Vogt: Mennesket Vidkun og forraederen Quisling, Oslo 1965, S. 16.
737 Vogt a. a. O. S. 19.
738 Vogt a. a. O. S. 23.
739 Vogt a. a. O. S. 25.
740 Vogt a. a. O. S. 35.
741 Vogt a. . O. S. 37.
742 Vogt a. a. O. S. 38.
743 Vogt a. a. O. S. 39.
744 Vogt a. a. O. S. 43.
745 Benjamin Vogt: Frederik Prytz; In: Norsk Biografisk Leksikon, Band XI, Oslo 1952.
746 Benjamin Vogt: Mennesket Vidkun og forraederen Quisling, Oslo 1965, S. 49.
747 Vogt a. a. O. S. 50.
748 Vogt a. a. O. S. 52.
749 Vogt a. a. O. S. 56.
750 Vogt a. a. O. S. 58. Vgl. A. Hemming-Sjöberg: Domen över Quisling, Stockholm 1946, S. 318.

nicht gegeben haben; Quisling wurde niemals in Nansens Haus eingeladen.[751] Quisling war auch an Nansens mißglücktem Hilfsprojekt für die Armenier beteiligt.[752] Während dieser Arbeit hielt er sich zeitweise in Moskau auf, wo er die Verbindung zu Prytz wieder aufnahm.[753] 1927-29 arbeitete er an der englischen Gesandtschaft in Moskau.[754] Er sollte insgesamt sechs Jahre in Rußland verbringen, wo er auch seine spätere Frau Maria traf. Während dieser Zeit war er aus dem Militär ausgeschieden. Als er 1929 endgültig nach Norwegen zurückkehrte, war er 42 Jahre alt und ohne eine feste Anstellung.[755] In einer Jubiläumsschrift aus dem Jahre 1930 von Quislings Gymnasium lesen wir eine Notiz von großer Bedeutung. Quisling schreibt dort, sein "überragendes Interesse" sei "eine Erklärung der Einheit des Daseins, die auf Wissenschaft und Erfahrung aufbaut und Religion und Wissenschaft versöhnen kann . . ."[756]. Aber Quisling hatte sich auch früher schon für ähnliche Themen interessiert; 1929 veröffentlichte er eine Broschüre darüber, ob es außer der Erde noch bewohnte Planeten gebe - eine Fragestellung, die Quisling bis zu seinem Tode beschäftigte.[757]

3. Der Schriftsteller

Während seiner Zeit in Helsingfors von Oktober 1920 bis zum 27.05.1921 arbeitete Quisling an einem größeren Manuskript, vermutlich dem Werk, das gewöhnlich Universismen (Der Universismus) genannt wird.[758] Quisling beabsichtigte dessen Veröffentlichung, aber als Oswald Spenglers "Der Untergang des Abendlandes" erschien, meinte Quisling, daß Spenglers Gedanken seiner eigenen Darstellung zuvorkämen. So wurde der Universismus niemals publiziert.[759] Da Quisling jedoch seinen Verteidiger, Henrik Bergh, Einblick in das Vorwort des Werkes nehmen ließ, wurde dieses schon in der Nachkriegszeit zugänglich. Die Einleitung lautet wie folgt: "Die Aufgabe, die ich in diesem Buch ins Auge gefaßt habe, ist die größte, die ein Mensch sich stellen kann, nämlich der Menschheit ein neues Licht zu entzünden und ausgehend von Erfahrung und Wissenschaft eine neue Welt- und Lebensanschauung zu schaffen. Nicht so sehr einen neuen Glauben, wie ein neues Wissen, eine Grundlage für sowohl Religion und Moral wie für Staatswesen und Wissenschaft. Und zwar eine Grundlage, die mit den Anforderungen des menschlichen Gedankens übereinstimmt. Also eine Einheitsauffassung des Daseins, die alle verstehen und um die alle sich sammeln können, so daß man das Leben wieder mit vereinten Kräften leben kann . . . Ich bilde mir ein, diese Aufgabe gelöst zu haben. Aber ich bilde mir deshalb nicht ein, daß ich selbst etwas bedeute; denn wie Spinoza gesagt hat: wenn wir an das Universum denken, ist es das Universum, das sich selbst in uns denkt."[760] Vergleicht man dies nun mit der

---

751 Vogt a. a. O. S. 59.
752 Vogt a. a. O. S. 60.
753 Vogt a. a. O. S. 61.
754 Vogt a. a. O. S. 70.
755 Vogt a. a. O. S. 77.
756 Vogt a. a. O. S. 87.
757 Quisling-saken - samlet retsreferat med forord av 1.r. sak fører Trygve de Lange, Oslo 1945, (Gerichtsreferat mit Vorwort von Rechtsanwalt Trygve de Lange), S. 135; vgl. Gabriel Langfeldt: Gåten Vidhun Quisling, Oslo 1969, S. 29 ff.
758 Hans Fredrik Dahl: Vidhun Quisling - En fører blir til, Oslo 1991, S. 29f.
Langfeldt a. a. O. S. 70.
759 Langfeldt a. a. O. S. 70 f.
760 Langfeldt a. a. O. S. 27 f. Vgl. Quisling-schen, S. 134.

Kulturanalyse, die Spengler in seinem Werk vorlegt, fällt es schwer, eine Übereinstimmung zu erkennen. Quisling vertritt eine neue Weltanschauung, die im Grunde optimistisch ist; Spenglers Zeit- und Kulturanalyse ist dagegen pessimistisch. Die Annahme liegt nahe, daß es eigentlich der großzügige Entwurf ist, von dem Quisling meinte, er sei seinem Werk zuvorgekommen. Wenn er 1930 schreibt, er arbeite an einer "Einheitserklärung des Daseins", kann man wohl vermuten, daß er mit dem Universismus beschäftigt ist und daß dies Werk eines von denen ist, mit denen der Verfasser niemals zu Rande kommt. Das Thema ist ja auch umfangreich. Der Grund dafür, daß der Universismus niemals veröffentlicht wurde, ist wohl eher darin zu suchen, daß Quisling selbst niemals damit fertig wurde, als daß Spengler ihm zuvorkam. Die Gedanken des Universismus beschäftigten Quisling noch bis zu seiner Hinrichtung. Während seiner Haft verfaßte er für seine Frau eine Zusammenfassung seiner Anschauung, Universistiske strøtanker (Universistische Gedankensplitter). Sie wurde 1980 zusammen mit Maria Quislings nachgelassenen Papieren veröffentlicht und bildet nun die Hauptquelle für Vidkun Quislings Weltanschauung.[761] Es ist offensichtlich, daß Quisling sich an irgendeinem Punkt von dem Kirchenchristentum abkehrte, mit dem er in Fyresdal aufgewachsen war, vermutlich während seiner Gymnasialzeit. Einer seiner Schulkameraden, Rektor Ullman, sagte im Prozeß aus: "Er war außerordentlich gelehrt, unserer Auffassung nach, wir sahen zu ihm auf, bewunderten ihn, ja , ich wage zu sagen, daß wir ihn auf ein Piedestal hoben".[762] Quisling selbst sagte: "All mein gespartes Geld gab ich für Bücher aus".[763] Die Vermutung liegt nahe, daß sich während der intensiven Studien der Gymnasialzeit der Gedanke an den Universismus, die allumfassende Welterklärung, entfaltete, daß er in den ziemlich ruhigen Jahren in Helsingfors in seinen Hauptzügen ausgeformt wurde, und daß Quisling nach seiner Heimkehr aus Rußland 1929 bis zu seinem aktiven Eintritt in die Politik 1931 weiter an diesem Thema arbeitet.

4. Der Politiker

Am 12. Mai 1931 wurde Vidkun Quisling nämlich Norwegens Verteidigungsminister. Die Anregung, eine politische Laufbahn einzuschlagen, hatte Quisling u. a. bei dem oben erwähnten Abiturjubiläum 1930 erhalten. Er sprach dort über die Gefahr von seiten Rußlands und wurde von einigen der Teilnehmer ermahnt, mit seinen Warnungen an die Öffentlichkeit zu gehen.[764] Als Nansen am 11. Mai starb, begann Quisling dessen politisches Testament zu schreiben. Es wurde am 24. Mai in Verdens Gang publiziert. Darin heißt es u. a.: "Die politische Aufgabe, mit der sich Nansen im Hinblick auf Norwegen konfrontiert sah, bestand bekanntlich darin, daß Vaterland von Klassenkampf und Parteipolitik zu befreien und eine nationale Sammlung durchzuführen . . ."[765]. Wir treffen also bereits hier auf den Gedanken, der Quislings Leben im weiteren Verlauf prägen sollte: "nasjonal samling" - nationale Sammlung. In diesem Dokument skizziert Quisling auch seine eigene Aufgabe: "Durch Nansens Tod ist unser Volk eines natürlichen Führers beraubt, auf den es schauen kann."[766] Es ist offensichtlich, daß sich Quisling selbst als den neuen Führer betrachtet. Die

761 Maria Quisling: Dagbok og andre efterlatte papirer, hrsg. von Øistein Parmann, Oslo 1980.
762 Vogt a. a. O. S. 28.
763 Vogt a. a. O. S. 27.
764 Vogt a. a. O. S. 88.
765 Vogt a. a. O. S. 89.
766 Vogt a. a. O. S. 89 f.

Erfahrungen aus dem parlamentarischen Leben stärkten bei ihm die Politikerverachtung, die er während seines Prozesses folgendermaßen beschreibt: "Ich war von der tiefsten Verachtung für diese Politiker erfüllt, die zwar jeder für sich wohl brave Männer waren, die sich aber nicht dazu eigneten, mein Vaterland zu regieren."[767] In ihm erwuchs ein immer stärkeres Führerbewußtsein: "Ich begann zu verstehen, was es bedeutete, ein Volk zu führen, und ich versuchte meine Tätigkeit so auszurichten, daß ich dabei mitwirken konnte, mein Volk zu regieren."[768] Sein Führerbewußtsein beschränkte sich jedoch nicht auf Norwegen. Es wird berichtet, daß die Gefängniswärter Quisling während seiner Haft fragten, ob er meinte, daß Hitler dazu geeignet gewesen sei, sein gewaltiges Reich zu regieren. Quisling bezweifelte dies, fügte jedoch hinzu: "Aber ich hätte das gekonnt."[769]

5. Gedanken und Ideale

Wir wollen jedoch zu den Eindrücken von dem Abiturjubiläum 1930 zurückkehren. Im Herbst jenes Jahres schrieb Quisling sein politisches Hauptwerk Rußland og vi (Rußland und wir), eine Warnung davor, daß der Machtbereich des Kommunismus sich bis nach Norwegen ausweiten könnte. Außer einer zuweilen treffenden Analyse Rußlands und des Bolschewismus[770] finden wir hier auch Gedanken zu Quislings eigener philosophischer und politischer Theorie, so wenn er schreibt: "Liegt nicht das Ziel der Menschen hier auf der Welt darin, in der Einheit der Menschheit die Herrschaft des Geistes zu verwirklichen."[771] Dies ist es, was Quisling das Reich Gottes auf Erden nennen sollte. In Rußland og vi erscheint die russische Revolution als das im eigentlichen Sinne Böse: "So steht man in der russischen Revolution mystischen und dämonischen Kräften im Menschenleben gegenüber."[772] Quisling stellt eine Reflexion über das Wesen der Moral an, die seinen eigenen Standpunkt andeutet: "Das moralische Gesetz für unsere Handlungen - wie auch immer es lauten mag - setzt mit Notwendigkeit ein höheres Wesen als den individuellen Menschen voraus, und es besteht eben darin in Übereinstimmung mit Willen und Absicht dieses höheren Wesens zu handeln."[773] Dieses höhere Wesen ist, sagt Quisling, für die Bolschewisten die Weltrevolution, für den Nationalismus das Vaterland und für die religiöse Auffassung die Gottheit, "ganz gleich, ob man sich dieses höchste Wesen als einen außerhalb der Weltordnung stehenden persönlichen Gott vorstellt oder als einen dem Universum innewohnenden kollektiven Geist."[774] Daß Quislings eigene die letztere Alternative ist, ergibt sich deutlich, wenn er den Kern der Religion als "das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen vom Universum" beschreibt.[775]

---

767 Quisling-saken S. 151.
768 Quisling-saken S. 148 f.
769 A. Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 510.
770 Vogt a. a. O. S. 91.
771 Ibid.
772 Vidkun Quisling: Rusland og vi, 2. Aufl. Oslo 1941, S. 10.
773 Quisling a. a. O. S. 98.
774 Quisling a. a. O. S. 98.
775 Quisling a. a. O. S. 102.

Vidkun Quisling ist Idealist in dem Sinne, daß er meint, die Ideen seien die entscheidende Kraft in der Geschichte. Er schreibt: "Es sind die Gedanken, die die Welt regieren, doch nicht immer die Denker."[776] Aber Quislings Idealismus ist aufs engste mit einem sehr spezifischen Materialismus verbunden, und zwar der Rassenlehre: "Aber die Ideen, Religion, Sprache, Wissenschaft, Kunst und Institutionen sind ein Ausdruck des Rassengeistes. Die Rasse - die ererbte physische und geistige Konstitutionen der Menschen - ist bis zu einem gewissen Grad auch Träger einer bestimmten Lebensauffassung."[777] So findet er, daß der Bolschewismus seine größte Verbreitung bei der alpinen kurzschädeligen Rasse habe und von der jüdischen Intelligenz angeführt werde.[778] Dies ist der Hintergrund für seine Beurteilung des Bolschewismus' als "diese jüdische Kurzschädelreligion".[779]

Die Alternative zum Bolschewismus, die Quisling aufstellen will, nennt er Sozialindividualismus und "nationale Arbeiterpolitik".[780] Er schreibt: "Man muß unser Volk dazu bringen zu verstehen, daß seine lebenspendende Grundlage seine nordische Abstammung und Eigenart und eine wirklich religiöse und verantwortungsbewußte Lebensauffassung ist. Wie eine jede andere Gesellschaft, die sich vor einer ernsten Krise retten will, muß es zu seiner Grundlage zurückfinden, und auf dieser Grundlage seine Kräfte entfalten."[781] Wir sehen hier wieder, wie das Materialistische (die Rasse) bei Quisling Hand in Hand mit dem Religiös-Idealen geht.

Quisling war ein sehr verschwiegener Mensch. Wieviel von dem, was er in Universistiske Strøtanker mitteilt, hatte er wohl schon 1930 bei sich formuliert? Die einzige Antwort auf diese Frage geben die Andeutungen, die wir in Rußland og vi gefunden haben. Das ist alles, was wir über Quislings Anschauung damals wissen können, als er und Frederik Prytz am17. März 1931 Nordisk Folkereisning - Nordische Volkserhebung - gründeten. Die Organisation war als eine antibolschewistische Volksfront gedacht.[782] Die Bewegung wurde niemals zu dem, was die Stifter erhofft hatten, aber sie sollte eine Vorübung zu Nasjonal Samling - Nationale Sammlung - werden, deren Gründung erfolgte, nachdem Quisling selbst am 3. März 1933 aus dem parlamentarischen Leben ausgeschieden war. Am 16. März 1933 publizierte Quisling einen Artikel mit dem Titel Nasjonal Samling, und dies kann man als den Anfang der Partei ansehen. Seit dieser Zeit beginnt Quisling in seinen Artikeln von "Blut und Boden" zu sprechen.[783] Die Ausdrucksweise deutet an, daß wir nunmehr mit einem direkten Einfluß von seiten des deutschen Nationalsozialismus' zu rechnen haben. Das Parteiprogramm von Nasjonal Samling schrieben andere, aber es wurde unter Quislings Namen publiziert.[784] Es kann also nicht als Quelle für die Kenntnis von Quislings Anschauung dienen. In zwei aufeinander folgenden Wahlen scheiterte die Partei in ihren Bestrebungen, parlamentarische Repräsentationen zu erlangen. 1937 veranlaßten interne Streitigkeiten eine große Zahl von Mitgliedern zum Austritt aus der Partei. Andererseits stand Vidkun Quisling nun als

---

776 Quisling a. a. O. S. 109.
777 Quisling a. a. O. S. 109.
778 Quisling a. a. O. S. 109.
779 Quisling a. a. O. S. 110 f.
780 Quisling a. a. O. S. 129.
781 Quisling a. a. O. S. 111.
782 Vogt a. a. O. S. 96.
783 Vogt a. a. O. S. 116.
784 Vogt a. a. O. S. 117.

unbestrittener Führer ihm ergebener Anhänger da.[785] Im Juni 1939 unternahm Quisling eine lange Deutschlandreise, auf der er u. a. Alfred Rosenberg, den Chefideologen des Dritten Reiches, aufsuchte.[786] Als Deutschland am 9. April 1940 Norwegen angriff, führte Quisling den Putsch durch, der seinen Namen zu einem Begriff für Treulosigkeit und Verrat gemacht hat. Er sollte dann unter verschiedenen Formen bis Kriegsende mit der Besatzungsmacht zusammenarbeiten.

7. Der Verräter

"Je gröber ein Verbrechen ist, umso weniger Gewicht haben die Gedanken, die der Betreffende sich gemacht haben kann. Das Entscheidende ist, was begangen worden ist."[787] So schrieb Bischof Eivind Berggrav angesichts der gerichtlichen Auseinandersetzung nach Kriegsende. Und doch wurde es so, daß gerade die Motive der Angeklagten eine zentrale Rolle spielen sollten. Das gilt nicht zuletzt für den spektakulärsten Prozeß der Auseinandersetzung, dem gegen Vidkun Quisling selbst.

Daß es so wurde, war unausweichlich. Vidkun Quisling war einer der begabtesten Offiziere Norwegens. Er war Nansens Vertrauensmann und Helfer gewesen. Er war ein Kind der nationalen Bewegung rund um die Unionsauflösung und blieb bis zum letzten Augenblick ein glühender Vaterlandsfreund. Der bekannte schwedische Rechtsanwalt Hemming-Sjöberg schreibt: "Quislings Patriotismus steht über allem Zweifel."[788] Zudem war er Verteidigungsminister gewesen. Nun stand dieser Mann vor Gericht als Verräter. Das ist das Rätsel Vidkun Quisling. Dieser Ausdruck stammt von Quislings Verteidiger,[789] und man kann sagen, daß er in der Nachkriegsdebatte ein ganz anderes Gewicht erhalten hat als das Bild, das der Ankläger zeichnete.

8. Der Rätsel

Es hat mehrere Versuche gegeben, das Rätsel zu lösen. Der Psychologe Professor Gabriel Langfeldt versucht das Rätsel zu lösen, indem er auf die paranoiden Züge in Quislings Persönlichkeit verweist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang sein Hinweis, daß keinerlei rechtspsychiatrische Untersuchung im üblichen Sinne durchgeführt wurde. Auch Benjamin Vogt zieht in seiner Biographie psychologisierende Erklärungsmodelle heran.

Natürlich ist es berechtigt, diese Wege einzuschlagen. Aber es dürfte auch wesentlich sein, "die Gedanken, die der Betreffende sich gemacht hat", kennenzulernen, um mit Berggrav zu sprechen. Quislings religiöse Anschauung läßt sich entweder als Ausfluß seiner Persönlichkeit sehen oder als etwas, das seine Persönlichkeitsentwicklung beeinflußt hat, aber wie dem auch sei, ist es wichtig, sie kennenzulernen. Denn auch wenn sie das Rätsel Vidkun Quisling nicht völlig zu lösen vermag, dürfte sie wertvolle Hinweise darauf geben, wo die Antwort oder die Lösung zu finden ist.

---

785 Vogt a. a. O. S. 123.
786 Vogt a. a. O. S. 138.
787 Eivind Berggrav: Folkdomen över förrädarna, Stockholm 1945, S. 12.
788 Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 508.
789 Langfeldt a. a. O. S. 107. Vgl. Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 516.

Bisher haben wir versucht, Quislings Entwicklung nachzugehen. Wir sind dabei auf einige Personen gestoßen, die seine Anschauung in entscheidender Weise beeinflußt haben dürfen. Die erste von ihnen ist sein Vater, der Pfarrer Jon Lauritz Quisling (geb. am 16.09.1844, gest. am 05.02.1930). Er wurde folgendermaßen charakterisiert: "Er war ein verfeinerter und hochkultivierter, aber ziemlich vertrockneter Sproß eines alten Stammes. Dazu kam noch etwas anderes. Er war auch eine merkwürdige Mischung von Mystiker und Rationalist, was seine umfangreiche literarische Produktion zeigt".[790] In seinen selbstbiographischen Aufzeichnungen berichtet er äußerst wenig von seiner Familie, außer was die intellektuellen Leistungen seiner Kinder betrifft.[791] Zweifellos schuf er auch ein intellektuelles Milieu in der Familie, das große Bedeutung für die Entwicklung der Kinder erhielt. Die Beurteilung seiner Anschauung gründete sich in der Quisling-Literatur auf die Schrift Om aanderne eller englerne (Über die Geister oder Engel),[792] doch hat sie darunter gelitten, daß hier keine Fachleute am Werk waren. Gabriel Langfeldt ist Mediziner und hatte offenbar keinerlei Begriff davon, worauf J. L. Quislings Darstellung abzielt. Was er eine "seltsame Tirade" nennt, erweist sich als eine bedenkenswerte Reflexion über das Verhältnis der Dreieinigkeitslehre zur Engellehre.[793] J. L. Quislings Werk ist spekulativ, weil das Thema dies ist, aber er steht in dieser Hinsicht nur in einer großen theologischen Tradition, die mit dem Areopagiten beginnt. Sein Werk bezeugt einen ehrlichen Willen, in das biblische Material einzudringen, und die Bibel stellt für ihn eine selbstverständliche Autorität dar. Zu seinen theologischen Autoritäten gehören Quenstedt, Philippi und Martensen[794], und er polemisiert gegen sowohl älteren wie neueren Rationalismus.[795] Die Annahme liegt nahe, daß Jon Lauritz einer traditionellen Kirchenlehre in spekulativer und intellektueller Weise anfing und versucht hat, ihr Ausdruck zu verleihen. Grundlegend ist für ihn, daß sein Thema auf biblischem Grund bauen muß; das ist der Sinngehalt des Wortes von Quenstedt, das er anführt: die Wirklichkeit der Engel stützt sich nicht so sehr auf Wahrscheinlichkeitsbeweise, die der Philosophie entnommen werden, als auf den unwidersprechlichen Beweis, der in der klaren und häufig wiederholten Versicherung der Schrift in Bezug auf sie vorliegt.[796] Dies deutet darauf hin, daß wir es mit einem Mißverständnis zu tun haben, wenn Benjamin Vogt schreibt: "Wenn er an Wiedergänger glaubte, war es nicht, weil er meinte, eine Offenbarung gesehen zu haben, sondern weil er behauptete, logische Beweise dafür zu besitzen."[797] Was Vogt als logische Beweise aufgefaßt hat, sind wahrscheinlich Bibelargumente. Aus dem, was wir bereits über Vidkun Quisling religiöse Anschauung in Erfahrung bringen konnten geht hervor, daß er sich im reifen Mannesalter weit vom klassischen Christentum entfernt hatte. Das bedeutete jedoch nicht, daß er den theologischen Autoritäten seines Vaters den Kampf ansagte. In der Todeszelle las er seines Vaters Buch Jesu lidende og død (Jesu Leiden und Tod).[798]

---

790 Vogt a. a. O. S. 25.

791 Vogt a. a. O. S. 26.

792 Kristiania 1890. Vogt a. a. O. S. 25; Langfeldt a. a. O. S. 33 f. Langfeldt nennt das Werk "ein größeres Buch" - in Wirklichkeit umfaßte es nur 171 Seiten.

793 Langfeldt a. a. O. S. 34.

794 Jon Lauritz Quisling: Om aanderne eller englerne, Kristiania 1890, S. 48, 57, 69, 72.

795 J. L. Quisling a. a. O. S. 48, 54 ff.

796 J. L. Quisling a. a. O. S. 48.

797 Vogt a. a. O. S. 25.

798 Ralph Hewins: Quisling - Prophet without Honour, London 1965, S. 371. Hewins Darstellung

In dem Quislingschen Pfarrhaus gab es indes noch einen anderen Faktor als Jon Lauritz. Das war der Sohn Jørgen. Dieser publizierte 1931 - ein Jahr nach dem Tode des Vaters - ein umfassendes philosophisches Werk. Es trägt den Titel Filosofi - det antropokosmiske system (Philosophie - das anthropokosmische System) und stellt eine Lebensanschauung mit totalen Ansprüchen dar. Jørgen Quisling schreibt in seinem Schlußwort: "Und die Richtigkeit dieses natürlichen Systems geht nicht allein daraus hervor, daß es den philosophischen Problemen eine einleuchtende Lösung gibt, sondern auch daraus, daß es nicht wie alle früheren Systeme, seien sie religiös oder philosophisch, die Lösung begrenzt, wodurch außerhalb dessen, was gelöst zu werden scheint, ein unlösbarer Rest verbleibt, sondern es löst eben diesen Rest und damit das Dasein als Ganzes."[799] Man könnte das einen grenzenlosen Rationalismus nennen. Der Grundgedanke ist: "Der menschliche Geist ist in sich selbst vollkommen."[800] Jørgen Quisling sagt ausdrücklich, das Zentrale in der anthropokosmischen Philosophie sei, "daß die Göttlichkeit und damit die Vollkommenheit, das Ideal, im Geist selbst liegt und nicht außerhalb desselben. . ., der Ruf danach, von einem außerhalb unserer selbst stehenden Gott erlöst zu werden verstummt in uns, weil wir keine Erlösung brauchen."[801] Der Mensch ist - Jørgen Quisling zufolge - sein eigener Gott. Es ist dies eine von Wissenschaftsglauben - Szientismus -[802] und Evolutionismus geprägte Anschauung, und vor diesem Hintergrund polemisiert der Autor sowohl gegen liberales wie orthodoxes Christentum.[803] Es handelt sich um eine radikale Verneinung alles dessen, was des Vaters theologische Autoritäten vertraten, einen Religionshaß, der sich nur mühsam hinter einer wissenschaftlichen Sprache verbirgt.[804] Das starke Interesse für das Triebleben verrät einen Einfluß aus dem Kreis um Sigmund Freud.

Dies wirft ein neues Licht auf Quislings Worte in der Jubiläumsschrift von 1930 über sein "ungeheueres Interesse . . ., eine Einheitserklärung des Daseins, die sich auf Wissenschaft und Erfahrung stützt und Religion und Wissenschaft vereinen kann" zu finden.[805] Jørgen Quislings gewaltiges Werk entstand sicherlich nicht im Jahre nach dem Tode des Vaters, sondern dürfte gewiß die Frucht eines umfassenden Studiums und langanhaltender Reflexion gewesen sein, die eine Herausforderung gegenüber dem bedeutenden, was der Vater vertreten hatte - und damit auch eine Herausforderung für Vidkun. Das Werk forderte ihn dazu auf, sich nicht mit politischer und kultureller Analyse zu begnügen, sondern eine ganzheitliche Lösung für das Rätsel des Daseins vorzulegen, eine Lösung, die Szientismus und Evolutionismus befriedigen, ja, in sich begreifen mußte. So sollte Vidkun Quisling in eine Stellung zwischen dem Vater und dem Bruder geraten: dem Vater, der sich auf klassische christliche Autoritäten stützt, und dem Bruder, der ganz vom Szientismus geprägt ist. Wir werden in der Folge sehen, wie Vidkun Quisling seine Anschauung von dieser Zwischenstellung aus entwickelt.

---

ist voller sachlicher Mängel. Die Angabe über Quislings Lektüre in der Gefängniszelle, die hier angeführt wird, erweckt jedoch den Eindruck, von einem zeitgenössischen Augenzeugen vermittelt worden zu sein und kann daher Glaubwürdigkeit besitzen.

799 Jørgen Quisling: Filosofi - det antropokosmiske system, Oslo 1931, S. 1227 f.

800 J. Quisling a. a. O. S. 809.

801 Ibid.

802 Vgl. Ragnar Bring: Gud och människa, Borås 1987, S. 43 ff.

803 J. Quisling a. a. O. S. 795.

804 Z. B. J. Quisling a. a. O. S. 780 f.

805 Vogt a. a. O. S. 87.

Wir haben oben Frederik Prytz erwähnt, den Quisling während des Prozesses seinen ältesten Mitarbeiter und Freund, ja seinen besten Freund, nannte.[806] Wir bemerkten die Bedeutung der Rassentheorie für Quisling schon 1930, und die Annahme ist begründet, daß es Prytz war, der seine Gedanken in diese Bahnen gelenkt hatte. 1922 schrieb Prytz: "Es muß eine bewußte Aufgabe für die norwegische Politik sein zu versuchen, die Bewegung des norwegischen Bevölkerungsüberschusses in nordöstliche Richtung zu lenken".[807] Damit dürfte am ehesten gemeint sein, daß die nordische Bevölkerung eine Führungs- und Kolonisationsaufgabe in Nordrußland habe. Quisling knüpfte an diese Gedanken an. Er sagte: "Mir erschien es eine große Aufgabe, daß Rußland als ein nordisches Land wieder aufgerichtet würde . . ."[808]. In den deutsch-baltischen Kreisen, die im kaiserlichen Rußland eine bedeutende Schicht, nicht zuletzt in dessen politischer und ökonomischer Führung, gebildet hatten, erschienen derlei Ideen nicht abwegig. Diesen Kreisen entstammte auch Alfred Rosenberg, der später eine so große Bedeutung für Quisling erhielt. Quisling hatte sich früher gegen das Rassendenken ausgesprochen, aber in Rußland og vi (1930) hat sich seine Einstellung geändert. Wahrscheinlich hatte ihn Prytz beeinflußt.[809] Es leuchtet ein, daß dieser Einfluß gerade um das Jahr 1930 zunahm, in dem sowohl Nansen wie Jon Lauritz Quisling starben. Das Erlebnis des bolschewistischen Terrors trieb Quisling dazu, eine Weltanschauung und ein politisches Programm zu formulieren, die als Alternative zum Marxismus dienen könnten,[810] und in diesen Zusammenhang fügt sich die Rassentheorie ein. Sie erweist Quislings Anschauung als gleichzeitig ausgeprägt idealistisch - es sind die Gedanken, welche die Geschichte tragen - und materialistisch - die Gedanken sind an die Rasse gebunden.

Sowohl Quisling wie Prytz haben behauptet, sie hätten das Programm für Nasjonal Samling 1918 in Petrograd ausgearbeitet.[811] Man hat das wohl am ehesten so zu verstehen, daß sie eine politische und weltanschauliche Alternative zum Marxismus erörterten. Betrachtet man indes Nasjonal Samlings Programm in seiner faktisch vorliegenden Form, findet man darin lediglich Andeutungen über das Rassendenken, das Quisling in Rußland og vi zum Ausdruck bringt. In Punkt 30 des Parteiprogramms heißt es, man solle Verbindung zu Völkern suchen, die mit dem norwegischen durch Kultur, Rasse und Interessen verwandt seien,[812] und in Punkt 21 wird Rassenhygiene durch Sterilisierung von Geisteskranken und Gewohnheitsverbrechern empfohlen.[813] Den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Gedankens der Rassenhygiene bilden die Theorien Charles Darwins.[814] Diese Tatsache entbehrt nicht des Interesses. Wir haben bereits die Bedeutung des Evolutionismus für die anthropokosmische Philosophie Jørgen Quisling bemerkt, und in der Folge werden wir dessen grundlegende Bedeutung auch für Vidkun Quisling sehen. Das Rassendenken war für jene Zeit nicht in erster Linie eine Rückkehr zu atavistischen Vorstellungen. Vielmehr war es eine Bejahung dessen, was man

---

806 Vogt a. a. O. S. 44.
807 Vogt a. a. O. S. 44.
808 Vogt a. a. O. S. 47.
809 Benjamin Vogt: Frederik Prytz; in Norsk biografisk Leksikon Bd XI, Oslo 1952, S. 197.
810 Vidkun Quisling: Rusland og vi, Oslo 1941, S. 200 f.
811 Vogt a. a. O. S. 196. Vgl. Anm. 49.
812 Hewins a. a. O. S. 376.
813 Hewins a. a. O. S. 375.
814 J. Rasmusson: Rashygien, Svensk Uppslagsbok, Malmö 1935, Bd. 22, Sp. 539.

als die modernste Errungenschaften der Wissenschaft betrachtete. Quisling war, wie wir gesehen haben, intensiv mit den Fragen der Wissenschaft und ihrer Herausforderung gegenüber der Religion beschäftigt. Das rassenhygienische Programm von Nasjonal Samling bedeutete, Politik aus der Wissenschaft zu machen, genauer gesagt aus dem Darwinismus. Ähnliche rassenhygienische Bestrebungen wurden zu derselben Zeit in Schweden von Sozialdemokraten ebenso wie von Bürgerlichen befördert und durchgeführt, mit der Folge, daß etwa 50.000 Schweden sterilisiert wurden.

8. Nansen und Quisling

Es verdient Beachtung, daß Quisling seine politische Arbeit erst nach Nansens Tod aufnimmt. Er hat Nansen seinen geistigen Vater genannt, der am besten geeignet gewesen wäre, eine führende Persönlichkeit in einer norwegischen nationalen Sammlung zu werden.[815] So wie er Nansen als seinen geistigen Vater ansah, betrachtete Quisling sich selbst auch als Nansens geistigen Erben. Den politischen Gedanken, eine über den Parteien stehende Sammelbewegung zu schaffen, diesen Gedanken, dem Nasjonal Samling entsprang, konnte Quisling zu Recht von Nansen herleiten; in Ronald Fangens Artikel am Tage von Nansens Begräbnis, dem 17. Mai 1930, heißt es ausdrücklich, Nansens Absicht sei gewesen, "eine breite nationale Sammlung zu schaffen".[816] Der Gedanke war an und für sich nicht originell; in Dänemark führten ähnliche Ideen zur Entstehung von Dansk Samling, der späteren Basis der Widerstandsbewegung. Quislings Bestrebungen gehen in derselben Richtung, wenn er in seinem Parteiprogramm für Nasjonal Samling zwei Jahre später erklärt, die Sammlung solle "eine aktive nationale und soziale Bewegung quer durch die Parteien (sein)". Diese Bewegung soll keine Partei in derselben Bedeutung wie die parteipolitischen Parteien sein. Vielmehr eine Bewegung außerhalb der Parteien . . ."[817]. Als 1934 das Parteiprogramm formuliert wurde, offenbarten sich dagegen die dahinterstehenden korporativistischen Gedankengänge, die einem ausgesprochen Individualisten wie Nansen völlig fremd gewesen wären.[818] Aus dem, was wir bisher gefunden haben, ergibt es sich jedoch nicht klar, welche Bedeutung Quislings Worte, Nansen wäre sein geistiger Vater, haben können. Quisling sagt: "Nansen war für mich wie ein Beschützer und Vater; ich sah in jeder Beziehung zu ihm auf".[819] Das dürfte auch bedeuten, daß Nansen einen entscheidenden Einfluß auf Quislings Weltanschauung gehabt hatte. Er hatte den Platz von Jon Lauritz Quisling als Autorität eingenommen. Das ergab sich um so natürlicher, als Vidkun Quisling und Fridtjof Nansen einen ähnlichen geistigen Hintergrund hatten; beide sahen sich mit der Herausforderung gegen den Glauben konfrontiert, die der in Norwegen besonders radikale Darwinismus bedeutete.[820] Beiden machte das Theoriengebäude des Darwinismus den Glauben des Elternhauses unmöglich - aber beide wehren sich gegen die Konsequenzen des Darwinismus in Lebenshaltung und Politik.

---

815 Quisling-saken S. 135.
816 Hewins a. a. O. S. 90.
817 Benjamin Vogt: Mennesket Vidkun og forraederen Quisling, Oslo 1965, S. 115.
818 Vogt a. a. O. S. 117; Hewins a. a. O. S. 373-376, 82 f.
819 Tim Greve: Fridtjof Nansen, Oslo 1974, S. 230.
820 Rolf Edberg: Nansen - européen, Stockholm 1961, S. 272.

Nansen verlieh ein Jahr vor seinem Tod seiner Lebenshaltung ausführlichen Ausdruck in dem Aufsatz Mein Glaube.[821] Er verwirft den Gedanken einer verpflichtenden Gottesoffenbarung völlig; eine Weltanschauung müsse auf wissenschaftlicher Beobachtung und logischer Schlußfolgerung aufbauen[822] Nansen bekannte sich zu einem Monismus der bedeutet, daß Geistiges und Materielles identisch sind: "Wir können keinen fundamentalen Unterschied zwischen beseelter und unbeseelter Materie oder zwischen physischen und geistigen Prozessen entdecken".[823] Nansen ist Anhänger eines Determinismus', demzufolge nicht nur Naturabläufe, sondern auch das ganze Dasein, auch das historische Geschehen, von Naturgesetzen gelenkt werden.[824]

Nansen nennt seine Anschauung selbst materialistisch.[825] Sein Materialismus erweist sich deutlich, wenn er die Seele als die Summe der Gehirnfunktionen beschreibt.[826] Er denkt sich folglich, daß man auf chirurgischem Wege Veränderungen der seelischen Eigenschaften vornehmen kann.[827] Diese Haltung schließt natürlich die Unsterblichkeit der Seele aus.[828] Nansens Determinismus verneint ebenfalls jeden Gedanken an einen freien Willen.[829] Der Determinismus bedeutet jedoch nicht, daß das Dasein ein Ziel habe.[830] Die Welt hat kein Ziel, sie ist nur, weil sie ist. Hier erhebt sich für Nansen jedoch eine gedankliche Schwierigkeit: "Aber das gilt wie in bezug auf den freien Willen, wir handeln nicht in Übereinstimmung mit der Theorie; - in Wirklichkeit handeln wir alle, als ob unser Leben einen Zweck hätte".[831] Nansen ist sich darüber im klaren, daß sein logisch unanfechtbarer materialistischer Determinismus Folgen nach sich zieht, die ethisch unannehmbar sind. Er sieht ein, daß eine menschliche Ethik unmöglich ist ohne Gott, den er aus logischen Gründen leugnet: "Er muß die Quelle der Güte sein, das moralische Prinzip, das alle unsere Taten und unsere Verhaltensweise im Leben leiten soll".[832] Wenn Menschen diese Grundlage verlieren, gerät die ganze Gesellschaft ins Wanken: "Das lähmt die Hoffnung auf eine bessere Zukunft".[833] Darum ist die Voraussetzung für eine bessere Zukunft, "eine neue und sicherere Grundlage für das ethische Leben sowohl des Einzelnen wie der Gesellschaft zu legen".[834] Er sieht ein, daß die Liebe das Herzstück dieser neuen Ethik sein muß,[835] kurz der christlichen Ethik. Zu wiederholten Malen kam er in anderer Verbindung auf den Gedanken zurück, es sei die Aufgabe der Universitäten, den jungen Menschen die christliche Ethik beizubringen.[836] Wir

---

821 Nansens røst - artikler og taler 1916-1930, Bind III, Oslo 1945, S. 719-730. Vgl. Hans Dietrich Loock: Quisling, Rosenberg und Terboven, Stuttgart 1970, S. 31 f.
822 Nansen a. a. O. S. 720.
823 Nansen a. a. O. S. 720 f.
824 Nansen a. a. O. S. 720.
825 Nansen a. a. O. S. 725.
826 Nansen a. a. O. S. 722.
827 Nansen a. a. O. S. 723.
828 Nansen a. a. O. S. 722.
829 Nansen a. a. O. S. 724.
830 Nansen a. a. O. S. 725.
831 Nansen a. a. O. S. 725.
832 Nansen a. a. O. S. 726.
833 Nansen a. a. O. S. 726.
834 Nansen a. a. O. S. 728.
835 Nansen a. a. O. S. 730.
836 1924 gehaltene Rede. Nansen a. a. O. S. 744.

werden im folgenden sehen, in welch hohem Grade diese Weltanschauung mit der Quislings übereinstimmt.

9. Weltanschauung

In den Prozeßreferaten und in Universistiske strøtanker besitzen wir ein ziemlich reichliches Material, um Quislings religiöse Anschauung, wie sie 1945 aussah, kennenzulernen.

Quisling sah sich selbst als eine von einem religiösen Berufungsbewußtsein beseelte Person: "Man kann sagen was man will, aber mich beseelte der Gedanke, daß man den Willen Gottes erfüllen solle, und für alles, was ich in meinem Leben tat, habe ich niemals ein anderes Motiv gehabt."[837] Es kann natürlich sein, wie das oft vorkommt, daß Berufungsbewußtsein sich mit Machthunger vermischt. Aber man kann wohl doch kaum leugnen, daß Quisling einen genuinen und integrierten religiösen Zug aufweist, und verhält es sich so, dann muß es wichtig sein zu klären, was für eine Art der Religiosität diesen Mann gelenkt hat, dessen Leben eine so schicksalschwere Bahn einschlug. Ein Aspekt ist, daß Quisling sein politisches Werk als Teil einer weltgeschichtlichen Entwicklung betrachtete. Er sagt: "Hinter der neuen Zeit, die hereinbrach, stand auch eine religiöse Umwälzung."[838] Unter der neuen Zeit ist hier das Dritte Reich zu verstehen, und die religiöse Umwälzung, auf die Quisling anspielt, ist vermutlich die Ideologie Alfred Rosenbergs. Die Konsequenz von Quislings ideologischer Verbindung mit Rosenberg sah Eivind Berggrav. Sie war für ihn das Zeichen, das "die sichere Zukunftsaussicht, daß Norwegen in einen Weltanschauungskampf hineingetrieben würde", ankündigte.[839] Quislings Lebensauffassung geht u. a. aus seiner Neujahrsrede von 1941 hervor, in der er äußerte: "Es ist ganz richtig, daß die Welt von der Vorsehung oder von einem Schicksal gelenkt wird".[840] Man könnte diese Ansicht so deuten, daß der alte nordische Schicksalsglaube sich hier gegen den Glauben an den Vater Jesu Christi erhebt. Das Vorchristlich-Heidnische prägte Quislings Heim, Gimle, mit zahlreichen Sonnenkreuzen und anderen germanischen Symbolen; christliche Symbole, Kunstgegenstände oder Bücher werden nicht erwähnt, dagegen eine große Anzahl von Abbildungen Napoleons.[841] Gimle ist übrigens der Name, den in der Voluspa die neue Wohnstatt trägt, die der Mensch nach dem Ragnarök erhalten soll.

---

837 Quisling-saken S. 149.

838 Quisling-saken S. 153.

839 Eivind Berggrav: Klar kamp, Stockholm 1945, S. 148.

840 Berggrav a. a. O. S. 205. Berggrav hatte seine Version der Rede wahrscheinlich einem Zeitungsreferat entnommen. Der vollständige Text der betreffenden Rede lautet: "Ich möchte Sie bitten, in erster Linie zu bedenken, daß es einerseits nicht so ist, daß die Dinge dieser Welt von der Vorsehung oder vom Schicksal so gelenkt werden, daß die Menschen nicht imstande sind, den Gang der Ereignisse zu ändern, um daß sie sich deshalb nicht besonders anzustrengen brauchen, sondern alles dem Schicksal überlassen oder in Gottes Hände legen können. Viele vertreten diese Meinung unter dem Eindruck der überwältigenden Dinge, die jetzt um uns her und mit uns geschehen. Aber andererseits nutzt es auch nichts, gegen den Stachel zu löcken. Menschliche kluge und organisierte Kraft ist nutzlos, wenn sie nicht mit den Forderungen der Zeit im Einklang steht, mit dem, was die Entwicklung, der Weltwillen, durchsetzen will." Vidkun Quisling: For Norges frihet og selvstendighet. Artikler og taler 9. april 1940 - 23. juni 1941, Oslo 1942. Das direkte Zitat ist in dem Sinn, in dem Berggrav es anführt, anders, aber aus dem Inhalt geht hervor, daß Quisling das Schicksal, die Entwicklung, den Weltwillen mit Gott gleichstellt, und eben dagegen reagierte Berggrav.

841 Quisling-saken S. 113.

Ein Beispiel dafür, wie ein Anhänger von Nasjonal Samling seinen Glauben formulieren konnte, bietet Øyvin Lange: ". . . er gründet sich auf den Glauben an einen Gott, eine weise und allmächtige und gute Vorsehung . . . der Gott, an den ich glaube, hat erstens oft eine andere Auffassung davon, was gut und was schlecht ist, als wir sie haben. Er weiß, daß in einem größeren Zusammenhang gesehen häufig das, was am stärksten schmerzt, das Beste ist."[842] Hier steht eher der Gott der Geschichte, der Entwicklung, im Zentrum, als der Vater Jesu Christi. Es ist die Vorsehung oder das Schicksal, welche die Welt lenken, um mit Quisling zu sprechen. Arne Fjellbu sah bereits 1940, um was es sich handelte: " . . . ich bin mir völlig darüber im klaren, daß N. S. eine neue Religion haben will, die sich nicht mit dem Christentum vereinigen läßt und die im (Nidaros-) Dom verkündigt werden soll."[843]

Arne Fjellbu und andere Kirchenmänner faßten Quislings Schicksalsglauben und seine Vorliebe für vorchristliche Attribute als eine Rückkehr zum Heidentum auf. Aber es war nicht das Heidentum, das in Quislings und Nansens Jugend gegen den christlichen Glauben Sturm lief. Es war der Darwinismus mit seinem Determinismus. Sieht man die Dinge so, leuchtet die Annahme ein, daß das, was bei Quisling wie nordisches Heidentum aussieht, eigentlich Darwinismus in Wikingerkleidern ist, das neue Heidentum in der Tracht des alten.

Wir sahen, daß der Determinismus bei Nansen bedeutet, daß dem Dasein letztlich Sinn und Ziel fehlen. So ist es jedoch nicht für Quisling. In seiner Schlußrede vor Gericht geht er auf das ein, was sich ihm als das Ziel der Entwicklung, das Reich Gottes, darstellt: "Für mich ist Politik eine Handlung im Dienst der historischen Entwicklung zum Besten des eigenen Volkes und zur Förderung des Reiches Gottes auf Erden, das zu gründen Christus gekommen ist."[844] Die Entwicklung, die Evolution, soll also zum Reich Gottes auf Erden führen, nicht im Himmel. Hier hat Norwegen eine entscheidende Aufgabe. Bereits in Rußland og vi schrieb Quisling: "So muß es uns auch, ohne die Bedeutung und die Leistung anderer zu unterschätzen, erlaubt sein, an die fortgesetzte geschichtliche und göttliche Mission der nordischen Völker in der Welt zu glauben."[845] Dies ist der Zusammenhang, in welchem man Quislings eigene Auffassung von seinem Verrat sehen muß: " . . . ich meine, daß ich ein Werkzeug in der Hand des Schicksals gewesen bin, um Norwegen vor dem größten Unglück zu bewahren, welches das Land hätte treffen können, nämlich zum Kriegsschauplatz zwischen den kriegführenden Großmächten zu werden."[846] Wenn Quisling hier von der Vorsehung spricht, handelt es sich also nicht um einen christlichen Vorsehungsglauben, sondern um einen vom Entwicklungsgedanken geprägten Determinismus. In einem Brief aus Rußland beschreibt er 1918, daß er mitten in der Not Rußlands einen unerschütterlichen Trost darin finde, "daß dies nach bestimmten Gesetzen geschehe und nicht anders sein könne."[847] So hätte auch Nansen sprechen können. Quisling schrieb diese Worte vor seiner Zusammenarbeit mit Nansen, aber sie sind aus einem gemeinsamen geistigen Milieu erwachsen. Daß Quisling sich nun als ein Werkzeug im Dienste der Evolution sieht, als er Norwegen verriet, bedeutet, daß er moralisch zu handeln meint. Moral war nämlich für Quisling, wie wir gesehen haben, in

---

842 Øyvin Lange: Kriget som väckte Norge, Lund 1941, S. 120.
843 Arne Fjellbu: Minnen från krigsåren, Stockholm 1945, S. 76.
844 Quisling-saken S. 161.
845 Vidkun Quisling: Rußland og vi, Oslo 1941, S. 199. Vgl. Vogt a. a. O. S. 91.
846 Quisling-saken S. 157.
847 Langfeldt a. a. O. S. 69.

Übereinstimmung mit etwas zu handeln, was über dem Menschen steht. Und für Quisling war das eben die Evolution. Bereits in der Schrift über die bewohnten Planeten sagt er ausdrücklich, die höchste Moral sei, in Übereinstimmung mit der Entwicklung des Universums zu handeln.[848] Hier sehen wir, daß Quisling andere Wege eingeschlagen hat als Nansen. Letzterer meint, der Darwinismus mit seinem Determinismus hinterlasse ein ethisches Vakuum, das nur die christliche Ethik ausfüllen könne. Für Quisling dagegen ist die Evolution ihre eigene Moral, ja, die höchste Moral.

In seiner Verteidigungsrede vor Gericht kommt Quisling auf den Reich-Gottes-Gedanken zurück. Er sagt: "Wir leben in einer großen Zeit, in der das Reich Gottes dabei ist, auf der Erde auszubrechen. Man sagt, das Reich Gottes sei ein jenseitiges. Aber auch hier ist ein Reich Gottes im Entstehen. Der Marxismus spricht von einem Reich Gottes hier auf Erden. Aber das ist ein materialistisches Reich. Ich meine, es wird ein durchgeistigtes Reich Gottes in Liebe zwischen Menschen und Völkern kommen. Ich habe zu Himmler gesagt, der deutsche nationalsozialistische Staat sei materialistisch gewesen. Aber ich meine, daß meine Arbeit ein geistiges Reich Gottes zum Ziel hatte."[849] Es klingt erstaunlich, daß Quisling so redet, nachdem das Dritte Reich untergegangen ist und der NS-Staat in Trümmer liegt. Aber Quisling ist ein gläubiger Determinist im tiefsten Sinne des Wortes: Die historische Entwicklung geht unbeweglich auf ihr Ziel, das Reich Gottes auf Erden, zu, auch wenn der Mensch Niederlagen erleidet - so hat er vermutlich gedacht.

Dieser Entwicklung wollte er mit seinem politischen Einsatz dienen: "Die Politik ist ein Mittel in einem höheren Dienst, dem der Geschichte, Gottes".[850] Quisling stellt also die Geschichte und Gott auf eine Stufe. Die Geschichte, das Schicksal, die Vorsehung und Gott sind für ihn ein und dasselbe. In einem anderen Zusammenhang kann er sogar sagen: "Das Universum ist der lebendige, wahre Gott."[851] Der Gerichtsarzt Dr. Leikvam betont diesen Zug in Quislings Religiosität: "Er ist religiös veranlagt - hat sich eine eigene religiöse Auffassung von am ehesten pantheistischem Charakter gebildet, die meint, Gott sei in allem. Quisling meint wohl auch, Gott könne von einem Menschen direkt erlebt werden. Aber nichts deutet darauf hin, daß er ein religiöses Erlebnis von geisteskrankem Gepräge gehabt hätte. Sein Gotteserlebnis ist eher intellektueller Art".[852] Man könnte es so ausdrücken: Quisling war eine ausgesprochen theoretische Begabung, und seine Religiosität war auch eher intellektuell als persönlich. Daß für Quisling das Reich Gottes ein irdisches Reich ist, bedeutet indessen keinen Gegensatz zu einem geistigen Reich Gottes; er spricht vielmehr von "einem durchgeistigten Reich Gottes in Liebe zwischen Menschen und Völkern".[853] Die Annahme liegt nahe, daß Quisling hier von der liberaltheologischen Sicht des Reiches Gottes als eines sittlich-religiösen Ideals, das man im gesellschaftlichen Leben verwirklichen soll, beeinflußt ist. Es gibt jedoch auch einen idealistischen Reich-Gottes-Begriff, z. B. bei Kant und bei Hegels Nachfolgern,[854] und es dürfte schwerfallen mit Sicherheit zu entscheiden, ob es dieser Reich-Gottes-Begriff war oder der der liberalen Theologie, der Quisling inspiriert hat.

---

848 Loock a. a. O. S. 21.
849 Quisling-saken S. 192 f.
850 Quisling-saken S. 192.
851 Loock a. a. O. S. 19.
852 Quisling-saken S. 185.
853 Quisling-saken S. 193.
854 Peter Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emancipation in der Aufklärung

Es deutet vieles darauf hin, daß der religiöse Aspekt zumindest eine teilweise Lösung des Rätsels Vidkun Quisling ergeben könnte. In diesem Zusammenhang verdient ein Zeugnis von Håkon Meyer, einem radikalen Sozialisten und Gewerkschaftsmann, Beachtung, den verschiedene Umstände zu einer Zusammenarbeit mit Quisling geführt hatten: "Quisling war kein machthungriger, böswilliger Tyrann. Er war ein Idealist, der glaubte, es sei sein Los, Norwegen seine verlorene nationale Freiheit und einstige Größe wiederzugeben. Aber es ist sinnlos, ihn als einen Kerl darzustellen, der nicht wußte, was er tat. Er war naiv, aber nicht dumm. Sein Verstand und seine Kenntnisse waren ganz außergewöhnlich, obschon er ein Mann mit einem mangelhaften Wirklichkeitssinn war."[855] Meyer beschreibt hier Quislings Idealismus als die Triebfeder in seinem politischen Werk. Was Meyer von seinem sozialistischen Hintergrund aus Idealismus nennt, dürfte das sein, was wir oben als religiöse Anschauung bezeichnet haben. Ein anderer Zug, auf den Meyer hinweist, ist Quislings Nationalismus. Er blieb sein ganzes Leben hindurch ein Kind der Stimmungen, die zur Auflösung der Union geführt hatten. Er war, wie Hemming-Sjöberg schreibt, "ganz von dieser starken nationalen Leidenschaft beherrscht."[856] Selbst äußerte Quisling während des Prozesses: "Ich habe eine Liebe zu meinem Lande gefaßt, die sich kaum beschreiben läßt."[857] Meyer verweist schließlich auf Quislings schwach entwickelten Wirklichkeitssinn. Diese Beobachtung bestätigt ein Anhänger von Nasjonal Samling, Gustav Smedal: ". . . wie so viele andere geistig reich begabte Menschen hatte er eine gewisse Neigung zum Abstrakten. Ich habe den Eindruck, daß die Deutschen in ihm mehr einen Philosophen als einen praktischen Politiker sehen. Im Reichskommissariat soll er den Spitznamen Der Große Philosoph auf Gimle erhalten haben."[858] Der Spitzname der Besatzer für Quisling war wohl kaum ein Ausdruck der Anerkennung oder Wertschätzung. Auch Quislings eigene Anhänger gerieten in Schwierigkeiten durch seinen mangelnden Wirklichkeitssinn, der offenbar durch das bedingt war, was Meyer Idealismus nannte. Während die Partei gegründet wurde, wartete man auf einen großen Artikel von ihrem Vorsitzenden. Und es erschien wirklich ein Artikel, und zwar darüber, ob andere Planeten bewohnt wären.[859]

Man sollte denken, daß bereits ein oberflächlicher Blick auf den NS-Staat die Rede von einem geistigen Reich Gottes in Liebe hätte problematisch erscheinen lassen. Aber Quisling war offenbar ein so einseitiger Theoretiker, daß die konkrete Wirklichkeit sehr begrenzte Möglichkeiten hatte, ihn zu beeinflussen. Ein wehmütiger Beweis für Quislings mangelnden Wirklichkeitssinn ist, daß er ernsthaft glaubte, er werde freigesprochen werden. Er hatte seinem Anwalt einen Entwurf zur Bewerbung um eine Pfarrstelle in Fyresdal, seiner Heimatgemeinde, übergeben.[860]
Wir haben uns nun bei Quislings religiösem Standpunkt im Jahre 1945 aufgehalten, wie er sich in den Prozeßreferaten spiegelt. In seinem Schlußwort beschreibt der Anwalt Quislings Standpunkt folgendermaßen: "In seiner Überzeugung, daß die einzige wirkliche Hoffnung für

---

bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, S. 67 f, 167 f.

855 Håkon Meyer: Et annet syn, Oslo 1952, S. 76.

856 Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 508.

857 Ibid.

858 Gustav Smedal: Patriotisme og landssvik, Oslo 1950, S. 65.

859 Gustav Høgtun: Forkynnerens kall? Aftenposten 31.7.1987.

860 Langfeldt a. a. O. S. 57; Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 513, vgl. S. 29.

eine fortschreitende Entwicklung der völkischen Gesellschaft in einem reformierten[861] Christentum als einem dynamischen Organismus in Leben und Gedanken bestehe, wünscht er, seine ganze Kraft dieser Arbeit zu weihen, die immer sein höchstes Interesse gewesen ist."[862] Aber wie sieht dann dieses reformierte Christentum aus, dem Quisling sein Leben weihen wollte? Wir haben bislang gesehen, wie sich seine religiöse Anschauung in seinen früheren Veröffentlichungen und in den Prozeßreferaten ausnahm. Wir wollen nun weitergehen und die Zusammenfassung seiner Anschauung überprüfen, die er am 1. - 6. Oktober 1945 im Gefängnis für Maria niederschrieb. Am 13. Oktober fiel das Todesurteil am Oberlandesgericht (Høyesterett) und am 24. Oktober wurde Vidkun Quisling hingerichtet.[863]

Quislings Bemühen ist darauf gerichtet, eine Einheit von Glauben und Wissen zu schaffen. Es ist dies eine Einheit, die auch Theosophie und indischer Religiosität verwandte Züge einschließt. Dann und wann schlägt das evangelisch-lutherische Erbe durch, so wenn Quisling von guten Werken spricht.[864] Die Hauptpunkte in seiner Anschauung sind jedoch dieselben wie früher, der Evolutionismus, dessen Ziel das Reich Gottes ist. Quisling gehörte einer gedanklichen Umwelt an, die ihn mit der gleichzeitigen liberalen Theologie verbindet.

Quisling geht - ebenso wie Descartes - vom Selbstbewußtsein aus.[865] Die Summe aller Bewußtheiten ist das Bewußtsein des Universums, und in seiner höchsten Form ist das Gott.[866] Quisling kann auch hier, ebenso wie in der Schrift über die bewohnten Planeten, sagen, das Universum sei Gott.[867] Das kollektive Gottesbewußtsein ist das Reich Gottes selbst.[868] Das Gottesbild, das wir bei Quisling finden, ist also pantheistisch.

Gott ist allgegenwärtig und ewig, aber nicht allmächtig.[869] Die Wirklichkeit ist geprägt, hängt sogar ab von dem Kampf zwischen Gut und Böse.[870] Die Macht des Bösen ist noch groß, aber sie läßt sich immer zu etwas Gutem wenden.[871] Wenn Quisling von der Sünde spricht, spürt man seinen evangelisch-lutherischen Hintergrund am stärksten: "Von sich selbst aus kann der Mensch wohl die göttlichen Kräfte und den Unterschied von Gut und Böse erkennen (das Gesetz). Aber die Sünde, die Selbstsucht, das Handeln gegen den Willen der Gottheit, läßt sich nicht von selbst überwinden."[872] Hier vernimmt man einen Widerklang evangelischen Glaubens, aber in einen ganz neuen Zusammenhang eingefügt. Es handelt sich nicht um den Willen des Vaters, sondern um den Gott, der eins ist mit dem Universum und dessen Wille die Evolution sei. Sünde ist für Quisling der Selbstentwicklung des Universums in Richtung auf das Reich Gottes zuwiderzuhandeln. Der Abstand zum evangelischen Glauben wird deutlich, wenn Quisling davon spricht, wie man die Sünde überwinden soll: "Dazu braucht man Hilfe

---

861 D. h. verändert, umgeformt.
862 Quisling-saken S. 243.
863 Quisling-saken S. 200.
864 Maria Quisling a. a. O. S. 168.
865 Maria Quisling a. a. O. S. 162.
866 Maria Quisling a. a. O. S. 165.
867 Ibid.
868 Maria Quisling a. a. O. S. 166.
869 Maria Quisling a. a. O. S. 173.
870 Maria Quisling a. a. O. S. 168.
871 Maria Quisling a. a. O. S. 170, 179.
872 Maria Quisling a. a. O. S. 180.

von oben, von den göttlichen Kräften im Universum, man muß Gott gesehen und erlebt haben (das Reich Gottes)".[873]

Der Evolutionismus beinhaltet auch Determinismus. Quisling schreibt: "Die Entwicklung ist bestimmt . . . An das Schicksal (oder den Willen Gottes) zu glauben . . . bedeutet die Notwendigkeit der Dinge."[874] In einem vier Wochen vor der Hinrichtung geschriebenen Brief an Maria bedenkt er sein Leben. Hätte es anders werden können? Er antwortet selbst: "Denn was geschehen ist, ist mit Notwendigkeit geschehen, weil es erfüllt werden muß, was auszurichten man bestimmt ist".[875] In diesem Punkt hat sich Quisling seit 1918 nicht verändert. Der Determinismus ist entscheidend, will man Quislings Handlungsweise verstehen. Man könnte sagen, daß die Wurzel seines Verrats der Determinismus ist. Eine Äußerung von Lars Gustafsson kann das beleuchten: "Der Verräter . . . ist der geworden, der er ist, weil er glaubte, das einzige, was wir angesichts der Übermacht tun können, ist, uns ihr blind zu beugen und sie sozusagen anzutreiben".[876] Quislings Verteidigungsrede vor Gericht kann diese Analyse in großen Teilen bestätigen. Aber das ist nur die eine Seite bei Quisling, der "mißverstandene Hegelianismus" - um mit Sartre zu sprechen.[877] Die andere Seite ist, daß Quisling in dem historischen Geschehen den Anbruch des Reiches Gottes sah. Der Determinismus bedeutet für Nansen, daß das Dasein ohne Ziel und Sinn von Naturgesetzen gelenkt wird, für Quisling aber bedeutet der Determinismus, daß die Evolution unbeweglich dem Sieg des Reiches Gottes entgegen geht. Darum ist Quisling nicht lediglich ein passiver Kollaborateur wie Scavenius und Pétain, sondern ein aktiver. Der NS-Staat war nicht nur ein Versuch, aus einer unmöglichen Situation das Bestmögliche zu machen. Vielmehr bedeutete der NS-Staat eine aktive Bestrebung, mit Hilfe Deutschlands das durchzuführen, was sich im Norwegen der Zwischenkriegszeit nicht auf parlamentarischem Weg erreichen ließ.[878] Diese Tatsache kann dazu beitragen, sein bedrohliches und brutales Benehmen während der Besetzung zu erklären.[879] Er sah sich als einen Mann, der im Begriff war, das Ziel der Evolution, das Reich Gottes auf Erden, zu erreichen, und damit betrachtete er alle, die sich seinen Dekreten widersetzten, als böswillig und schädlich.

Gerade der Evolutionismus im weitesten Sinne ist der Schlüssel zu Quislings Anschauung. Das gilt auch für die religiöse Umwälzung, die er herannahen sieht, das reformierte Christentum. In ihm soll das Alte Testament - mit Ausnahme des Psalters - aus den heiligen Schriften ausgeschlossen werden, und es soll ein neues, universistisches Testament über das Reich Gottes auf Erden geschaffen werden.[880] Dieses Gottesreich wird Geistiges und Materielles, Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche, vereinen.[881] Es handelt sich nicht um eine Entwicklung des Universums, sondern innerhalb des Universums, denn das Universum ist - Gott.[882] Wenn der Mensch sich vom Sinnlich-Materiellen über die

---

873 Ibid.
874 Maria Quisling a. a. O. S. 174.
875 Maria Quisling a. a. O. S. 57.
876 Lars Gutstafsson: För en liberal motståndsetik. Marknadsekonomisk tidskrift 1/87 S. 25.
877 Lars Gustafsson a. a. O. S. 24.
878 Bernt T. Oftestad: Den norska kyrkokampen, Häfte nr 3 för Kyrka och teologi, S. 8.
879 Langfeldt a. a. O. S. 85 f.
880 Maria Quisling a. a. O. S. 164.
881 Ibid.
882 Maria Quisling a. a. O. S. 165.

Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis entwickelt, wird er "frei als ein Teil des Göttlichen, des Absoluten".[883] Darum kann Quisling sagen, daß die Materie im "tiefsten Grunde einen moralischen Charakter haben" muß,[884] wodurch die Entwicklung sich als eine Selbstverwirklichung der Materie darstellt. Quisling arbeitet hier offensichtlich mit gedanklichen Formen der romantischen Geschichtsauffassung.[885]

9. Evolutionismus und Universisnus

Aus Quislings Sicht führt der Evolutionismus mit Notwendigkeit zu seiner eigenen Anschauung, dem Universismus.[886] Er bekennt sich voll und ganz zum Evolutionismus, aber das Entscheidende in der Entwicklung sind für ihn die Mutationen, nicht "the survival of the fittest", wie für Darwin und den Nazismus. Er schreibt: "In dem Universum befinden sich bereits alle diese Formen, und sie bilden Kraftlinien oder Kraftwellen um die Erde und treiben so die Entwicklung voran durch Mutationen".[887] Auch die Rassenfrage und die Rassenhygiene sieht Quisling in der Perspektive des Evolutionismus.[888] Von der nationalsozialistischen Rassenlehre nimmt er jedoch Abstand als materialistisch.[889] Das bedeutet, daß Quisling in gewissem Grade den Standpunkt verlassen hat, den er in "Rußland og vi" vertrat.

Quislings polemische Spitze gegenüber dem Christentum richtet sich gegen den Glauben an das jenseitige Reich als Ziel.[890] Für Quisling ist der Platz des Reiches Gottes auf Erden, und zwar in konkret politischer Gestalt als eines Weltreiches, eine Weltföderation.[891] Es ist indessen nicht nur ein politisches Ziel, Quisling kann auch sagen: "Das Reich Gottes auf Erden besteht aus den Menschen, die zur Gotteserkenntnis vorgedrungen sind".[892] Das bedeutet jedoch keinen Gegensatz zu dem politischen Gottesreich, wenn man sich nämlich über das evolutionistische Grundmuster im klaren ist: "Das Reich Gottes wächst also aus der Erde hervor wie die menschliche Seele aus der Entwicklung des materiellen Körpers".[893] Das Reich Gottes ist nicht jetzt in seiner vollen Entwicklung, aber wenn es gesiegt hat, wird sich das Gottesbewußtsein in allen entwickeln und die Einigung der Welt in einer Weltföderation ermöglichen.[894] Diese Weltföderation ist für Quisling eine Aufgabe: "Unsere Aufgabe ist, das Reich Gottes auf Erden zu gründen und auszubauen als einen Teil, eine neue Kolonie des himmlischen Reiches . . . Dies ist das neue Evangelium".[895]

Quislings Anschauung hat einige eigenartige Bestandteile, die sich möglicherweise aus einem Einfluß von seiten der Theosophie erklären lassen. Hierher gehört der Gedanke der

---

883 Ibid.
884 Maria Quisling a. a. O. S. 168.
885 Vgl. Grundtvig; Regin Prenter: Den kirkelige anskuelse, Christiansfeld 1983, S. 88.
886 Maria Quisling a. a. O. S. 180.
887 Maria Quisling a. a. O. S. 172.
888 Maria Quisling a. a. O. S. 181 f.
889 Maria Quisling a. a. O. S. 176, 181. Vgl. Vogt a. a. O. S. 116.
890 Maria Quisling a. a. O. S. 180.
891 Maria Quisling a. a. O. S. 189.
892 Maria Quisling a. a. O. S. 170, vgl. S. 190.
893 Maria Quisling a. a. O. S. 171.
894 Ibid.
895 Maria Quisling a. a. O. S. 173.

Seelenwanderung und die Vorstellung von den bewohnten Gestirnen. Beide Gedanken sind jedoch in die evolutionistische Ganzheitsanschauung eingeordnet. Die Entwicklung des Menschen hin zur Gotteserkenntnis geschieht während des irdischen Lebens, und viele irdische Existenzen ermöglichen also eine größere Entwicklung.[896] Ebenso verhält es sich mit Quislings Vorstellung von den bewohnten Gestirnen, von denen er sich denkt, daß die Entwicklung dort weiter fortgeschritten oder zur Vollendung gelangt sei.[897] Es ist auch möglich, daß die Entwicklung auf einem dieser Gestirne eine diabolische Richtung einschlagen kann, was zur Vernichtung führt.[898]

Es besteht eine Verbindung zwischen den Gestirnen, die es denkbar erscheinen läßt, daß das Reich Gottes auf der Erde andere Teile des Universums befruchten könnte.[899] Die Frage der bewohnten Gestirne beschäftigte Quisling zutiefst. Wie wir sahen, publizierte er bereits 1929 eine Schrift zu diesem Thema.[900] Vor seiner Hinrichtung äußerte er dem Pfarrer gegenüber: "Ich bin auch so gespannt, wie das Leben auf den anderen Gestirnen ist".[901]

11. Quislings Christus-Bild

Welchen Platz nimmt dann Christus in Quislings Anschauung ein? Quisling sagt: "Christus ist es, der die Bildung des Reiches Gottes auf Erden ermöglichte, und er symbolisiert es".[902] Der Grund ist Quisling zufolge, daß die Entwicklung auf der Ede nicht lediglich durch Selbstentwicklung erfolgen kann; daher "muß der göttliche Impuls von oben kommen".[903] Christus ist also für Quisling ein Zufluß göttlicher Kraft, der die Evolution in Richtung auf das Reich Gottes in Gang setzt. Diese Art und Weise von Christus zu sprechen könnte eine Verwandtschaft mit der Anthroposophie andeuten. Wichtig zu beachten ist jedoch, daß das evolutionistische Muster übergeordnet und Christus in dasselbe eingefügt ist. Quisling kann auch sagen: "Christus oder das Christussymbol" sei eine Inkarnation des Göttlichen und eine Erfüllung des Willens Gottes.[904] Dieses symbolische Christusbild finden wir bereits in der Schrift von den bewohnten Planeten.[905] Er kann sagen: "Christus war Gottes Verkörperung auf Erden und das Symbol für das künftige Reich Gottes".[906] Der erste Teil dieses Satzes scheint der kirchlichen Lehre nahezustehen, aber der Hintergrund ist hier, so wie immer bei Quisling, das evolutionistische Grundmuster: Gott ist das Universum, und das Universum entwickelt sich von Materie zu Geistigkeit oder Gotteserkenntnis. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist das Reich Gottes, in dem die Gotteserkenntnis alles durchtränkt. Diese Sicht bildet auch den gedanklichen Hintergrund, wenn Quisling sagt: "Christus veranschaulicht auch die vollkommene Hingabe in den Willen Gottes. Gott, der sich selbst opfert. Er wird

---

896 Maria Quisling a. a. O. S. 166, 169, 179, 191.
897 Maria Quisling a. a. O. S. 163.
898 Maria Quisling a. a. O. S. 164.
899 Maria Quisling a. a. O. S. 179, vgl. S. 188 f.
900 Quisling-saken S. 135. Vgl. Langfeldt a. a. O. S. 29 ff.
901 Sundra Sand: Noen erindringer fra tiden omkring Vidkun Quislings siste dager. 1978. Ohne Druckort.
902 Maria Quisling a. a. O. S. 167.
903 Ibid., vgl. S. 189.
904 Maria Quisling a. a. O. S. 168, 178.
905 Loock a. a. O. S. 20.
906 Maria Quisling a. a. O. S. 189.

zum Tode verurteilt als ein Gotteslästerer und Verbrecher. Kommt von Gott und kehrt zurück zu Gott. Ist eins mit Gott".[907] Auch hier sehen wir, wie das Symbolische Quislings Anschauung von Christus beherrscht; er ist derjenige, der das Reich Gottes veranschaulicht. Christus ist für ihn vor allem das Symbol für das Reich Gottes.[908] Am deutlichsten wird das, wenn Quisling vom Madonnenbild und vom Kreuz spricht. Das Madonnenbild symbolisiert, wie die Erde das Reich Gottes gebiert - d. h. die Evolution -, während das Kreuz die Inkarnation symbolisiert; Quislings Kommentar ist kennzeichnend: "Durch den Universismus soll dieses Mysterium (die Inkarnation) faßbar gemacht werden nicht nur durch Glauben, sondern auch durch Erkenntnis".[909] Aus der Fortsetzung scheint hervorzugehen, daß Quisling unter der Inkarnation den Sieg des Geistes über die Materie versteht, d. h. das Reich Gottes. Wenn Quisling vom Abendmahl spricht, tritt auch das Symbolische hervor: "Das Blut ist symbolisch für die Seele. So versteht man besser die Bedeutung von Christi Tod. Seine Seele wurde für viele vergossen (um das Reich Gottes zu schaffen) zur Vergebung der Sünden (und zum Fluch für das jüdische Volk). Trinkt alle davon. Denn dies ist mein Blut des Paktes. Durch den Genuß des im Abendmahlskelch dargebotenen Weines erhält man Teil an der Seele Christi, im Reich Gottes".[910] Das Reich Gottes ist, wie wir uns erinnern, der Höhepunkt der Entwicklung, wenn die Materie sich über die Selbsterkenntnis zu Gotteserkenntnis entwickelt hat und die Gotteserkenntnis die Materie durchdringt. Und zugleich ist das Reich Gottes eine irdisch-politische Wirklichkeit, eine Weltföderation. Es ist also dieses Reich Gottes, dessen wir - Quisling zufolge - im Abendmahl teilhaftig werden. Das vollkommene Reich Gottes auf Erden muß die Gestalt einer Weltföderation, eines harmonischen Zusammenlebens der Völker haben, denn "im Reiche des Geistes ist Harmonie".[911] Die Abendmahlslehre ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Quisling Züge der Kirchenlehre in einem ganz neuen Zusammenhang verwendet, der einen neuen und anderen Inhalt ergibt.

Der symbolische Zug in Quislings Christologie macht Christus unpersönlich. Dieser Zug paßt gut in Quislings pantheistisches Gottesbild hinein. In den veröffentlichten Papieren findet man nichts, was von einem persönlichen Verhältnis zu Jesus zeugt. Alles ist in das evolutionistische Schema eingeordnet, dessen Ziel das Reich Gottes ist. Wir können uns hier an das Urteil des Gerichtsarztes, Dr. Jon Leikvam, erinnern: "Sein Gotteserlebnis ist am ehesten intellektueller Art."[912] Der stark intellektualistische - oder eher rationalistische Zug bei Quisling tritt auch in seiner Art hervor, in seinem Lieblingsthema, über die bewohnten Planeten, zu argumentieren: nachdem er konstatiert hat, daß keine Argumente von seiten der Wissenschaften vorliegen, die von sinnlicher Erfahrung ausgehend arbeiten, fährt er fort: "Es gibt jedoch noch eine andere Form der Erkenntnis, und zwar eine rein logische Beweisführung."[913] Folgt man hier Langfeldt, liegt es nahe anzunehmen, daß sich Vidkun Quisling hier als Sohn seines Vaters erweist, denn - Langfeldt zufolge - es wurde von Jon Lauritz Quisling gesagt, er glaube an Wiedergänger, nicht weil er welche gesehen habe, sondern weil er meinte, ihre Existenz logisch beweisen zu können. Langfeldt (1969) stützt sich hier auf Vogt (1965, S. 25). Zieht man Jon Lauritz Quislings Schrift Om aanderne eller

907 Ibid.
908 Maria Quisling a. a. O. S. 181.
909 Maria Quisling a. a. O. S. 185.
910 Maria Quisling a. a. O. S. 171.
911 Maria Quisling a. a. O. S. 185.
912 Quisling-saken S. 185.
913 Aus der Schrift über bewohnte Planeten, zitiert nach Langfeldt a. a. O. S. 29.

englerne (Von den Geistern oder Engeln) heran, findet man indessen, daß er die Frage ausschließlich von der Bibel her beleuchtet.[914] Die Annahme liegt nahe, daß Vogt J. L. Quislings Darstellung nicht gelesen oder nicht verstanden hat, und daß Langfeldt das Mißverständnis weitergeführt hat.

Wenn man Vidkuns und Jon Lauritz' Art zu argumentieren betrachtet, ist der Abstand so greifbar, daß es schwerfallen dürfte, eine Beziehung in ihrer Anschauung zu erkennen. Jon Lauritz stützt sich auf biblische Begründungen und traditionelle theologische Autoritäten, Vidkun auf Naturwissenschaft und Logik. Es verhält sich schwerlich so wie Langfeldt meint, daß der Rationalismus "eine spezielle Tendenz des Vaters (ist), die auch bei dem Sohne auftaucht".[915] Was diesen Zug in Quislings Anschauung betrifft, erkennt man eher eine Übereinstimmung mit dem Mann, den Quisling seinen geistigen Vater nannte, nämlich Fridtjof Nansen. Diese Übereinstimmung braucht nicht auf Beeinflussung zurückzugehen, man kann sie ebenso gut als eine Zugehörigkeit zu einem ähnlichen gearteten kulturellen Milieu beschreiben, dem von Rationalismus und Darwinismus geprägten Geist, der in gewissem Sinn immer noch in den gebildeten Kreisen Oslos vorherrscht. Hier ist Quislings Denkart weit stärker zu Hause als im Pfarrhaus in Fyresdal. Der Evolutionismus wie auch der Gedanke an ein irdisches Reich Gottes verbinden Quisling eher mit den emanzipierten, säkularisierten gebildeten Kreisen - mit Namen wie Ibsen - als mit traditionellem Kirchenchristentum.[916]

Vidkun Quisling war ein Bibelleser. Aber seine Anwendung der Bibel hatte einen eigentümlichen Zug. Er hatte die Neigung, Worte über Christus mit Beziehung auf sich selbst zu gebrauchen. Er kann sagen, er sei ein einsamer Mensch gewesen, "weil nie jemand dagewesen ist, der willig gewesen wäre, das zu tun, was ich zu tun willig war, nämlich mein Leben für meine Freunde zu lassen".[917] Quisling spielt hier auf Jesu Worte an: "Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde" (Joh. 15, 13). Er schreibt: "Ich meinte, in Norwegen den Eckstein dafür (das Reich Gottes auf Erden) zu legen und habe ihn auch gelegt, obschon die Entwicklung anders ausfiel, als viele gehofft haben. Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden".[918] Hier bezieht Quisling Ps. 118,22 (vgl. Matth. 21,42; Mark. 12,10) auf sein eigenes Werk. Wenn er beschreibt, was er als seine Berufung aufgefaßt hat, sagt er: "Es war meine Aufgabe, diesen neuen religiösen Weltgedanken zu bringen und den Grundstein für seine Verwirklichung zu legen. Und ich war dauernd bestrebt darauf hinzuarbeiten, daß mein norwegisches Volk diesen Gedanken fassen und verwirklichen konnte. Denn das Volk, das zum Träger der neuen Weltanschauung wird, wird das Volk der Zukunft sein. Aber es wollte es nicht".[919] Wahrscheinlich denkt Quisling hier an die Worte Jesu: "Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Kücklein unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt" (Matth. 23,37). An Maria schreibt er: "Glaube fest an Gott und sein Regiment, laß Dich von seinem Geist und

---

914 J. L. Quisling a. a. O. S. 6-7.
915 Langfeldt a. a. O. S. 40.
916 Vgl. Paulus Svendsen: Gullalderdrøm og utviklingstro, Oslo 1941, S. 506 ff.
917 Vogt a. a. O. S. 94.
918 Maria Quisling a. a. O. S. 171.
919 Maria Quisling a. a. O. S. 178 f.

seiner Kraft aufrichten. Und laß Dich durch keinen Zweifel erschüttern. Glaube an Gott und glaube an mich."[920] Quisling bezieht hier Christi Worte in Joh. 14,1auf sich selbst.

Wie soll man diese Art, das Bibelwort zu verwenden, erklären? Betrachtete er sich selbst als einen Erlöser? Vor dem Hintergrund des Christusglaubens der kirchlichen Lehre muß die Antwort nein sein. Es liegen keine derartigen Andeutungen vor. Die Aussage des Gerichtsarztes bestätigt diese Schlußfolgerung. Aber Quislings eigenes Christus-Verständnis kann einen Schlüssel zu seiner Verwendung der Bibel liefern. Für Quisling ist Christus das Symbol für das Reich Gottes und ist zugleich das Reich Gottes, d. h. der Höhepunkt der Gotteserkenntnis. In ihm hat die Entwicklung des Universums von Unbewußtheit über Selbsterkenntnis zu Gotteserkenntnis ihr Ziel erreicht. Quisling sah sich selbst als ein Werkzeug, ja, einen Grundleger dieses Reiches Gottes als einer irdisch-politischen Wirklichkeit. Und daher kann er auch Christusworte auf sich selbst anwenden. Sie beziehen sich nämlich für ihn auf einen Christus, der das Symbol des Reiches Gottes ist. Wie stets ist auch hier der Evolutionismus Quislings Grundgedanke. Er ist das Grundmuster und der Ausgangspunkt. Quisling sagt: "Die Entwicklungslehre im weitesten Sinne ist es, die . . . mit Notwendigkeit zur universistischen Lehre führt . . .".[921]

Wir haben allen Grund, auf die Frage der Art von Quislings Glaubensleben etwas näher einzugehen. Wir haben eine pantheistische Gottesauffassung und ein symbolisches Christusbild angetroffen. Persönlicher und gründlicher lernen wir Quislings Glauben in den Briefen an Maria kennen. Einige Tage vor seiner Hinrichtung schreibt er: "Maria, glaube daß ich lebe, daß ich zu Gott gerufen werde, um ihm zu dienen, daß ich immer bei Dir bin, daß wir uns wiedersehen von Angesicht zu Angesicht, im Himmel oder auf der Erde, so wie wir vordem zusammen waren in Dasein nach Dasein . . .".[922] Hier erhält die Seelenwanderungslehre eine persönliche Bedeutung: Vidkun und Maria sind ewig vereint, in Reinkarnation nach Reinkarnation. Die Lehre von der Wiedergeburt ist hier nicht nur eine logische Möglichkeit oder Notwendigkeit, sie erhält für Quisling auch eine zutiefst persönliche und gefühlsmäßige Gültigkeit. Wir können also sein Glaubensleben nicht als lediglich intellektuell bezeichnen.

Immer wieder ermahnt er Maria, an Gott zu glauben: "Das Beste, was ich Dir raten kann, ist, Dich ganz und Bedingungslos in Gottes Obhut zu begeben . . . Darum glaube an Gott! Glaube an Gott! - Suggeriere es Dir selbst, indem Du es wiederholst. Das kannst Du ruhig tun, denn Gott ist die größte Wirklichkeit von allen, das Wirklichste und Sicherste von allem."[923] Quislings Rat zur Selbstsuggestion zum Glauben birgt sicher eine persönliche Erfahrung. Weiter unten im selben Brief kehrt einer seiner zentralen Gedankengänge wieder: Christus ist das Reich Gottes auf Erden. Es ist letztlich der Glaube an dieses, das Reich Gottes auf Erden, zu dem die Autosuggestion Maria führen soll. In diesem Licht können wir auch seine Ermahnungen an Maria sehen, die Bibel zu lesen: "Ergib Dich ganz in Gott, bete und arbeite. Lies und lies wieder und wieder das Neue Testament, und es wird Dir immer klarer werden,

---

920 Maria Quisling a. a. O. S. 188.
921 Maria Quisling a. a. O. S. 180.
922 Maria Quisling a. a. O. S. 60.
923 Maria Quisling a. a. O. S. 59.

auf welche Weise es unsere Aufgabe ist, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen."[924] Auch hier scheint eine persönliche Erfahrung und eine Art Selbstsuggestion dahinter zu stehen, oder man sollte es vielleicht lieber so ausdrücken: der Glaube ist stark vom Willen geprägt. Quisling will an das Evangelium der religiösen Revolution, den Universismus, glauben. Er will an die bewohnten Planeten und das Reich Gottes auf Erden glauben; er begnügt sich nicht mit Nansens grundlegendem, durch Altruismus gemilderten Pessimismus, weil er an eine gute und sinnvolle Entwicklung, die Evolution, glauben will.

Dr. Leikvams Beurteilung, Quislings Gotteserlebnis sei am ehesten intellektuell, deckt nicht die ganze Wirklichkeit. Quislings religiöse Anschauung hat ebenfalls eine gefühlsmäßige und persönliche Gültigkeit, das betrifft beispielsweise auch seine Gedanken über die bewohnten Planeten, die für ihn in den Zusammenhang der Evolution eingeordnet sind: dort hat die Entwicklung ihr Ziel erreicht.[925] Quislings Glaube ist keineswegs lediglich intellektuell, er ist auch gefühlsmäßig und vor allem stark willensmäßig. Die ständig wiederkehrenden Ermahnungen an Maria zu glauben erscheinen als ein Teil der Autosuggestion, zu der er auffordert.

Empfand Quisling Reue? Was die politische Tätigkeit betrifft, ist seine Einstellung gleichbleibend: "Ich bin ungerecht und unschuldig verurteilt."[926] Anders ist es in seinem Verhältnis zu Maria: "Verurteile mich deshalb nicht. Vergib alles."[927]

12. Beurteiliung von Quislings Galube

Welche Bedeutung hat Vidkun Quislings religiöse Anschauung für die Beurteilung seiner Handlungen in den Jahren 1940 - 1945? Man kann auf diese Frage in der Literatur verschiedene Antworten finden.

1. Das Unerhörte des Verbrechens macht die Motive uninteressant.[928] Berggrav (1945)

2. Quisling ist eine schwache, ehrgeizige, verlogene und machthungrige Person. Seine Anschauung hat keine Bedeutung. Ankläger Schrift (1945).[929]

3. Quisling ist ein Rätsel: Er ist ein Mann, der die besten Beurteilungen erfährt und ein überzeugter Idealist. Gleichzeitig läßt er sich sehr ernste Verbrechen zuschulden kommen. Idealismus und Verrat stehen Seite an Seite; Quisling ist eine gespaltene Persönlichkeit. Verteidiger Bergh (1945).[930]

---

924 Maria Quisling a. a. O. S. 188.
925 Ibid.
926 Maria Quisling a. a. O. S. 55.
927 Maria Quisling a. a. O. S. 58.
928 Berggrav a. a. O. S. 12.
929 Der Ankläger, Staatsanwalt Annaeus Schiødt, Quisling-saken S. 118-131. Vgl. Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 353.
930 Der Verteidiger, Rechtsanwalt Henrik Bergh, Quisling-saken S. 133-141. Vgl. Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 350.

4. Quisling ist kein Rätsel, sondern ein Mann, der sich von ganzem Herzen geopfert hat, um sein Land zu retten. Er hat das Bestmögliche aus dem Unmöglichen gemacht. Quisling selbst (1945).[931]

5. Quisling ist ein großer Mensch und Idealist. Sein Idealismus ist die Triebfeder zu seiner Handlungsweise, die ein Opfer war. Maria Quisling (1950).[932]

6. Quisling hatte paranoide Züge; seine religiöse Anschauung und seine Handlungsweise sind von seiner paranoiden Veranlagung geprägt. Langfeldt (1969).[933]

7. Quislings religiöse Anschauung war eine der Triebfedern zu seinem Verrat.

Folgt man Berggrav (Alt. 1) gelangt man nicht weiter als zu einer juristischen Beurteilung. Die Linie des Anklägers (Alt. 2) läßt allzu viele Tatsachen unerklärt. Es ist unwahrscheinlich, daß ein schwacher, ehrgeiziger, verlogener und machthungriger Mensch solcher Leistungen fähig wäre, wie sie Quisling mit Nansen zusammen in Rußland (damals vor 20 Jahren) vollbrachte. Die Linie des Verteidigers (Alt. 3) bedeutet in ihrer Konsequenz, daß Quisling eine verantwortungslose und gespaltene Persönlichkeit war. Der Anwalt verlangte jedoch keine gerichtspsychiatrische Untersuchung. Quisling eigene Linie (Alt. 4) ist, sich als Mann der Zusammenarbeit, ungefähr wie Pétain oder Scavenius, darzustellen. Dabei bleibt jedoch Quislings aktive Bestrebung, die norwegische Gesellschaft zu einem NS-Staat nach deutschem Muster umzuformen, unberücksichtigt.[934] Maria Quislings Linie (Alt. 5) hebt Quislings Anschauung hervor, übersieht aber den unabweisbaren, objektiven Verrat, der durch Quislings Putsch vom 9. April 1940 vorlag. Langfeldts Linie (Alt. 6) gerät in Konflikt mit der Aussage des Gerichtsarztes.[935] Nur ein Fachmann auf dem Gebiet kann diese Diskussion weiterführen.

Sieht man die Dinge dagegen so, daß Quislings Anschauung - die in seiner kulturellen Umwelt keineswegs unerhört oder paranoid erschien, eine wesentliche Triebfeder seiner Handlungen bildete, ordnen sich mehrere Fakten zu einem Muster. Wenn wir unter einem Idealisten eine Person verstehen, die ideale Verhältnisse auf Erden schaffen will, dann ist Quisling ein Idealist. Für ihn handelt es sich die ganze Zeit um die "ideale Forderung", das Reich Gottes, das dritte Reich, wie Ibsen es nannte.[936] Für einen Idealisten sind die positiven Seiten in Lebensweg und Charakter, die wir bei Quisling gefunden haben, ganz natürlich. Aber der Idealismus kann auch Quislings schwache Verwurzelung in der Wirklichkeit erklären. Wir können uns an Håkon Meyers Urteil erinnern: "Er war ein Idealist . . . er war ein Mann mit mangelhafter Wirklichkeitserkenntnis".[937]

---

931 Quisling selbst, Quisling-saken S. 147-152.
932 Die Ehefrau, Maria Quisling a. a. O. S. 50.
933 Gabriel Langfeldt a. a. O. S. 98-107. Vgl. Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 515 f.
934 Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 22 f.
935 Hemming-Sjöberg a. a. O. S. 262 .
936 Svendsen a. a. O. S. 487 f.
937 Meyer a. a. O. S. 76.

Der Idealismus und der mangelhafte Wirklichkeitssinn bilden zu einem wesentlichen Teil den Hintergrund des Rätsels Vidkun Quisling, wie ein redlicher, treuer und intelligenter Mann zum Verräter wurde.

Quisling wurde nicht zum Verräter, obwohl er ein Idealist war; er wurde zum Verräter, *weil* er ein Idealist war, wie Brutus bei Shakespeare. Für ihn bedeuteten die mit der Errichtung des Dritten Reichs verknüpften Ereignisse große Schritte in der Entwicklung hin zum Reich Gottes auf Erden, zu einem geeigneten Europa und einer von Gotteserkenntnis durchdrungenen Welt. Sein mangelnder Wirklichkeitssinn ermöglichte es ihm, die Dinge so zu sehen. Für ihn war es höchste Moral, im Einklang mit der Entwicklung - der Evolution - zu handeln, und das meinte er durch seinen Verrat zu tun. Der Putsch 1940 war nicht nur ein Versuch, Norwegen davor zu bewahren, zum Kriegsschauplatz zu werden. Quisling wollte auch Macht haben, er fühlte sich dazu berufen, sein Volk zu führen, nicht um seiner selbst, sondern um der Ideale willen. Sein NS-Staat sollte der Grundstein im Reich Gottes auf Erden werden. Das war sein Glaube. Er verriet sein Land, weil er meinte, damit etwas Höherem als dem Vaterlande treu zu sein, nämlich der Evolution, der Entwicklung hin zum Reich Gottes, dem Ideal. Deshalb wurde er zum Verräter. Oberarzt Dr. Johan Scharffenberg erklärte es in einem Gespräch mit Maria Quisling folgendermaßen: "Subjektiv ist er kein Verräter, aber objektiv ist er es".[938]

Norwegen hat noch heute mit den Folgen eines Verrats zu kämpfen, dessen Triebfeder Idealismus war. Man könnte darin einen inneren Widerspruch sehen, da Idealismus im üblichen Sprachgebrauch ein Wort mit positiver Ladung ist und Verrat niemals etwas anderes als negativ sein kann. Aber in diesem scheinbaren Widerspruch liegt eine theologische Aufgabe, eine Berufung. Es ist dies die Auseinandersetzung mit dem Idealismus. Quisling notorisch schwacher Wirklichkeitssinn hat dazu geführt, daß man ihn mit Peer Gynt verglich. Es fragt sich, ob nicht eine andere Gestalt der norwegischen Literatur Quislings Leben noch besser beleuchtet. Es ist Gregers Werle, der Idealist in der Wildente, er, der seine Umgebung mit seinem "idealen Anspruch" zugrunde richtet.

Uebers. von Dr. Phil. Christiane Boehncke Sjöberg

Quellen

Fridtjof Nansen: Nansens røst. Artikler og taler. I-III, Oslo 1945.

Jon Lauritz Quisling: Om aanderne eller englerne efter den hellige skrifts laere. Kristiania 1890.

Jørgen Quisling: Filosofi. Det antropokosmiske system. Oslo 1931. Maria Quisling: Dagboh og andre efterlatte papirer. Hrsg. von Øistein Parmann, Oslo 1980.

938 Maria Quisling a. a. O. S. 47.

Vidkun Quisling: Rußland og vi, 2. Aufl., Oslo 1941.

Quisling-saken. Samlet retsreferat med forord av 1. r. sakfører
Trygve de Lange. Oslo 1945.

Vidkun Quisling: For Norges frihet og selvstendighed. Artikler og taler
9. april 1940 - 23. juni 1941, Oslo 1942.

Literatur

Else Margarete Barth: Gud, det er meg – Vidkun Quisling som politisk filosof, Oslo 1996
Eivind Berggrav: Folkdomen över förrädarna, Stockholm 1945.
Eivind Berggrav: Klar kamp, Stockholm 1945.
Ragnar Bring: Gud och människa, Borås 1987.
Hans Fredrik Dahl: Vidkun Quisling – En fører blir til, Oslo 1991
Hans Fredrik Dahl: Vidkun Quisling – En fører for fall, Oslo 1992

Peter Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Göttingen 1971.
Rolf Edberg: Nansen - europeen, Stockholm 1961.
Arne Fjellbu: Minnen från krigsåren, Stockholm 1945.
Tim Greve: Fridtjof Nansen 1905-1930, Oslo 1974.
Lars Gustafsson: För en liberal motståndsetik, Marknadsekonomisk tidskrift 1/87.
A. Hemming-Sjöberg: Domen över Quisling, Stockholm 1946.
Ralph Hewins: Quisling - prophet without honour, London 1965.
Gustav Høgtun: Forkynnerens kall? Aftenposten, Oslo, 31/7 1987.
Tom B. Jensen: En bibliografi av og om Vidkun Quisling, Oslo 1996
Øyvin Lange: Kriget, som väckte Norge, Lund 1941.
Gabriel Langfeldt: Gåten Vidkun Quisling, Oslo 1969.
Hans Dietrich Loock: Quisling, Rosenberg und Terboven - Zur Vorgeschichte und Geschichte der nationalsozialistischen Revolution in Norwegen, Stuttgart 1970.
Håkon Meyer: Ett annet syn, Oslo 1952.
Bernt T. Oftestad: Den norska kyrkokampen, Häfte nr 3 för Kyrka och Teologi, Lund 1982.
Regin Prenter: Den kirkelige anskuelse. En indførelse i N.F.S. Grundtvigs folkelige og kristelige grundtanker, Christiansfeld 1983.
J. Rasmusson: Rashygien, Svensk Uppslagsbok, Malmö 1935, Bd. 22, Sp. 537.
Sundra Sand: Noen erindringer fra tiden omkring Vidkun Quislings siste dager, (ohne Druckort) 1978.
Gustav Smedal: Patriotisme og landssvig, Oslo 1950.
Paulus Svendsen: Gullalderdrøm og utviklingstro - en idehistorisk undersøgelse, Oslo 1940.
Benjamin Vogt: Mennesket Vidkun og forraederen Quisling, Oslo 1965.
Benjamin Vogt: Frederik Prytz. 1: Norsk biografisk leksikon, Bind XI, Oslo 1952.

Handbuch des Glücks[939]

Einführung in den Kleinen Katechismus

Erzbischof Jaan Kiivit

gewidmet

Einführung

Diese Arbeit ist aus einer Vorlesungsreihe am Theologischen Institut in Tallinn entstanden. In den Begegnungen mit den estnischen Studenten und Theologen ist es mir immer deutlicher geworden, daß der Katechismus nicht *Historie*, d. h. nicht Vergangenheit, ist. Vielmehr gehört er zur *Geschichte*, zu einem nicht beendeten Geschehen, das bis in unsere Zukunft seine Wirkung hat.

Der Katechismus wird hier *geschichtlich* verstanden, als ein Teil der gemeinsamen christlichen Überlieferung. Dadurch werden hoffentlich die Bedeutung der Gedanken für die Reformationszeit deutlicher, und die dabei gewonnene Klarheit könnte dem Leser behilflich werden, die Einsichten des Katechismus auf seine eigene Zeit zu übertragen. Diese Übertragung kann in der folgenden Darstellung nur angedeutet werden, um den Leser anzuregen, diese Aufgabe weiterzuführen.

Manche von den Voraussetzungen Luthers sind heute nicht mehr lebendige Wirklichkeit. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation – die einzige Gesellschaft die Luther aus eigener Erfahrung kannte – ist seit längst aufgelöst. Seine dramatische Lebenserfahrung wird im Abendland nur von wenigen geteilt. Jedoch hat die theologiegeschichtliche Hineinversetzung für unsere Gegenwart ihre schwerwiegende Bedeutung. Die Erfahrungen und Erkenntnisse der Geschichte stehen als bedenkenswerte Alternative zur Gegenwart da, als kritische Fragen: „Ihre Selbstverständlichkeiten sind nicht so selbstverständlich als Sie es glauben. Man kann auch anders denken und anders leben.“ Zumal die Vergänglichkeit der geschichtlichen Denkens- und Lebensvoraussetzungen haben etwas wichtiges an uns zu sagen: „Was wir jetzt sind, werden Sie einst sein. Was Sie jetzt sind, waren wir auch einmal.“ Wie das Heilige Römische Reich Deutscher Nation jetzt ein verbleichtes Gedächtnis ist, so werden auch unsere Gesellschaftsformen in der Zukunft sein. Aus dem verbleichten Gedächtnis der Reformationszeit tritt aber der kleine Katechismus mit verbleibender Kraft und unverweslichen Wahrheiten hervor, weil er auf dem Wort des ewigen Gottes gegründet ist. Auch diese Tatsache stellt an unserer Gegenwart eine Frage: „Was werden Sie als unverweslich und verbleibend kommenden Jahrhunderten überlassen?“

Die Fassung des Kleinen Katechismus wird mit anderen katechetischen Arbeiten Luthers beleuchtet, z. B. dem Betbüchlein und dem Grossen Katechismus. Sachlich und

939 Vorlesungen am Theologischen Institut, Tallinn, 2004-2005.

sprachlich ist diese Darstellung mit Pfarrer Jürgen Diestelmann, Pfarrer und Frau Stig Fahréus, Prof. Bengt Hägglund und Prof. Birgit Stolt besprochen.

Die Entstehung des Katechismus

Wer nach dem Wesen des evangelischen Glaubens sucht, wende sich zuerst an die Katechismen Martin Luthers. Diese Schriften sind freilich keine ideologischen Dokumente, sie enthalten keine ”Glaubensanschauung”. Sie werden erst dann richtig verstanden, wenn sie als Lebensanleitung und als Ausgangspunkt für Gebet und Seelsorge gebraucht werden. Die Katechesen sind in erster Linie nicht Lehrbücher, sondern Haus- und Kirchenbücher.

Luthers katechetische Arbeitn hat schon im Jahr 1520 seinen Anfang, da er „Ein kurz Form der zehn Gebot, des Glaubens und des Vateunsers“ schrieb[940] Diese Schrift wurde im denselben Jahr in 9 Auflagen gedruckt. 1522 wurde sie in das Betbüchlein eingefügt (mehr als 25 Auflagen bis 1525). 1525 wurde die Abschnitte von der Taufe und dem Abendmahl dem Betbüchlein zugefügt.. Martin Luthers Erarbeitung der Katechismen ist aus einer pastoralen Not entstanden. Die Gemeinde-Visitationen in Sachsen hatten grundlegende Mängel der christlichen Erkenntnisse entschleiert. In seinem Vorwort zum Katechismus 1529 schreibt Luther: *„Diesen Katechismon in solche kleine, schlechte[941] einfältige Form zu stellen, hat mir gezwungen und gedrungen die klägliche not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch ein Visitator war. Hilf Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, daß der gemeine Mann so gar nichts weiß von der christlichen Lehre.”*[942] Der Hauptinhalt des Christenlebens war also, so Luther, dem Volk im Grossen, unbekannt, und nicht nur dem Volk sondern auch den Pastoren: *„...und leider viel Pfarrherr fast[943] ungeschickt und untüchtig sind zu lehren, und sollen doch alle Christen heißen...”*[944]

Um diese Not zu überwinden, hat Luther die katechetische Überlieferung der mittelalterlichen Kirche aufgegriffen. Zur Zeit der jungen Kirche – damit ist die Ur-Kirche gemeint - bestand der Katechismus nur aus zwei Hauptstücken, dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser. Der Katechismus war die Unterlage für den Katechumenen-Unterricht, d. h. für die Einführung der Taufkandidaten in die Mysterien des christlichen Glaubens. Denn man hat damals den christlichen Glauben als ein Mysterium aufgefasst, so wie der Apostel sich als *”Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse - οικονομους μυστηριων θεου”* (1 Kor. 1,4) verstanden hat. Die griechische Endung –ion (sg.) beschreibt eine Form des Daseins; das Mysterium ist demnach ein geheimnisvolles Dasein, in diesem Fall Gottes geheimnisvolle Gegenwart, eine Wirklichkeit, die nicht wie ein Rätsel sich ”lösen” lässt, sondern immer tiefer wird, je mehr man sich von ihr angeeignet hat[945], genauso wie es sich mit dem Weltall verhält.

Zur Einführung in die Mysterien Gottes diente das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Es ist zu bedenken, das beide Texte liturgisch sind, d. h. für die lobpreisende Anbetung vor Gottes Angesicht bestimmt sind. Nur als solche können sie richtig verstanden werden. Das Christenleben kennt, genau genommen, keine *Doktrinen* – es redet nie von Gott

---

940 WA 7, 204-229.
941 D. h. schlichte.
942 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979 (BEK), S. 501.
943 Fast = sehr
944 Ibid.
945 Wilhelm Stählin: Mysterium – vom Geheimnis Gottes, Kassel 1970, S. 12.

als von einem Abwesenden. Alle wirkliche Theologie ist eine lobpreisende Rede von Gott in seiner Gegenwart.

Das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser wurden zur Zeit der jungen Kirche als Hauptstücke des Katechismus vom Bischof für die Taufkandidaten ausgelegt. Die christliche Ethik wurde mit dem doppelten Liebesgebot (Matt. 22, 37-39) oder mit „den zwei Wegeen" (Didache). Es gibt eine große Überlieferung der Katechismus-Auslegung, z. B. bei Augustin – dem Haupt-Theologen des Mittelalters und der Reformation – und es ist anzunehmen, daß diese Überlieferung auch Luther geprägt hat. Wir werden diesen Einfluss in der folgenden Darstellung untersuchen.

In der Kirche des abendländischen Mittelalters wurde der Katechismus erweitert. In katechetischen Werken wurden neue Hauptstücke eingeführt, z. B. die sieben Gaben des Heiligen Geistes (Jes. 11,2), die sieben Seligpreisungen (Matt. 5, 3-12), die sieben Todsünden und die sieben Haupttugenden, alles nichtliturgische Texte zur Anleitung des Christenlebens. Jean Gerson (1363-1429) gehörte mit seinem *ABC des simples gens* zu den bedeutendsten Verfassern von Katechismus-Auslegungen. Der christliche Kinderunterricht wurde von der Kirche des Mittelalters in die Hände der Eltern und Paten gelegt, und auch Gerson hat ein Werk für diese Aufgabe verfasst, „*Führung der Kinder zu Christus*".[946]

Auf deutschem Boden muss der *Christen-Spiegel* erwähnt werden. 1502 ließen die Böhmischen Brüder ihre *Kinderfragen* drucken, einen Katechismus mit den Zehn Geboten, dem Glaubensbekenntnis und dem Vaterunser. Luther bekam die *Kinderfragen* 1522. Ein anderer Vorgänger des kleinen Katechismus ist das *Bökelchen* (1525) mit fünf Hauptstücken: Die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, Taufe und Abendmahl. Das *Bökelchen wurde* Johannes Bugenhagen (1485-1558), Luthers Freund und Beichtvater, zugeschrieben. Zu den Vorläufern des lutherschen Katechismus gehört auch Johannes Brenz mit seinem „Fragstück des christlichen Glaubens"(1527/28).

Luthers *Betbüchlein* (1527) steht in der Überlieferung der mittelalterlichen Katechismus-Auslegung. Wir finden hier Auslegungen zu den zehn Geboten, dem Glaubensbekenntnis, dem Vaterunser und des Ave Maria. Zugleich wird etwas Neues zugefügt: Unterricht über die Taufe, die Beichte und das Abendmahl – ein Merkmal der sakramentalen, reformatorischen Frömmigkeit, denn sie ist in einem Maße sakramental, das dem Mittelalter wenig vertraut war. Auch die Katechismen Martin Luthers sind sakramental geprägt.

Zu den nicht-liturgischen Texten, die dem Katechismus in der mittelalterlichen Kirche zugefügt wurden, gehörten die Zehn Gebote Gottes. Da die Beichte als Vorbereitung für das Abendmahl Voraussetzung war, dienten die Gebote als Beichtspiegel bei der Selbstprüfung.

---

946 J. Hofinger: Katechismus, LTK 6, 45-50;L. Fendt: Katechismus, EKL II, 561-566; Cross-Livingstone: Catechism, DCC, S. 249. Für eine ausführliche Übersicht: Bengt Ingmar Kilström: Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden, Uppsala 1958. Über die Entstehung des Katechismus: F. Cohrs: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion IV, Berlin 1902; J. Meyer: Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929. Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen 1-5, Göttingen 1990-1994.:

Sie sind also weniger als Lebensregel, sondern eher als Mittel zum Sündenbekenntnis anzusehen. Daß Luther denselben Gebrauch beabsichtigt hat, geht aus dem Betbüchlein deutlich hervor.

Es wird sich in der folgenden Darstellung zeigen, in wie vieler Hinsicht Luther von der augustinischen und mittelalterlichen Frömmigkeit geprägt ist. Strukturen, Formulierungen, Gedanken und ganze Textabschnitte sind aus der früheren Überlieferung in den Kleinen Katechismus eingefügt. Die Reformation kann nicht verstanden werden, wenn man annimmt, sie sei etwas völlig Neues gewesen. Eher muss man sie als eine Akzentverschiebung innerhalb der schon bestehenden christlichen Überlieferung ansehen. Wo man diese Akzentverschiebung ernst nimmt, bringt sie aber einen Umbruch des ganzen Daseins mit sich.

Der Katechismus als Seelsorge

Für Luther bestand im Kleinen Katechismusein ein pastoralpsychologischer oder seelsorgerlicher Zusammenhang. Die Zehn Gebote – das *erste* Hauptstück - entschleiern die tiefe Not des Menschen, seine Unfähigkeit zum Guten. Im Großen Katechismus schreibt Luther: *"Denn weil mit uns also getan ist, daß kein Mensch die zehen Gepot vollkommen halten kann, ob er gleich angefangen hat zu glauben und sich der Teufel mit aller Gewalt sampt der Welt und unserm eigenen fleisch dawider sperret, ist nichts so not, denn das man Gott immerdar in Ohren liege, rufe und bitte, daß er den Glauben und Erfüllung der zehen Gebot gebe, erhalte und mehre."*[947] Durch die Zehn Gebote wird es dem Menschen demzufolge deutlich, daß ihm die geistlichen Widersacher übermächtig sind, und daß er für die Erfüllung der Gebote auf das Gebet um Gottes Gnade angewiesen ist.

Der Glaube- Gegenstand des *zweiten* Hauptstücks - ist für Luther immer die feste Zuversicht an Gott, ein unerschütterliches Gott-Vertrauen, das die Wohltaten des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes dem Menschen gegenüber lobpreist. Gottes Gnade und der gute Wille, fest zu vertrauen, ist dem Menschen aber ebenso unmöglich wie die vollkommene Erfüllung der Gebote.

Aus diesem Grund ist das Gebet – das in dem *dritten* Hauptstück ausgelegt wird – unentbehrlich, denn durch das Gebet empfängt der Christ eben das, was ihm unerreichbar ist: den Glauben und das Leben im Einklang mit den Zehn Geboten.

Das neue Leben wird durch die Sakramente – Taufe und Abendmahl, mit der Beichte als Vorbereitung – dem Christen von Gott gegeben, wie durch Mittel, und von dem Glauben empfangen. Diesem Vorgang sind das *vierte* und *fünfte* Hauptstück gewidmet.

So tritt der pastorale Zusammenhang oder die Struktur des Katechismus eher als eine Seelenführung denn als eine Glaubensanschauung oder eine Doktrin hervor. Es geht bei Luther mehr um Christenleben als Christenlehre, genauer gesagt, Christenleben und Christenlehre sind für ihn immer eins miteinander. Nur als gelebte Wirklichkeit ist die

---

947 BEKS. 662.

christliche Wahrheit zu verstehen, denn diese Wahrheit ist nicht eine Anzahl von Sätzen, sondern eine lebendige Person, Jesus Christus.

Der Gebrauch des Katechismus

Nach Luthers Überzeugung trug der Hausvater die Verantwortung dafür, die Einsichten des Katechismus in seinem Hause zu vermitteln. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Luther nicht vom Mittelalter. Die religionspädagogische Aufgabe gehörte in erster Linie dem Hausvater, in zweiter Linie dem Lehrer. Der deutsche Text des Katechismus ist demnach für das Haus, der lateinische für die Schule beabsichtigt. Als Hilfe wurde der Katechismus zuerst in Form von Plakaten gedruckt. Die religionspädagogische Verantwortung setzte eine Lesefähigkeit voraus, die in den städtischen Kreisen, an die Luther sich vor allem richtet, also zu erwarten war. Die Aufgabe des Hausvaters umfasste die christliche Erziehung der Kinder, der Dienstleute und der älteren Generationen; sie sind alle im Wort *Gesinde* eingeschlossen.

Luthers Bemühungen um die Religionspädagogik können auch Anstöße für das heutige Kirchenleben geben, wo man sich viel mit Kindergruppen und Frauenarbeit beschäftigt, aber weniger für die Befähigung der Väter einsetzt. Der Kleine Katechismus ist vor allem als ein Entwurf für die christliche, vom Vater geleitete Erziehung der Familie zu verstehen, *”wie ein Hausvater dasselbige seinem Gesinde aufs einfältigest fürhalten soll.”*[948] Das Wort ”einfältigest” ist mit Einfachheit, Klarheit und Geradlinigkeit verbunden, im Gegensatz zu Kompliziertheit und Zersplitterung.

Luther hat indessen – wie schon erwähnt wurde – dem Katechismus auch eine lateinische Fassung gegeben. Sie ist für die Schule, wo Latein die tägliche Sprache war, bestimmt. Luther war selbst zweisprachig – Latein und Deutsch – und hat sich oft in einer eigenartigen deutsch-lateinischen Mischsprache ausgedrückt. In der Schule tritt der Lehrer – *præceptor* – an die Stelle des Hausvaters. Alle führenden Aufgaben des menschlichen Zusammenlebens sind, nach Luther, väterlich.

Die Vorrede des Kleinen Katechismus richtet sich indessen an *”die gemeine”*, d. h. ungelehrte *”Pfarrherrn und Prediger”*.

Die Voraussetzungen des Katechismus

Es gibt einige Voraussetzungen, die man kennen muss, um den Katechismus geschichtlich verstehen zu können.

Die erste Voraussetzung ist die Auffassung des Lebens. Der Sinn des Lebens ist, bei den Reformatoren Gottes Lob. Der Mensch wird Mensch, indem er Gott lobt. Er soll Gott *„in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.”*[949]

---

948 BEK S. 512.
949 BEK S. 503.

Die zweite Voraussetzung ist die Auffassung von der Bibel und dem Bibelgebrauch. Luther schreibt von der Bibel als Gottes Wort: *„Wir sollen ... sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lehren."*[950] Die Heiligkeit des göttlichen Wortes bedeutet, daß Gott darin gegenwärtig ist; das Wort heilig zu *halten* bedeutet deshalb, Gott in seinem Wort zu suchen und zu begegnen. Die Heiligkeit des Wortes bedeutet auch, daß es Gott gehört und daß er allein darüber verfügt. Das Wort Gottes ist durch seine Heiligkeit von allen anderen Worten abgesondert. Es ist in das göttliche Sein eingerückt, verwandelt und vollkommen geworden.

Zu Luthers Zeit war diese Wahrheit für fast alle christlichen Theologen selbstverständlich. Theologie war damals im Grunde immer Bibelauslegung. In den Auseinandersetzungen mit den päpstlichen Theologen – wie auch mit den humanistischen und calvinistischen – wurde es aber deutlich, daß eine nähere Bestimmung notwendig war. Deshalb entstand aus dieser Voraussetzung des Katechismus auch ein Lehrpunkt in der letzten der reformatorischen Bekenntnisschriften, die Konkordienformel, wo es heißt: *„Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilet werden sollen, seint allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments, wie geschrieben stehet: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinen Wege..."*[951] Die kirchliche Überlieferung wird demnach als sekundär aufgefasst, als eine Beleuchtung biblischer Wahrheiten, so wie der Scheinwerfer Licht über die vor ihm befindliche Gegenstände wirft. Auch die größten Theologen, wie Augustin, sind im genauen Sinn nicht Autoritäten, sondern eher Zeugen der biblischen Wahrheit.

Die Heilige Schrift ist für die Reformatoren mehr als eine Autorität; sie ist das große Gnadenmittel zur Seligkeit, ein φαρμακον της αθανασιας - eine Medizin der Unsterblichkeit – um das Wort der Kirchenväter aufzugreifen. Luther schreibt: *„.... so man's täglich liesst und übet mit Gedanken und reden, nämlich daß der Heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedenken gegenwärtig ist und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu gibt..."*[952] Mit Gedenken meint Luther die *Meditatio*, wie es im Mittelalter und von den reformatorischen Christen geübt wurde[953]. Das Wort Gottes – auch in der Gestalt des Katechismus – ist zugleich eine starke Waffe gegen den Teufel. Die dämonische, widergöttliche Wirklichkeit war für die Reformatoren ebenso konkret wie die sinnlich-äußerliche. Die Kraft des Wortes wurde im Kampf gegen die Dämonen deutlich. Luther sagt: *"Ohn Zweifel wirst du kein Weihrauch stärker wider den Teufel anrichten, dann so du mit Gottes Geboten und Worten umbgehest, davon redest, singest, oder denkest. Das ist freilich das rechte Weihwasser und Zeichen, dafür er fleugt*[954] *und damit er sich jagen lässt."*[955]

Eine dritte Voraussetzung ist die Auffassung des Daseins als die einer *geordneten* Welt. *Geordnet* bedeutet in diesem Zusammenhang, daß es bestimmte Grundstrukturen in der

---

950 Ibid.
951 BEK S. 767.
952 BEK S. 549
953 Oswald Bayer: Oratio, Meditatio, Tentatio. Lutherjahrbuch 55 (1988) S. 7-59.
954 D. h. flieht.
955 BEK S. 549.

Schöpfung und besonders in den menschlichen Beziehungen gibt. Luther nennt sie *Ordnungen – ordines.* Zu diesen Ordnungen gehören die Beziehungen zwischen Kindern und Eltern, Schülern und Lehrern, zwischen Ehegatten. Tatsächlich spielt sich das ganze Leben innerhalb solcher Beziehungen und Ordnungen ab. Jede von ihnen hat bestimmte Vorteile und bestimmte Verpflichtungen. Das Kind ist z. B. versorgt, aber es muss auch gehorsam sein.

Nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen sind von Ordnungen geprägt, sondern auch die Beziehung zwischen Gott und Menschen. Die Taufe ist z. B. eine solche Ordnung, durch die Gott seine Gnade gibt.

Ein Buch vom Reich Gottes

Der Katechismus ist ein Buch vom Reich Gottes, d. h. das Leben unter Gottes Beschirm, Führung und Gnade. Anders gesagt, er ist ein Buch von Gottes Autoritätsausübung uns zugute. Der Katechismus beschreibt wie das Leben in diesem Reich ist und wie es zu uns kommt. Das Reich Gottes ist eine Wirklichkeit an der Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren. Es ist ein Reich mit einem Volk, mit Gesetze und Regierung. Es tritt sichtbar hervor, wo sich das Volk um die heilige Ordnungen des Reiches gesammelt hat: das Wort Gottes, das Gebet und die Sakramente. Wo diese mit Glauben empfangen werden, ist das Reich Gottes auf Erden. Jedoch ist es uns nicht gegeben, den Glauben in sich selbst zu sehen. Die Regierung des Gottesvolkes – Gott selber – ist nicht sichtbar. Auch befinden sich große Teile des Volks auf anderen Seite der Grenze: die Engel und die heimberufenen Heiligen. Tatsächlich ist das Entscheidende auf der anderen Seite der Grenze Teil des Reichs zu suchen. Von dem Unsichtbaren stammen die Gesetze des Volks, die Regierung befindet sich im Unsichtbaren. Das Unsichtbare wird mit einem anderen Wort Transzendenz genannt. Die Transzendenz geht über Zeit und Raum (von lat. *transcendere* – höher gehen, über gehen). Es gibt in allen normalen Menschen ein Bewusstsein der Transzendenz. Der Apostel Paulus redet davon in Röm. 1:20: *„Damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man des wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt....“* Was der Apostel hier beschreibt ist aber oft ein eine Erkenntnis, die keinen Einfluss auf das Leben ausübt. Luther konnte diese Erkenntnis als ein blosses „Wisssen“ beschreiben.

Der ganze Katechismus ist von der Transzendenz geprägt. Er setzt voraus, daß die Grundordnungen des Erdenlebens transzendent sind, eine für die heutige, abendländische Mentalität schwerverständliche Wirklichkeit. Der schwedische Philosoph Svante Nordin hat gesagt: *„Die Vorstellung von der Güte des Menschen ist die Grundschraube der modernen Wirklichkeitsauffassung.“*[956]Diese Grundschraube des Denkens ist der Gedanke, der die ganze Vorstellungswelt und die Mentalität der Epoche zusammenhält. Jede Vorstellung von dem Guten ist ein Relationsbegriff. Das Gute kann nur in Beziehung zum höchsten Gute erkannt werden. Wenn der Mensch das Gute in sich - ohne Beziehung zu Gott - wäre, würde er das höchste Gute. Lenin hat es so ausgedrückt: *„In der neuen Gesellschaft brauchen wir nicht Gott. Der Mensch ist Gott.“* Die Vorstellung von der Güte des Menschen schließt in sich die Überzeugung von seiner Klugheit und Allmacht ein. Deshalb wird auch von der heutigen

[956] Mündlich.

Epoche vorausgesetzt, daß der Mensch alle überlieferten Ordnungen prüfen und verändern könne, eben weil er klug, gut und allmächtig sei. Wer aber die Transzendenz der göttlichen Ordnungen wahrnimmt, bestreitet damit auch die Güte des Menschen, d. h. seine Klugheit und Allmacht. Wo der Katechismus in der heutigen, abendländischen Gesellschaft ernst genommen wird, ist er ein dem Zeitgeist tief anstößiges Buch. Für den vom Zeitgeist geprägten Menschen ist es entsetzlich zu hören, daß nicht *er selber,* sondern Jesus Christus der Herr ist, denn dann ist wahre Freiheit nicht die Freiheit des eigenen Willens, sondern die Freiheit vom Bösen, d. h. der Freiheit Jesus Christus gleich zu werden, die eine Freiheit zum Guten ist. Wo dieses Gelöstsein vom eigenen Ich in der Freiheit, gut zu sein, hervortritt, wird das Zeugnis des Gottesreiches spürbar und sichtbar.

Ein Handbuch des Glücks

Der kleine Katechismus ist allgemein eben nur als Katechismus bekannt und als Lehrbuch angesehen. Im ersten, bis heute bewahrten Druck ist die Überschrift indessen eine andere: „*Enchiridion piarum precationum, cum Calendario et passionali...”* (1529). Mit *Enchiridion* ist ein Handbüchlein gemeint. Der kleine Katechismus wurde demnach von Luther und seine Zeitgenossen zuerst als Handbuch der christlichen Seelsorge – *piarum precationum* – beabsichtigt. Luther schließt sich hier der großen christlichen Überlieferung von geistlichen Handbüchern an, deren berühmtestes Beispiel das Enchiridion Augustins – „*De fide, spe et charitate“*[957] - war.

Auch Luthers Betbüchlein (erste Auflage1522) bezeichnet sich als ein *Enchiridion,* d. h. als eine praktische Anleitung zum christlichen Leben. Luther wollte damit eine Alternative zu den mittelalterlichen Gebetsbüchern schaffen. Das Betbüchlein fängt – eben sowie der Katechismus – mit den zehn Geboten an, nicht nur als Grundstoff des ethischen Handelns, sondern vor allem als *”eine eynfältige Christliche form unnd spiegel die sünde zuerkennen unnd zu beten für halten.”*[958] Luther wollte, daß die Christen lernen, mit eigenen Worten über die Selbsterkenntnis, die sie durch die Gebote gewonnen hatten, zu beten. Die reformatorische Ethik muss aber auch mit dem Hinblick auf den Tugenden verstanden verden. Die Tugend ist eine Fähigkeit zum Guten (vgl. taugen, tun) und eine Kraft zum Guten (lat. *virtus* – Kraft). Die Tugenden sind alle in Gottes Wesen zusammengefasst, wie Melancthon sagt.[959] Im Betbüchlein beschreibt Luther wie die Erfüllung der Gebote durch die Tugenden möglich ist: Glaube, Hoffnung Liebe, Gehorsam, Demut, Gedult, Sanftmut, Keuschheit, Milde u.s.w.[960]

Alles ist im Vaterunser enthalten, wie Luther sagt: *”Und bin des gewiss / das ein Christlich Mensch überflüssig gebetet hat / wenn er das Vaterunser recht betet / wie oft er wil welchs stück er wil.”*[961] Mit dem mündlichen Vaterunser beim Morgengebet ist das christliche Gebetsleben zwar nicht vollendet, sondern das ganze Vaterunser oder auch nur ein Gebet darin, z. B. *”Dein Reich komme”* soll den Tag über wiederholt werden. Luther schreibt:

---

957 Von dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe.

958 Martin Luther: Betbüchlein,, Nürnberg 1527, A I .v

959 Heinrich Sasse: Sacra Scriptura, Hermannsburg 1981, s. 128 f.

960 Betbüchlein B IIIr – B IV r, vgl. Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5; 2 Chor. 6, 6; Gal. 5, 22; Eph. 4, 2-4; 1 Tom. 4, 12.

961 Ibid.

„Denn es ligt nicht an viel worten ein gut gepet / wie Christus sagt Mathei VI sonder an vil und oft seufftzen zu got / wilchs solt wol on unterlass sein."[962] Mit dem beständigen "seufftzen" hat Luther die beständige, wortlose Anrufung Gottes beschrieben, das ständige Dasein vor Gott. Die Auslegungen der drei ersten Hauptstücke können als Grundlage dieses Daseins vor Gott, der christlichen *Meditatio*, d. h. des anbetenden Nachdenkens vor Gottes Angesicht, verstanden werden.

Im Betbüchlein beschreibt Luther die Beziehung der Hauptstücke zu einander als eine *"sonderliche Ordnung Gottes"*[963]. Er schreibt: *„Denn drei ding sindt nott eynem menschen zu wissen / dz er selig werden moege. Das erst / dz er wisse was er thun und lassen soll. Zum andern / wenn er nun sihet / das er nicht thun noch lassen kan aus seynem krefften / das er wisse / wo ers nemen suchen und finden soll /damit er dasselb thon und lassen muge. Zum dritten / das er wisse / wie er es suchen und haben sol."*[964] Durch das erste Hauptstück – die Gebote - wird es dem Menschen deutlich, was Gott von ihm erwartet, und daß er diese Erwartung nicht erfüllen kann. Das zweite Hauptstück zeigt ihm, daß Gott bereit ist, ihm die Kraft zur Erfüllung der Gebote zu geben. Das dritte Hauptstück – das Gebet – leitet ihn zum Mittel, mit dem diese göttliche Kraft geholt und empfangen werden kann.

Welche Gültigkeit können Luthers Worte von der Beziehung der ersten drei Hauptstücke zueinander für das nachchristliche Abendland haben? Die Antwort ist im Betbüchlein in dem Wort *"selig"* (estn. „õnnelik") zu suchen. Das *Enchiridion* ist ein Handbuch der Seligkeit, d. h. eine Führung zum Glück des Menschen.. Das glückliche Leben – *vita beata* – ist das Hauptanliegen Augustins, und Glück ist am nächsten mit Wahrheit und Güte verbunden. Augustin sagt: *„...ein glückliches Leben .. ist das etwas anders als die Freude an wahren und sicheren Gütern?"*[965]Das wahre Glück muss aber von dem Unglück – dem Verlust des Glücks – unbedroht sein. Der Gedanke an das unbedrohte, beständige Glück ist dem Menschen des nachchristlichen Abendlands immer gegenwärtig, und das Bedrohtsein seines Glücks ist die Grundstruktur seiner Angst. In diesem Sinne ist Augustin einer der modernsten Männer, denn eben die Frage nach dem Glück ist das, was die Gemüter der heutigen Menschen am meisten bewegt.

Als Augustiner-Mönch und augustinischer Theologe sieht Luther den Mangel an Glück als eine Krankheit, deren Wesen dem Menschen unbekannt ist und deren Heilung ihm deshalb fern liegt. Er schreibt: *„Gleich als einem Kranken ist zum ersten Not / das ehr wisse / was seine Krankheit ist / und was er mag oder nit mag / thun odder lassen"*[966] Diese Einsicht in das Wesen seines Unglücks gibt also das erste Hauptstück, *die Gebote*. Er schreibt: *"Darnach ist not / das er wisse wo die ertznei*[967] *sey / die im helffe da zu / das er thun und lasen muge wz*[968] *eyn gesunder mensch (bedarf)...."*[969] Die Arznei gegen die Krankheit des Unglücks ist

---

962 Ibid.
963 Ibid.
964 Ibid.
965 De lib. arb. I, 29. *"...nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere."* CSEP XXVII, 298.
966 Martin Luther:Betbüchlein, 1527, A II v Vorrede.
967 Arznei, Heilmittel, Medizin.
968 D. h. was.
969 Ibid.

im Zweiten Hauptstück zu finden, d. h. in den Wohltaten des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Luther schreibt: *„Zum dritten / muss er sein begeren / das suchen und holen odder bringen lassen."*[970] Mit dem *Vaterunser* holt der Kranke aus der Hand Gottes die Arznei gegen die Krankheit des Unglücks. Luther sagt: *„Das sindt die dry ding in der gantzen schrift."*[971] Diese Worte sind von besonderer Bedeutung, eben weil sie die Lehre von der Bibel bei Luther beschreiben. Sie ist nach ihm eine Führung zur Gemeinschaft mit Gott, anders gesagt, zum wahren Glück, Diese Anleitung hat drei Hauptmomente: 1. Selbsterkenntnis oder Krankheitseinsicht. 2. Arzneierkenntnis oder Erkenntnis der Wohltaten der Heiligen Dreifaltigkeit. 3. Arzneieinnahme durch das Gebet – und, wie es ferner deutlich wird, die Sakramente. Hier ist, nach Luther, die Grundstruktur der Heiligen Schrift und des Katechismus zu finden. Also sollen sie gebraucht werden: als Handbücher des Glücks, als Anleitungen zur Heilung des menschlichen Lebens.

Luthers Vorrede zum Katechismus

In seiner Vorrede beschreibt Luther die trüben Erfahrungen bei den sächsischen Kirchenvisitationen im Jahr 1529. Nicht nur, daß die Erkenntnisse vom christlichen Glauben so gut wie erloschen waren, auch die ethische Haltung war auf einer niedrigen Stufe; Leute lebten *„wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue."*[972] Lehre und Leben hörten in Luthers Erfahrung am nächsten zusammen. Die Reformation hatte ferner, nach Luthers Auffassung, neue Problemstellungen mit sich gebracht. Die Aufhebung der äußeren Kirchendisziplin hat das geistliche und ethische Niveau der sächsischen Bevölkerung weiter erniedrigt.[973] Luther wollte mit seiner Arbeit am Katechismus diese Schwierigkeiten überwinden. Er unterstreicht, daß die katechetischen Texte einheitlich gefasst werden müssen, *„denn das junge und alber*[974] *Volk muss man mit einerlei gewissen*[975] *Text und Formeln lehren."*[976]

Luther kannte keine andere Gesellschaft als die mittelalterliche Universaltheokratie, das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Er konnte sich nicht vorstellen, daß man nicht-christliche oder religiös gleichgültige Einwohner dulden könnte. Wenn es solche gäbe, sollten sie *„schlecht dem Bapst und seine Offizialen*[977] *dazu dem Teufel selbst heimgeweiset sein"*[978], d. h. sie sollten aus Sachsen vertrieben werden. Zur Frage der geistlichen Freiheit ist Luther schwankend. Einerseits weiß er, daß niemand zum Glauben gezwungen werden kann, anderseits ist er bestrebt, die christliche Erkenntnissen an alle zu bringen, ob sie willig sind oder nicht.[979]

---

970 Ibid.
971 A. a. A III r.
972 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979, S. 502. Im Folgenden zit. als BEK.
973 Ibid.
974 D. h. einfältige.
975 D. h. bestimmten.
976 BEK S. 502.
977 D. h. Rechtsbeamte.
978 BEK S. 503.
979 BEK .S. 504.

Er vergleicht die Frage mit der Einbürgerung in der mittelalterlichen Stadt: *„Denn wer in einer Stadt wohnen will, der soll das Stadtrecht wissen und halten, das er genießen will, Gott gebe, er sei im Herzen für sich ein Schalk oder Bube.“*[980] Der Katechismus entspricht in Luthers Gedanken dem Stadtrecht, das alle Einwohner umfasst und von allen Gehorsam fordert, ganz gleich was sie im Herzen denken und wollen. Luthers Denkart lässt sich nur mit Schwierigkeit in einem Zeitabschnitt, der sehr fern von der mittelalterlichen Universaltheokratie liegt, verstehen. Es kommt inzwischen ein anderer und wichtigerer Aspekt dazu, und zwar die Frage von Wahrheit und Freiheit. Für Luther war die Wahrheit weit der Freiheit übergeordnet, weil er mit seinen Zeitgenossen überzeugt war, daß die Wahrheit erkannt werden kann. In einer anderen Zeit dagegen, wo die Wahrheit ungewiss geworden ist, erhält die Freiheit einen größeren Raum; sie kann sogar in dem Sinne totalitär werden, daß sie jede Vorstellung von einer bestimmten, lebensentscheidenden Wahrheit zu unterdrücken versucht.

Besonders deutlich wird die Frage von Wahrheit und Freiheit, wenn es zum Altarsakrament kommt. Der Wegfall der mittelalterlichen Kirchendisziplin hatte zu einer deutlichen Verminderung der Kommunionen geführt. Luther wollte freilich niemand zum Sakrament zwingen, er forderte aber die Prediger auf, so ermahnend zu sein *„daß sie sich selbes ohn unser Gesetz dringen und gleich uns Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen...“*[981]

Luthers Spiritualität ist im tiefsten Sinn sakramental. Die Haltung zum Altarsakrament entscheidet für ihn, ob ein Mensch Christ ist oder nicht: *„Der aber das Sakrament nicht groß acht, das ist ein Zeichen, daß er keine Sünde, kein Schuld, keinen Teufel, keine Welt, keinen Tod, kein Fahr, keine Helle hat ... und ist zweifältig des Teufels – in Satanae regno gravissime captivus (in des Teufels Reichs am Schwersten gefangen).“*[982] Wer in dieser Lage ist, soll nach Luther nicht zum Sakrament gezwungen werden, er muss selbst seine Notlage entdecken.

Sünde, Schuld, Teufel, Hölle, Gefahr und Tod – das sind Luthers Lebenserfahrungen, und nur aus dieser Lebensschau ist seine Sakramentsfrömmigkeit zu verstehen. Wo die Dramatik des Lebens weniger wahrgenommen wird – z. B. im Rationalismus – verbleicht den Hintergrund der sakramentalen Spiritualität, und ihre Wirklichkeit wird nicht mehr entscheidend.

Luthers Vorrede ist eine Anweisung für Pfarrer und Prediger, wie sie den Katechismus benutzen sollen. Er unterstreicht, daß der Schwerpunkt eben da liegen soll, wo die Probleme der Zuhörer sind; für Kaufleute und Handwerker soll z. B. das siebente Gebot betont werden.[983]

Luther war sich der überwältigenden Schwierigkeit des Katechismusunterrichts wohl bewusst. Er erwartete nicht viel Erfolg und Widerhall, eher Widerspruch. Seine Vorrede endet

---

980 Ibid.
981 BEK S. 506.
982 Ibid.
983 BEK S. 504.

mit den Worten: *„Darumb hat's nu viel Mühe und Erbeit, Fahr und Anfechtung, dazu wenig Lohn und Dank in der Welt; Christus aber wird selbs unser Lohn sein so wir treulich erbeiten. Das helfe uns der Vater aller Gnaden, dem sei Lob und Dank in Ewigkeit, durch Christum unsern Herrn. Amen."*[984]

Die fünf Hauptstücke

Das erste Hauptstück – die Zehn Gebote Gottes

Nach der Auffassung der jungen Kirche, z. B. Tertullian (160-225), waren die Zehn Gebote bei allen Menschen *"nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht in steinernen Tafeln, sondern in leibliche Tafeln des Herzens"* geschrieben.[985] Die Gebote sind daher als „das natürliche Gesetz" aufgefasst worden. Ebenso haben auch spätere Theologen wie Thomas ab Aquino(1225-1274) und Bonaventura (1217-1274) gedacht. Zur Zeit Augustins (354-430) konnten die Zehn Gebote zum festen Bestand des Katechumenenunterrichts gerechnet werden, um dem Antinomismus der Manichäer entgegenzuwirken. Diese hatten die Gebote als ein Werk des bösen Prinzips aufgefasst[986], ebenso wie es bei der modernen, amoralischen Lebensauffassung die Vorstellung ist. Im Mittelalter wurden die Gebote mit der Beichtpraxis verknüpft. Nur wer gebeichtet hatte, wurden zum Heiligen Abendmahl zugelassen, und die Gebote wurden als Selbstprüfung vor der Beichte gebraucht. Eben so hat sich Luther die Rolle der Gebote im Christenleben vorgestellt, als ein Mittel zur Selbsterkenntnis und zu geistlicher Krankheitseinsicht. In dieser Hinsicht, wie auch sonst, war er vom abendländischen Mittelalter tief geprägt.

Die Zehn Gebote werden in der christlichen Überlieferung verschiedenartig gezählt. So wurde im mittelalterlichen Abendland dem ersten Gebot auch das Bildverbot zugefügt: *„Du sollst dir kein Bildnis, noch irgendein Gleichnis machen..."* (Ex. 20, 4). In den reformierten Kirchen wird dies Gebot als das zweite aufgefasst, während es in den, evangelisch-lutherischen Kirchen augsburgischer Konfession als durch die Menschwerdung Gottes in Christus eingeschränkt aufgefasst wird, *„welcher ist das Ebenbild Gottes"* (Kol. 1, 15). Da Christus als Gottes Ebenbild in der Welt sichtbar eingetreten ist, wurde es erlaubt, den Sohn Gottes –aber nicht den Vater – abzubilden. Die Kirchen des augsburgischen Bekenntnisses sind in dieser Hinsicht der mittelalterlichen Überlieferung gefolgt, während die Reformierten die Einschränkung des Bildverbots nicht anerkannt haben.

Beim ersten Gebot heißt es: *„Du soll nicht andere Götter haben."* Luther erklärt: *„Wir sollen Gott über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen."*[987] Was bedeutet in diesem Zusammenhang *fürchten*? Als Estland von den Russen besetzt wurde, fürchteten sich manche mit Recht. Sie hatten Angst, weil sie damit rechneten, daß sie getötet, eingekerkert oder deportiert werden könnten. Gott zu fürchten ist aber etwas anderes. Es ist nicht wie die Angst vor dem Unterdrücker, Gottesfurcht gehört eher mit Ehrfurcht zusammen. Das estnische Wort

984 BEK s. 507.
985 2 Kor. 3, 3. DCC, S. 318-319.
986 DCC a. A. S. 319.
987 BEK S. 507.

”aukartus” möchte diesen Gesichtspunkt wiedergeben. Es gehört mit *”aukraad”* (Rang) zusammen. Ehrfurcht bedeutet, Gott seine gebührende Ehre zu geben, seinen Rang als dem Höchsten zu erkennen und sich danach zu verhalten, d. h. lobsingend. Der Gottesfürchtige ist ein lobsingender Mensch, und Gottes Lob ist der Sinn des Lebens.

Rudolf Otto (1869-1937) hat Gott als ein *mysterium tremendum et fascinosum* beschrieben, als ein Rätsel und ein Geheimnis, vor dem der Mensch zugleich zitternd und fasziniert steht.[988] Das *tremendum* vor Gott hört unauflöslich mit seinem Wesen zusammen, und wo kein *tremendum* zu spüren ist, ist auch keine wahre Begegnung mit Gott, sondern nur mit einem von den Menschen gemachten Gottesbild.

Gott zu lieben bedeutet in diesem Zusammenhang, nach dem zu streben, was Gottes Wille ist. Liebe ist nämlich daßelbe wie die Geliebten zu wollen und zu tun. Augustin lehrte, daß die Liebe in den Geliebten verwandelt[989] Liebe ist immer mit Vertrauen verbunden, und Gott zu vertrauen, heißt für Luther bei Gottes Verheißungen zu bleiben. Im Grossen Katechismus sagt Luther: *„Ein Gott zu haben heisset alles das, dazu man sich versehen will, alles Gute und Zuflucht haben in allen Nöten... Worauf nun (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott”*[990]. Die Sünde, die hier als Abgötterei entlarvt wird, bedeutet, daß man nicht Gott, sondern jemandem anderen Ehre, Liebe und Vertrauen gibt.

Das zweite Gebot sagt: *„Du soll den Namen deines Gottes nicht unnützlich führen.”* Luther erklärt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben”* – d. h. Ehrfurcht zeigen und mit seinem Willen eins sein – *”daß wir bei seinem Namen nicht fluchen, schweren, zaubern, liegen oder triegen, sondern dasselbige in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.”*[991] Hier wird die Beziehung zu Gott deutlich als Lobgesang beschrieben. Im Grossen Katechismus stellt Luther den Zusammenhang mit dem ersten Gebot dar: *„Gleichwie das erste Gebot das Herz unterweiset und den Glauben gelehret hat, also führet uns dies Gebot heraus und richtet den Mund und die Zunge gegen Gott.”*[992] Der Weg der Gebote geht also von innen nach außen. Mit ”Herz” hat Luther das Innerste der Persönlichkeit gemeint, der ”Punkt”, wo der Mensch eine bewusste Beziehung zu Gott hat, eben das, was bei den deutschen Mystikern, z. B. Tauler (1300-1361), mit *Seelengrund* gemeint ist[993]. Das erste Gebot ist an das Herz gerichtet, das zweite an den Körper.

Was meint aber Luther mit „zaubern”? Dies Wort beschreibt die vorchristliche Volksfrömmigkeit, die noch zu Luthers Zeit lebendig war. Sie wird im Betbüchlein folgenderweise beschrieben: *„...wunschrütten, schatzbeschwerung, cristallen sehen, mantelfaren, milchstelen”* – vieles wird in dem modernen New Age wieder erlebt.

Das zweite Gebot zu halten bedeutet dagegen, wie Luther im Grossen Katechismus sagt: *„...Gottes Namen zu ehren und stetig im Mund zu haben in allem, was ihn begegnen und*

---

988 Rudolf Otto. Das Heilige, Breslau 1922.
989 Étienne Gilson: Introduction á l’étude de Saint Augustin, Paris 1929, S. 8.
990 BEK S. 560.
991 BEK S. 508.
992 BEK S. 572.
993 Birgit Stolt: Martin Luthers Theologie des Herzens, Tübingen 2000, S. 59.

unter Augen stoßen mag; denn das ist das rechte Gebrauch des Namens, daß man sich alles Trosts zu ihm versehe und ihn darümb anrufe....”[994].

Das dritte Gebot heißt: *„Du soll den Feiertag heiligen”*. Luther schreibt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbige heilig halten, gerne hören und lernen.”*[995] Den Feiertag zu heiligen ist daher ein Ausdruck der Gottesfurcht und der Gottesliebe. Dadurch wird Gott die ihm gebührende Ehre gegeben, und Gott wird wahrlich geehrt, wenn wir sein Wort gerne hören und lernen, so wie das Zuhören immer ein Zeichen der Hochachtung ist. Aber was meint er denn mit dem Feiertag als Ruhetag? Im Grossen Katechismus behauptet Luther daß die Ruhe dieses Tages nicht aus Moses herzugeleiten ist, sondern aus dem Naturgesetz. Das Naturgesetz fordert regelmäßige Ruhe und Muße, auch für den Gebrauch von Gottes Wort. Aus dem Naturgesetz kann aber nicht ein bestimmter Wochentag als Ruhetag erkannt werden[996].

Ruhe ist aber für Luther mehr als Muße, sie ist *Gelassenheit*, Ruhe bei Gottes Güte und Verheißungen. Wer sein ganzes Leben mit Vertrauen in Gottes Hände gelegt hat, der hat den rechten Feiertag geheiligt, denn Ruhe und Glaube gehören zusammen. Sünder gegen das dritte Gebot ist – nach dem Betbüchlein – *„Wer nicht gelassen steht inn allen seinen wercken unnd leyden / das Gott mit yhm mache was er wil.”*[997] Gelassen bedeutet bei Luther *„Gott überlassen”*; mit *„wercken unnd leyden”* ist Aktivität und Passivität gemeint, eine Gedankenstruktur von Aristoteles, die in der mittelalterlichen Mystik ebenso wie bei Luther bedeutungsvoll war.

Das vierte Gebot lautet: *„Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.”* Luther erklärt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsern Eltern und Herrn nicht verachten, noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihn dienen, gehorchen, lieb und wert haben.”*[998] Das estnische „kalliks” entspricht etwa was Luther mit „wert halten” gemeint hat, der lateinische Text hat aber einen lebhafteren Ausdruck, *magni faciamus* – groß machen, d. h. erheben, sowie der Fürst seinen Diener in adeligen Stand erheben konnte.

Martin Luther und seine Zeitgenossen haben die menschliche Gesellschaft als eine göttliche Ordnung empfunden. Dies geht deutlich aus dem lateinischen Text des Großen Katechismus hervor. Hier wird von der weltlichen Obrigkeit, d. h. von den staatlichen und lokalen Behörden gesagt, daß *„sie alle in den Vaterstand gehöret – et ipsa in parentum ordinem pertinet“*[999]. Elternschaft als eine von Gott eingesetzte Ordnung – *ordo* – erweitert sich, nach Luther, in Schule, Wirtschaft, Stadt und Staat. Überall wo ein Mensch für die Leitung eines anderen Verantwortung trägt, ist etwas von der göttlichen Ordnung der Elternschaft vorhanden. Eben deshalb soll man den Regierenden *„gehorchen, lieb und wert halten”*, d. h. als wertvoll ansehen, weil sich in ihrer Aufgabe eine göttliche Ordnung abspiegelt. Daraus folgt, daß ein Lehrer, ein Werkmeister, ein Hauptmann oder ein Präsident

---

994 BEK S. 577.
995 BEK S. 508.
996 BEK S. 581.
997 Betbüchlein A (VII)r.
998 BEK S. 508.
999 BEK S. 599.

seiner Berufung erst dann treu ist, wenn er sie mit väterlicher Umsicht, Verantwortung und Geduld ausübt. Luther sagt: *„Denn aus der Eltern Oberkeit fleusset und breitet sich aus alle andere"*[1000] – d. h. Obrigkeiten. Das vierte Gebot ist deshalb auch der Grund der evangelischen Arbeitsethik. Die Vorgesetzten „*lieb und wert zu halten"* heißt letztlich auch, die göttliche Ordnung zu lieben. Wer und wie sie sein mögen, ihr Auftrag behält einen Abglanz der göttlichen Ordnung. Luther sagt: *„Derhalben sollt du dich von Herzen froh sein und Gott danken, daß er dich dazu erwählet und wirdig gemacht hast, ihm solch kostlich, angenehme Werk zu tuen."*[1001] Man muss hier jedoch mit Vorsicht vorgehen, um ein Verständnis für Luthers Auffassung zu erreichen. Luthers Verständnishorizont war das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, die Universaltheokratie, wo Gott selber der höchste, von allen anerkannten Instanz war. In eben diesem Zusammenhang hat er seinen Katechismus verfasst und eben für die Einwohner dieses Reiches bestimmt. Er hatte keine Vorstellung von der Möglichkeit eines säkularen oder totalitären Staates. Was er von den Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens sagt, lässt sich deswegen nicht ohne weiteres auf die gegenwärtigen Varianten der Gesellschaft überführen. Wo aber und inwiefern eine Gesellschaft bewusst oder unbewusst im Einklang mit den göttlichen Grundordnungen des Lebens steht, da lassen sich auch Luthers Einsichten anwenden.

Das fünfte Gebot beschreibt nicht nur die Beziehung zwischen Kindern und Eltern. Es beleuchtet auch die Aufgabe der Behörde. Ihre Legitimität beruht nach reformatorischer Auffassung auf ihrem Gehorsam den Geboten Gottes gegenüber. Behörde, die nicht die Familie, das Leben der Bürger, ihr Eigentum und ihre Ehre schützt, ist illegitim. Daher waren das Papsttum und die türkische Obrigkeit für Luther illegitime Behörden, denn illegitime Behörden fördern nicht, sondern zerstören die göttlichen Ordnungen. Luther hat auch nicht Gehorsam dem Papst und dem Sultan gegenüber gepredigt, sondern Widerstand.[1002]

Wie die anderen Erklärungen der Gebote, so enthält auch diese ein Gebot und ein Verbot: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm Nähisten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und fodern in allen Leibesnöten."* Aus dem lateinischen Text geht hervor, daß Luther mit „Leib" das Leben – *vita* -beabsichtigt hat. Das Leben des Nächsten sollen wir – nach diesem Text – weder unbehaglich noch beschwerlich machen. Luther hat das Gebot erweitert. Es geht nicht nur um Mord, sondern um das ganze Leben des Nächsten. Warum? Luther antwortet im Grossen Katechismus: *„Weil nun jederman von Natur und in gemeinem Gebrauch ist, daß keiner vom andern leiden will, so will Gott die Wurzel und den Ursprung wegräumen, durch welche das Herz wider den Nächsten erbittert wird..."*[1003]

Das sechste Gebot heißt: *„Du sollt nicht ehebrechen."* Luther erklärt: „*Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken und ein iglicher*[1004] *sein Gemahl liebet und ehret."*[1005] Hier sollten wir eine kurze Weile bei der

---

1000 BEK S. 596.
1001 BEK S. 590.
1002 Jørgen Glenthøj: Efterfølgelsens Theologi, Hygum 1982, S. 88-110.
1003 BEK S. 607.
1004 D. h. jeglicher.
1005 BEK S. 509.

Gottesfurcht bleiben, denn die Furcht Gottes ist eine Voraussetzung für das Verständnis des Gebots. Luther sagt im Großen Katechismus: *„Denn es ist ein viel höher Ding ehren denn lieben, als das nicht alleine die Liebe begreift*[1006] *sondern auch eine Zucht, Demut und Scheue als gegen einer Majestät allda verborgen, auch nicht alleine fordert, da man sie freundlich und mit Ehrbietung anspreche, sondern allermeist, daß man sich beides von Herzen und mit dem Leib also stelle, daß man viel von ihn halte und nach Gott für die Obersten ansehe...“*[1007] Da die Ehe eine göttliche Ordnung ist, ist auch Gott in der Ehe, zumal in dem Gemahl und in der Gemahlin auf eine verborgene Weise gegenwärtig. Eben deshalb soll der Gemahl seine Gemahlin „ehren“, d. h. die Furcht erweisen, die Gott zukommt.

Wir haben schon von dem Lob Gottes als Sinn des Lebens gesprochen. Dieses Lob geht aus einem Bewusstsein von Gottes Größe hervor. Gott ist der Gewaltige, vor welchem die Schwellen des Tempels beben (Is. 6, 1-4). Zu der Gottesfurcht gehören deshalb auch *„Demut und Scheue als gegen einer Majestät“*. General Oster, einer der Offiziere der hinter dem Attentat gegen Hitler 20. Juli 1944 stand, sagte: *„Wir fürchten nichts, nur Gottes Zorn.“* Daß nichts im Leben, außer einer zerstörten Beziehung zu Gott, dem Christen gefährlich ist, gehört auch zur Gottesfurcht.

Die Ehe ist nach Luther die höchste der Ordnungen Gottes: *„Darumb habe ich immerdar gelehret man diesen Stand*[1008] *nach Gottes wort ansehe ... daß er nicht allein andern Ständen gleich gesetzt ist, sondern vor und über sie alle gehet, es seien Kaiser, Fürsten, Bischöfe und wer sie wollen.“*[1009] Die Ehe ist die Grundordnung des menschlichen Lebens, *the basic design.*

Das Zölibat ist nach Luther eine besondere Berufung, die nur durch eine *„hohe, übernatürliche Gabe“* ermöglicht ist.

Sinn und Ziel der Ehe ist das Lob Gottes, eben weil das Lob Gottes überhaupt der Sinn des Lebens ist. Die Ehegatten sollen *„sich zusammen halten, fruchtbar sein, Kinder zeugen, nähren und aufziehen zu Gottes Ehren.“*[1010] Die letzten Worte sind kein leerer Zusatz, sie enthalten vielmehr den tiefsten Sinn der Ehe. In diesen Worten liegt ein ganzes Erziehungsprogramm. Die Kindererziehung erreicht ihr Ziel, wenn die Kinder zu Gottes Ehre werden, d. h. wenn sie selber Gott loben und ihr Leben das Lob Gottes von anderen hervorruft.

Wie sollen wir heute die Worte *„sein Gemahl lieben und ehren“* verstehen? Wir müssen uns dessen bewusst sein, daß wir in der Zeit *nach* der Romantik leben, Luther aber *davor.* Die Romantik brachte eine Entdeckung des Gefühlslebens mit sich. Liebe wurde zu warmen, sogar heißen Gefühlen. Für die Zeit *vor* der Romantik war die Liebe eher praktisch. Der Liebende wollte dasselbe wie die Geliebte und strebte danach, das Beste für sie zu tun.

1006 D. h. in sich einschließt.
1007 BEK S. 587.
1008 Lat. hunc ordinem.
1009 BEK S. 613.
1010 BEK S. 612.

Das siebente Gebot lautet: *„Du sollt nicht stehlen.“* Luther erklärt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsers Nächsten Geld oder Gut nicht nehmen noch mit falscher War oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und beschützen.“* Luthers Voraussetzung ist indessen, daß es überhaupt keinen Privatbesitz im strengsten Sinn gibt. Alles ist von Gott zur Verwaltung an die Menschen verteilt, und Diebstahl greift also Gottes Verteilung der zeitlichen Güter an. Jedes Eingreifen in Gottes Verteilung ist demnach eine Gotteslästerung. Nicht nur Diebstahl gehört zu solcher Gotteslästerung, sondern auch administrative Ausplünderung. Luther hat die päpstlichen Steuerbeamten seiner Zeit als die größten Diebe angesehen, obschon sie formal gesehen legal wirkten. Er schreibt: *„Ja, wo bliebe das Häupt und oberster Schutzherr aller Diebe, der heilige Stuhl zu Rom, mit alle seiner Zugehöre, welcher aller Welt Güter zu sich bracht....“*[1011]

Da die zeitlichen Güter von Gott verteilt sind, ist es die Verantwortung jedes Christen, daß sie eben da bleiben, wo Gott sie angelegt hat. Da sollen sie auch entwickelt werden, *„ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten.“*

Beim achten Gebot heißt es: *„Du solt nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.“* Luther sagt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm nächsten nicht fälschlich beliegen, verraten, afterrreden*[1012] *oder bösen Leumund machen, sondern sollen ihn entschüldigen, und Guts von ihm reden und alles zum Besten kehren.“*[1013] Luther versteht dies Gebot im Zusammenhang mit dem siebenten, als ein Verbot gegen falschen Eid. Im Grossen Katechismus führt er diesen Gesichtspunkt an: *„Darauf ist nun erstelich dies Gebot gestellet, daß ein iglicher seinem Nächsten helfe zu seinem Recht und nicht hindern noch beugen lasse, sondern fordere und straks druben halte...“*[1014] Dem Nächsten zu seinem Recht zu helfen ist ein Ausdruck der Liebe, wie sie mit Recht von dem Nächsten erwartet wird.

Wie ist aber das Rechtswesen des Staats anzusehen? Im Urteil über einen Dieb soll der Staat nicht entschuldigen, er redet nichts Gutes von ihm und kehrt nicht alles zum Besten. Auch wird nicht von dem Lehrer erwartet, daß er bei den Zeugnissen die Schüler entschuldigt, sondern sachlich korrekt schätzt. In diesen Fällen muss *„das Böse nicht unbestraft werden“*[1015]. Der Lehrer und der Richter haben ein Amt, d. h. einen Auftrag von Gott, das Böse zu verurteilen und das Gute zu belohnen: *„Also auch, wiewohl es iglicher für seine Person niemand richten noch verdammen soll, doch wo die es nicht tuen, denen es befohlen ist, sündigen sie ... denn hier fordert der Not, von dem Ûbel zu reden, klagen, fürbringen und zeugen.“*[1016] Dasselbe gilt Vater und Mutter, auch sie müssen die Bosheit ihrer Kinder bestrafen und das Gute belohnen. Wenn die Kinder lügen und stehlen, wäre es Sünde, wenn die Eltern nicht eingreifen, denn sie haben den Auftrag der Erziehung von Gott.

Das neunte Gebot lautet so: *„Du solt nicht begehren deines Nächsten Haus.“* Luther legt das Gebot mit diesen Worten aus: *„Wir sollen Got fürchten und lieben, daß wir unserm*

1011 BEK S. 618.
1012 D. h. verleumden.
1013 BEK S. 509.
1014 BEK S. 625.
1015 BEK S. 629.
1016 BEK S. 629.

Nächsten nicht mit List nach seinem Erbe oder Hause stehen und mit einem Schein des Rechts an uns bringen, sondern ihm dasselbige zu behalten forderlich und dienstlich sein.“[1017] Die Voraussetzung ist hier, wie auch beim siebenten Gebot, daß Gott die zeitlichen Güter nach seiner Weisheit verteilt hat, und Luthers Blick richtet sich hier nach dem verborgenen Trieb und Trachten, diese göttliche Verteilung zu verändern, auch wo es mit dem Schein der Legalität geschehen könnte.

Dasselbe gilt dem zehnten Gebot: *„Du solt nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder was sein ist.“* Luther erklärt: *„Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserm nächsten nicht sein Weib, Gesind oder Viehe abspannen*[1018]*, abdringen oder abwendig machen, sondern dieselbigen anhalten, daß sie bleiben und tun, was sie schuldig sind.“*[1019] Das Gebot weist nicht auf die sündige Tat hin, sondern auf den Willen. Luther sagt im Grossen Katechismus: *„Darumb ist dies letzte Gebot nicht für die böse Buben der Welt, sondern für die Frommsten gestellet, die da wollen gelobt sein, redliche und aufrichtige Leute heissen....“*[1020] Nicht nur das Materielle ist von Gott als ein Auftrag unter den Menschen verteilt, sondern auch Familie, Freunde und Mitarbeiter. Es ist alles ein göttlicher Auftrag für die Verwaltung der Schöpfung. In diesem Auftrag wird der Mensch geprüft und verwandelt, er entwickelt seine Voraussetzungen, er leidet und wächst, bis sein ganzes Dasein zu Gottes Lob wird.

Die Lebensgestaltung in den menschlichen Beziehungen ist für die Gottesbeziehung entscheidend. Daher endet das erste Hauptstück mit den Worten: *„Ich, der Herr dein Gott, bin ein eifriger Gott, der über die so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Gelied. Aber denen so mich lieben und meine Gebot halten, tu ich wohl in tausend Gelied.“* Luther sagt dazu: *„Gott dräuet*[1021]*zu strafen alle die diese Gebot übertreten, darumb sollen wir uns fürchten für seinen Zorn und nicht wider solche Gebot tun. Er verspricht aber Gnade und alles Guts allen die solche Gebot halten; darumb sollen wir ihn auch lieben und gerne tun nach seinen Geboten.“*[1022]

Wir haben schon früher vom Wort Gottes als Heilsmittel geredet. Das Wort Gottes ist nach reformatorischer Sicht nach zwei Aspekten anzusehen. Es ist Gebot und Verheißung. Das Gebot stellt die Grundordnungen des Lebens – *the basic design* - dar und entschleiert die Unordnung, d. h. die Sünde. Die Verheißung ist eine Arznei oder Medizin gegen die Krankheit der Unordnung.

Luther beschreibt im Betbüchlein diese Krankheit als Eigenliebe. Mit Eigenliebe ist hier eben das Trachten und der Trieb des Herzens nach eigenem Vorteil zu verstehen. Dieser Trieb hört mit dem Misstrauen der Liebe Gottes gegenüber zusammen. Weil der Mensch nicht der Liebe Gottes vertraut, muss er sich selbst sein Leben sichern. Das Misstrauen gegen Gottes Liebe ist demnach der Wurzel der Eigenliebe und aller anderen Sünden. Luther sagt im

---

1017 BEKS. S. 509.
1018 D. h. weglocken.
1019 BEK S. 509 f.
1020 BEK S. 635.
1021 D. h. droht.
1022 BEK S. 510.

Betbüchlein: *„In allen disen wercken sihet man nicht anders / denn eygen liebe die das yhr sucht / nympt Got was sein ist / und den menschen was der selben ist / und gibt nicht / weder Gott noch menschen / etwas von dem das sie hat ist und mag / Das woll Augustinus sagt hat Der Anfang aller sünde / ist die eygene seyn selbs liebe.'"*[1023]Nach Augustins Auffassung ist die Sünde eigentlich die ungeordnete Liebe, und mit Liebe ist dann der Grundtrieb des Menschen verstanden. Das Wesen der Unordnung ist, daß der Mensch die Geschöpfe, die unter Gott stehen, mehr als Gott achtet. Luther sagt: *„Auß disem allen folget / dz die gepot nicht anders denn liebe gepieten / und liebe verbieten / Und die gepot nichts erfüllet denn liebe / auch nicht übertrifft denn liebe. Darumb spricht S. Paul. das die liebe sei Erfüllung aller gepot / gleichwie die böse liebe ist übertrettung aller gepot."*[1024] Mit „böser Liebe" meint Luther eben das, was Augustin mit „ungeordneter Liebe" beabsichtigt hat. Die Liebe ist also hier der Grundtrieb des Lebens. Wir trachten nach dem, das wir wertvoll oder gut achten. Das absolut Gute ist das Ziel des Lebens. Wenn nun das relativ Gute, z. B. Geld, als das absolut Gute aufgefasst wird, geriet die Liebe in Unordnung. Sie wird – mit Luthers Worten - eine „böse Liebe". Die Sünde ist die ungeordnete oder „böse" Liebe. Am gewöhnlichsten ist, daß das eigene Ich als das höchste Gut aufgefasst wird. Deshalb sagt Luther mit Augustin, daß die Sünde nichts anders als Eigenliebe ist.

Zweites Hauptstück

Bisher haben wir das Wort Gottes als Gebot und Gesetz begegnet. Das Hebräische Wort für das Gesetz ist „Torah" das eigentlich nicht Gesetz in unserem Sinne, d. h. ein Regelsystem, beabsichtigt, sondern eher eine Anleitung und ein Unterricht. Im Zweiten Hauptstück werden wir nun das Wort Gottes als Verheißung und Trost kennen lernen. Diese Verheißung und dieser Trost tritt uns im Glaubensbekenntnis entgegen. Es beginnt mit den Worten: *„Ich glaube an Gott, den Vater allmächtigen, SCHÖPFER Himmels und der Erden."*[1025] Das lateinische Wort *credo* bedeutet sich überlassen, anvertrauen, vertrauen, Zuversicht haben. Im heutigen Deutsch kann „glauben" eine Vermutung beschreiben, z. B. *"Ich glaube daß es Morgen regnen wird."* Das Mittelhochdeutsche Wort „gelouben" bezeichnet eher ein Vertrauen, wie es noch im Wort „glaubwürdig" erhalten ist. Das estnische „mina usun" hat eben diese Grundbedeutung des lateinischen „credo" behalten, wie es in „usaldama" (vertrauen) und „usk"(Zuversicht, Glaube) deutlich wird.

Das Glaubensbekenntnis ist ein Lobgesang zur Heiligen Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Heiligem Geist. In diesem Lobgesang tritt die *regula fidei* hervor. Sie ist die trinitarische Grundstruktur der göttlichen Offenbarung, die auch die Grundstruktur des christlichen Glaubens bildet. Der Glaubensregel tritt in manchen Gestalten hervor, in dem Laudamus, dem Te Deum, im geistlichen Lied und in der Predigt, mal verborgen, mal offenbar und immer vorausgestzt. Der Glaubensregel ist deshalb der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift, wie auch die Hauptlinie der Theologiegeschichte.[1026]

1023 Betbüchlein S. B II v f.

1024 A. a. B III r.

1025 BEK S. 510.

1026 Bengt Hägglund: Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen, Studia Theologica XII, 1, Lund 1958.

Gott wird als „Schöpfer Himmels und der Erden“ Vertrauen gegeben. Was ist aber mit „Himmel und Erden“ gemeint? Das Nicänische Glaubensbekenntnis ist ausführlicher: *„ ...Schöpfer des Himmels und der Erden, alles das sichtbar und unsichtbar ist.“* Das Sichtbare ist das mit den Sinnen wahrnehmbare, das „Weltall“. Dieses „Weltall“ ist aber nur die halbe Schöpfung, es kommt auch „der Himmel“, das „unsichtbare“ dazu, d. h. die geistliche Welt der Engel. Diese unsichtbare Welt ist nicht mit den äußeren Sinnen wahrzunehmen, sondern mit *„dem Auge des Herzens“* (Eph. 1:18), mit dem *apex mentis* – wie Augustin sagt – d. h. dem Höchsten Punkt der Seele.

Luther erklärt den Anfang des Glaubensbekenntnisses mit den folgenden Worten: *„Ich gläube, daß Gott mich geschaffen hat sampt alle Kreaturen, mit Leib und Seel , Augen, Ohren und alle Gelieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält....“*[1027] Mit den Worten „Ich glaube“ hat Luther „Ich vertraue“ gesagt.

Im Betbüchlein hat Luther über den Glauben aus einem anderen Gesichtspunkt nachgedacht: *„Hie ist zu mercken / das zweyerley weysse geglaubt wirt. Zum ersten von Gott / das ist / wenn ich glawbe / dz er wahr sey / was man von Got sagt / Gleich als wenn ich glawbe / dz war sei / was man von Türken / teuffel / helle sagt. Dieser Glaube ist mehr ein Wissenschaft oder meynunge dann eyn glaube. Zum andern wirt an got geglaubt das ist / wenn ich nicht allein glaube / das wahr sey / was von Gott gesagt wirt / sondern auch setze mein trawen in ihn / begibe und erwege mich mit ihm zu handeln / und glaube onn alle Zweifel / er werd mir also sein unnd thun wie man von jm sagt.“*[1028] „Wissenschaft“ enstpricht dem, was man in der mittelalterlichen Theologie unter *assenus* verstand, d. h. ein Fürwahrhalten, eine vernunftsmäßige Bejahung einer Tatsache. „Glaube“ bei Luther ist eher Zusammenstellung von *assenus* und dem mittelalterlichen *fiducia* – Zuversicht. Hier sollte man auch das Wort „mir“ besonders bemerken. Auf diesen Wort hängt der Glaube. Alle völlig normalen Menschen der ganzen Geschichte haben gewusst, daß es einen Gott gibt, obschon sie ihm andere Namen als Vater gegeben haben, wie z. B. „die höchste Vernunft“ von der man in der französischen Revolution sprach, oder „die Geschichte“ wie sie von Marx gedacht wurde. Daß aber Gott ein Gott *für mich* ist, *mein* himmlischer Vater, das wird nur von Christen erkannt. Luther sagt: *„Solcher glaube / der es wagt auff Gott / wie von yhm gesagt wirdt / es sey im leben oder sterben / der macht allein einen Christen menschen / und erlanget von gott alles was er wil...“*[1029] Es ist verschieden, Gott zu glauben oder *an* Gott zu glauben. Es ist ein Unterschied zwischen Vertrauen und Wissen.

Wenn Luther von Gott redet, denkt er augustinisch. Er hat keine Vorstellung und kein Bild von Gott, sondern fängt mit den guten Werken Gottes an. Unter diesen Werken beginnt er mit – dem Menschen, dem „mir“. Glaube ist für Luther mehr als eine Überzeugung oder Vorstellung, es ist eine existentielle Wirklichkeit, eine lebensentscheidende Beziehung. Der ganze Glaube ist für Luther in den zwei kleinen Worten „für mich“ eingeschlossen. Daher beginnt er nicht mit Himmel und Erden, nicht mit der Engelwelt und dem Weltall, sondern mit dem „mir“. Durch die guten Werke Gottes dem „mir“ gegenüber wird Gott – ohne Bild oder Vorstellung – erkannt.

1027 BEK S. 510.
1028 Betbüchlein S. B V v f.
1029 A. a. B (VI) r.

In der Dogmatik wird gemeinhin zwischen Theologie und Ökonomie unterschieden. Mit Theologie wird die Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit gemeint. Ökonomie ist die Lehre von Gottes Werk – *opera ad extra* – besonders das Erlösungswerk. Luther hat im Kleinen Katechismus die Ökonomie gewählt. Luthers Wahl, sich die Heilige Dreifaltigkeit „ökonomisch" anzunähern, hat ihn von der Schwierigkeit der abendländischen Trinitätstheologie und seine Lehre von dem *filioque* gerettet. Diese Lehre versteht den heiligen Geist als die gegenseitige Liebe von dem Vater und dem Sohn, ein Gedanke, der das Veständnis des Geists als Person erschwert.

Luther setzt seine Erklärung des Ersten Artikels mit folgenden Worten fort: *„Gott hat ... dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hof, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft*[1030] *und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget...."* Der Artikel von der Schöpfung redet also nicht in erster Linie von dem Schöpfungswerk der sechs ersten Tage, sondern von dem, was Gott heute *tut.* Die ganze Darstellung ist auf dem täglich an Leib und Leben spürbaren Werk Gottes eingerichtet. Die Schöpfung ist nicht nur Geschichte sonder auch und vielmehr eine existentielle Wirklichkeit.

Luther sagt: *„Gott hat ... wider alle Fährdung beschirmet und für allem Übel behütet und bewahret..."*[1031] Hier wird die Vorsehung Gottes beschrieben, wie Gott täglich den seinen Schutz und Versorgung leistet. Die Lehre von der Vorsehung Gottes – *Providentia Dei* – war einer der Hauptartikel in der reformatorischen Frömmigkeit. Er ist am engsten mit dem Vertrauen auf die Kindschaft bei Gott durch Jesus Christus verbunden. Die Vorsehung ist ein Ausdruck von Gottes Güte, die in dieser Vater-Kind-Beziehung erlebt wird: *„... und das alles aus väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Wirdigkeit...."*[1032] Eben deshalb ist die Antwort des Menschen auf die Güte, die sich in Gottes Vorsehung offenbart, Gottes Lob: *„... des alles ich ihm zu danken und loben und dafür dienen und gehorsam zu sein schuldig bin."* Damit sind wir wieder zum Sinn des Lebens gekommen: Gottes Lob. Luther beendet die Erklärung des Erstens Artikels mit den Worten: *„... das ist gewisslich wahr"*, d. h. mit höchster Gewissheit - *certissime*[1033] . Das estnische Wort „töesti" bringt diese Gewissheit schön zum Ausdruck, vgl. „töestus" – Beweis.

Luthers Erklärung ist völlig homozentrisch[1034], d.h. er stellt den Mensch im Blickpunkt. Weder Engel, noch Sterne, Tiere oder Pflanzen werden hier erwähnt – nur den Mensch. Wie ist diese Homozentrizität zu verstehen? Sie hört am engsten mit der soteriologischen Prägung der reformatorischen Theologie zusammen. Alles ist auf die wiederherstellte Beziehung des Menschen zu Gott eingerichtet, und erweist sich als ein „christusgeprägter Theozentrismus"[1035] auf die Verwandlung der alten Schöpfung in die neue, eine Verwandlung die ihre Speerspitze und ihren Höhepunkt im Mensch hat. Der soteriologische Schwerpunkt der Reformation verleiht ihr einen existentiellen Zug. Es kommt auf das für den Mensch Lebensentscheidende hier und jetzt an.

1030 D. h. Bedarf.
1031 BEK S. 511.
1032 Ibid.
1033 Lat. Text.
1034 Albrecht Peters: Kommentar zu Luthers Katechismen I, Göttingen 1990, S 91.
1035 Ibid.

Der zweite Glaubensartikel beginnt mit den Worten: *„…und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn...“* Mit dem Wort „einig“ (*unicum*; estn. ainsasse) hat das apostolische Glaubensbekenntnis nicht etwas anders gesagt als das *unigenitus ex patre*[1036] des Nicänums. Diese Tatsache wird deutlich, da der deutsche Text das *unigenitus* mit „einig“ wiedergibt. Das Luther es ebenso gemeint hat, wird auch in seiner Erklärung deutlich: *„Ich gläube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geborn...“*[1037] Diese Geburt des Sohnes sollen wir uns nicht als die Geburt eines Kinds vorstellen. Eher ist der Sohn wie das Wort auf den Lippen geboren, wie es S. Johannes erklärt. Das Wort ist vorher im Innersten, steigt auf die Lippen und wird zum schöpferischen Laut; das Wort verlässt den Redenden, bringt mit sich die Krafts seines Innersten – und bleibt zugleich in seinem Herzen. Luthers „in Ewigkeit“ ergänzt das *ante saecula* – vor den Weltepochen (estn. enne kõiku aegu) – des Glaubensbekenntnisses. In Luthers Worten *„ich gläube, daß Jesus ... sei mein HERR“* klingt das Bekenntnis der Apostelkirche durch: „Jesus ist der Herr - ιησους κυριος“ Es ist die Antwort der Kirche auf die Überzeugung des Imperiums: *„Der Kaiser ist der Herr – κυριος καισαρος.*“ Hier liegt der unvermeidliche Gegensatz zwischen der Kirche und der säkularen Gesellschaft. In dem Wort „Herr“ liegt nicht nur Autorität, sondern auch Göttlichkeit. Im Grossen Katechismus sagt Luther: *„Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen soll alles Gutes und Zuflucht haben in allen Nöten:“*[1038] Von seinem Gott erwartet man alles Gute. Wer vom Staat oder Imperium alles Gute erwartet, hat den Staat oder das Imperium als Gott. Wer von Jesus alles Gute erwartet, hat Jesus als Gott.

Luther erklärt im Grossen Katechismus, daß *„die Summa dieses Artikels (sei), daß das Wörtlin ‚Herr' aufs einfältigste so viel heisse als ein Erlöser....“*[1039] Der ganze Artikel ist eine Darstellung wie Christus Herr und Erlöser wird und für wen.

Der von Ewigkeit, vor den Weltepochen vom Vater geborenen Sohn ist in der Zeit, in der Mitte der Weltepochen als Mensch geboren: *„… der empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrauen Maria...“* Luther ergänzt: *„…auch wahrhaftiger Mensch, von der jungfrauen Maria geborn...“* Mit „wahrhaftiger Mensch – *verus homo*“ wird gesagt, daß Christus nicht scheinbar oder nur äußerlich Mensch ist. Nicht nur sein Leib, sondern auch seine Seele ist menschlich. *Verus homo* (estn. tõeline inimene) hat auch einen anderen Aspekt. Jesus Christus ist wahr als Mensch in dem Sinne, daß das Mensch-Sein in ihm völlig verwirklicht ist. Er entspricht Gottes Absicht bei der Schöpfung des Menschen. Wahrheit ist nach biblischem Denken nicht in erster Linie die Übereinstimmung eines Satzes mit sinnlich vernehmbaren Tatsachen, sondern die Übereinstimmung einer Wirklichkeit mit Gottes Absicht. Eben in dieser Hinsicht ist Christus auch *verus homo* – tõeline inimine.

Luther unterstreicht bewusst, daß Jesus „sei mein Herr“. Der Glaube ist für ihn nicht eine „Glaubensanschauung“, noch weniger eine „Weltanschauung“, auch nicht Lehre, Doktrin oder Ideologie, sondern eine persönliche, lebensentscheidende Beziehung zum lebendigen Erlöser Jesus Christus.

1036 D. h. eingeboren aus dem Vater.
1037 BEK S. 511.
1038 BEK S. 560.
1039 BEK S. 652.

„Geboren von der jungfrauen Maria“ hat einen schwerwiegenden Inhalt. Daß Maria Jungfrau ist, bedeutete für Luther ebenso wie für Augustin und die ganze kirchliche Überlieferung, daß Maria *Semper virgo* ist, immer Jungfrau. Er ist in seinen Predigten am Tage Mariä Verkündigung sehr deutlich, auch als alter Prediger.[1040] Gott, der alles geschaffen hat, hat auch die heilige Jungfrau durch seinen Heiligen Geist völlig von aller Sünde gereinigt und sich mit der menschlichen Natur in ihr vereinigt.

Die existentielle, tief persönliche Prägung vom Glauben Luthers tritt in der danach folgenden Beschreibung des Menschen nach dem Fall hervor: *„...der mich verlornen und verdammpten menschen erlöset hat...“*[1041] Mit „verdammpt“ – *damnatus* ist gemeint, daß der Mensch vor Gott schuldig befunden ist und seine enge, vertrauensvolle Beziehung zu Gott verloren hat. Was ist aber mit „verloren – *perditum* (estn. kadunud) gesagt? Im Grossen Katechismus beschreibt Luther das ursprüngliche Glück des Menschen folgenderweise: *„... da wir geschaffen waren und allerlei Guts von Gott, dem Vater empfangen hatten...“*[1042] Es war ein Zustand des Reichtums und der ungestörten, vertrauensvollen Beziehung zu Gott, d. h. wahre Kindschaft. Luther fährt aber fort: *„... kam der Teufel und bracht' uns in Ungehorsam, Sunde, und alles Unglück, daß wir in seinem Zorn und Ungnade lagen, zu ewiger Verdammnis verurteilet, wie wir verwirkt und verdienet hatten. Da war kein Rat, Hülfe noch Trost...“*[1043] Eben dies ist gemeint, wenn Luther der Menschen als verloren beschreibt. Wie aber kann Martin Luther, der weitberühmte Professor, der glückliche Ehemann und Vater, sich als verloren und verdammt beschreiben? Hier stehen wir vor einer der Grundstrukturen seines Denkens. Er stellt sich den Menschen in erster Linie in seiner Beziehung zu Gott - *coram Deo* vor, in zweiter Linie in seiner Beziehung zum Nächsten - *coram hominibus*. Vor den Menschen ist Martin Luther reichbegabt, weitberühmt und ein glücklicher Familienvater. Vor Gott ist er – in sich selbst - verloren und verdammt. Jedoch ist er hoffnungsvoll, denn er weiß, *„daß sich dieser einige und ewige Gottessohn unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmete und von Himmel kam, uns zu helfen.“*[1044] Für das Elend des menschlichen Lebens hat Luther im lateinischen Test ein ausdrücksvolles Wort gefunden – *exilium nostrum* – unsere Landesverweisung.

In der Erklärung des zweitens Artikels im Kleinen Katechismus beschreibt Luther mit drei Worten das Erlösungswerk Christi*: "...der mich ... erlöset hat, erworben, gewonnen und von allen Sunden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschüldigem Leiden und Sterben...“* Das Wort „erlösen“ (lat. *redimo*, estn. lunastanud). Das lateinische Wort bedeutet freikaufen, einlösen. Denselben Inhalt hat ursprünglich „erlösen“, d. h. Lösegeld bezahlen. Das Lösegeld des Menschen wird als Christi heiliges, teures Blut und sein unschuldiges Leiden und Sterben angegeben. Zu diesem Aspekt gehört auch, daß Christus den Menschen „erworben“ hat. Mit „gewonnen“ (lat. *liberavit*, estn. päästnud) beschreibt Luther die Dramatik der Erlösung, den erfolgreichen Kampf Christi gegen Sünde, Tod und Teufel.

1040 WA 46, 225-232.
1041 BEK S. 511.
1042 BEK S. 651.
1043 Ibid.
1044 BEK S. 651 f.

Das Ziel und der Sinn des Erlösungswerks ist *„daß ich sein eigen sei und in seinem reich unter ihme lebe und ihme diene...“*[1045] Der lateinische Text ergänzt: „*...liberaliter servirem* ...“, daß ich frei, d. h. ungezwungen, willig, diene. Dieser Dienst in Freiheit vor Gott ist in der Kindschaft eingeschlossen. Es ist ein Dienst *„in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit; das ist gewisslich wahr – certissime verum est.“* Die Gerechtigkeit (lat. *justitia*, estn. öiguses) wird leicht als Normerfüllung einem Regelsystem gegenüber aufgefasst. Der biblische Sinn der Gerechtigkeit, die Luther klar aufgefasst hatte, ist aber eine gute Beziehung zu einer Person und vor allem zu Gott. Ebenso sollen die Worte von dem Leben im Reich Christi gelesen werden: *„... und Christus dienen in einer ewigen vertrauensvollen Beziehung....“* Das „gleichwie er ist auferstanden...“ zeigt, daß das Leben eines Christen, der Christus dient, eine Teilnahme am Leben des Auferstandenen ist. Der Christ dient Christus ganz wie – *perinde* – er als Auferstandener lebt, von Tod, Sünde und Teufel frei und ungedroht.

Luthers Auslegung des zweiten Glaubensartikels ist völlig auf das Erlösungswerk eingerichtet. Er ist in seiner Christologie immer soteriologisch. Die Erlösung – σωτηρία – ist für ihn das eigentliche Gegenstand der Theologie.

Die Auslegungen Luthers zu den Glaubensartikeln sind auf Gottes Werk eingerichtet, nicht auf Gottes Wesen. Das Glaubensbekenntnis wird für ihn ein Lobgesang über Gottes Wohltaten: die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung, d. h. die große Verwandlung der alten Schöpfung in die neue. Der dritte Artikel des Credos lautet: *„Ich glaube an den heiligen Geist, die Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sunden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, Amen.“*[1046] Der lateinische Text muss hier beachtet werden. *Credo in spiritum sanctum* wurde genau auf deutsch wiedergeben: „Ich glaube an den Heiligen Geist...“ dadurch wird das Grundvertrauen auf das lebensverwandelnde Werk des Geistes ausgedrückt. Der folgende Abschnitt sollte aber eher so verstanden werden *credo ... sanctam eccleisam* – ich vertraue der heiligen Kirche - denn wir glauben nicht *an* die Kirche in demselben Sinn wie wir an den Heiligen Geist glauben. Wir glauben, d. h. vertrauen eher dem *Zeugnis* der Kirche vom Werk des Heiligen Geistes. Die deutsche Übersetzung des Artikels hat ein wichtiges Wort zugefügt: *ein.*

Dadurch wurde die Einheit der Kirche unterstrichen, eben wie im Nicänum: *„Und eine einige, heilige, christliche und apostolische Kirche – Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.“* Mit „heilig“ ist gesagt, daß die Kirche Gott zugehörig ist und daß Gott in der Kirche gegenwärtig ist, was schon in dem griechischen Grundwort deutlich ist: κυριακη – dem Herrn zugehörig. Wenn Luther aber an die Heiligkeit des Geistes denkt, tritt vor allem das Werk des Geistes hervor: *„Aber Gottes Geist heisset allein ein heiliger Geist, das ist, der uns geheiligt hat und uns noch heiliget.“*[1047] Dieser Gesichtspunkt gibt auch ein Verständnis der Heiligkeit der Kirche. Die wahre Kirche, d. h. die Kirche, die Gottes Absicht entspricht, ist die Kirche der großen Verwandlung, wo die alte Schöpfung in die neue verwandelt ist. Das ist das erste und entscheidende der Kirchenzeichen (*nota ecclessiae).*

1045 BEK S. 511.
1046 BEK S. 511.
1047 BEK S. 653 f.

Das folgende Kennzeichen der Kirche ist die Katholizität der Kirche: *ecclesiam catholicam.* Das Wort *catholicam* stammt vom griechischen καθ ολον – dem Ganzen gemäss. *Catholicam* bedeutet demnach, daß die Kirche, deren Zeugnis wir glauben, das ganze Werk der heiligen Dreieinigkeit lobsingt in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche, in allen Zeiten, in der ganzen Welt. Schon vor Luther wurde *catholicam* mit *christlich* übersetzt, was auch das griechische Begriff κυριακη entspricht. Was ist aber mit „der Gemeinde der Heiligen – *sanctorum communionem*" – gemeint? Der lateinische Ausdruck hat zwei Deutungsmöglichkeiten: 1. Die Gemeinschaft der heiligen Menschen. 2. Die Gemeinschaft um und in den heiligen Wirklichkeiten, was die Mysterien, d. h. die Gnadenmittel bedeuten konnte. Luther hat im Großen Katechismus diese Möglichkeiten durchdacht. Er versteht unter *communio* eine „Versammlung" von Christen[1048], wie er zusammengefasst hat: *„Ich gläube daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen unter einem Häupt, Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe...“*[1049] Es ist für Luther undenkbar, daß es unterschiedliche und voneinander geschiedene Kirchen geben könnte, eben weil die Kirche das Werk des einen, heiligen Geistes ist. Die einseitige, abendländische Beschäftigung mit Kirchenstrukturen und Jurisdiktionen kommt hier überhaupt nicht ins Blickfeld.

Mit „Auferstehung des Fleisches – *carnis ressurectionem“* wird das letzte große Werk des Geistes am Ende der Zeit beschrieben, das Wiedererleben der verstorbenen Körper durch ihre Wiedervereingung mit den Seelen. Das Ziel des Werk des Geistes ist das ewige Leben – *vitam aeternam,* die vollbrachte Verwandlung der alten Schöpfung in die neue.

Luthers Erklärung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus beginnt mit den Worten: *„Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann...“*[1050] Mit Vernunft – *ratio* – wurde damals nicht in erster Linie die menschliche Fähigkeit zu Analyse und Kalkül gemeint, sondern die Möglichkeit das Gute, Wahre und Schöne zu erkennen, wie auch das Gemeinsame zu spüren. Diese Möglichkeit ist durch die Sünde beschädigt und defekt, und deshalb hat der Mensch keine eigene Kapazität, das Vertrauen auf Jesus Christus als Herrn in sich selber hervorzurufen.

Mit „Kraft" beabsichtigt Luther – wenn das Wort nach dem lateinischen Text als ein Mehrzahl von Kräften – *viribus* - verstanden wird – die Vernunft, das Gedächtnis und die *Affekte.* Die Affekte wurden damals unter den zwei Hauptwörtern *Zorn* und *Begierde* zusammengefasst, d. h. Abneigung und Zuneigung.

Auch wenn ein Mensch den Glauben an Christus als wahrscheinlich beurteilt, eine Abneigung gegen den Materialismus und eine Zuneigung zum Christenleben hat, ist er noch nicht bis an den Glauben gekommen. Glaube ist mehr als Wahrscheinlichkeit und Zuneigung. Glaube heißt Jesus Christus als Herrn zu haben. Solcher Glaube ist ein Werk des Heiligen Geistes: *„...sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben*

1048 BEK S. 656.
1049 BEK S. 657.
1050 BEK S. 511 f.

erleuchtet, im rechten Glaubenerhalten...“[1051] Das Evangelium ist das Wort von Gottes Liebe in Jesus Christus. Der Anfang des Glaubens ist die vom Geist ermöglichte Entdeckung dieser Liebe durch das verkündigte Wort. Das Evangelium ist für Luther vor allem das mündliche Wort, d. h. ein Lob Gottes für seine Liebe, von einem Mitmenschen, der sie selber erfahren hat, hervorgetragen, mit anderen Worten: ein Zeugnis. Der Boden dieses Zeugnisses ist das geschriebene Wort, das Evangelium aber wurde von Luther vor allem als mündlich aufgefasst. Grundtvig hat diese Wirklichkeit dreihundert Jahre später mit einem Bild beschrieben: Das Notenheft kann nicht spielen, wenn jemand aber nach den Noten spielt, wird daraus schöne Musik.[1052]

Das Werk des heiligen Geistes ist die Verwandlung der alten Schöpfung in die neue, was mit dem Wort „heiligen“ beschrieben wird. Die Gaben des Heiligen Geistes werden in der kirchlicher Überlieferung nach Jes. 11, 2 verstanden: *„Auf welchen wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.“* In diesen Worten fand die junge Kirche die sieben Gaben des Heiligen Geistes.[1053]

Das Werk des Heiligen Geistes ist die Biographie jedes Christen, so wie es die tiefste Struktur der Kirchengeschichte ist: *„....gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berüft, sammlet, erleucht, heiliget und bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben....“*[1054] Die Wirklichkeit, die der lateinische Text mit *ecclesia* beschreibt, wird im deutschen Text mit *Christenheit* wiedergegeben. Der Begriff ist schon im Mittelalter, z. B. bei Johannes Tauler, vorhanden. Die Schwierigkeit mit dem Wort Kirche bestand damals darin, daß mit Kirche die Kirchengebäude oder die Hierarchie gemeint wurde. Genau gesehen beschreibt *die Christenheit* – eig. „das Christliche“ oder „das Christus Zugehörige“ dasselbe wie η κυριακη – „das herrliche“ oder „das dem Herrn Zugehörige“. Die Katholizität der Kirche wird mit der Angabe „*die ganze* Christenheit *auf Erden“* unterstrichen.. Das Verwandlungswerk des Geistes – die Heiligung – ist das gemeinsame Geschehen in der ganzen Kirche, in allen Ländern, in allen Zeiten. Noch mehr, die Heiligung und Verwandlung der alten Schöpfung findet in dieser Kirche statt: *„...in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergibt...“*[1055] Die Vergebung der Sünde – der Schlüssel zur vertrauensvollen Beziehung zu Gott – ist also in der Gemeinschaft der Kirche oder Christenheit zu finden. Luther denkt hier sehr konkret. Im Grossen Katechismus sagt er: *„Darnach weiter gläuben wir, daß wir in der Christenheit haben Vergebung der Sünde, welches geschieht durch die heiligen Sakrament, dazu allerlei Trostsprüche des ganzen Evangelii.“*[1056]Die Vergebung der Sünden – *remissio* – (estn. andeks; vgl. and – Gabe) ist ein Erlass einer Schuld. Eine rechtmäßige Forderung Gottes an den Menschen wegen seiner Zerstörung der guten Schöpfungsordnungen wird nachgelassen. Die Gnade, die von Christus

---

1051 BEKS S. 512.

1052 Zit. nach Søren Poulsen: Ordet er dig nær; in: N.F.S. Grundtvig – Theolog og Kirkelærer, Skarrild 1983, S. 33.

1053 Diese Lehre wurde von einer römischen Synode im Jahr 382 festgelegt. Wilhelm Stählin: Predigthilfen Bd. IV, Kassel 1966,S. 153. Zu dieser Lehre bei Augustin, siehe Helge Haystrup: Augustin-Studier, Bd. 2, København 1990, S. 54.

1054 BEK S. 512.

1055 Ibid.

1056 BEK S. 658.

auf dem Kreuz erworben ist, soll durch die Sakramente und die Ämter der Kirche täglich gegeben werden. Was Luther auf deutsch „die Vereinigung der christlichen Kirchen“ nennt, beschriebt er auf Latein mit den Worten *in unitate ecclesiae catholicae*. Katholisch war damals noch nicht eine Bezeichnung der Kirchen unter päpstlichen Jurisdiktion sondern die Benennung der ganzen Christenheit, in allen Zeiten.

Luthers Frömmigkeit ist sakramental: die Sündenvergebung wird durch Taufe, Abendmal und Absolution empfangen, ebenso wie durch die Trostsprüche des Evangeliums. Niemand kann sich selber Gottes Vergebung geben. Sie ist auch in dem Sinne seine Gabe, daß sie nur durch seine Boten empfangen werden kann. Außerhalb der Kirche oder Christenheit gibt es laut Luther keine Vergebung: *„Ausser der Christenheit – extra hanc christianitatem - aber, da das Evangelion nicht ist, ist auch kein Vergebung nicht , wie auch keine Heiligkeit sein kann.“*[1057]

Das immer hervorschreitende Verwandlungswerk des Geistes in der Kirche ist ein Vorgeschmack seiner Vollendung, daß der Heilige Geist*„am jüngsten Tage mich und alle Tote auferwecken wird und mir sampt allen Gläubigen ein ewiges Leben geben.“* Die fortgehende Heiligung als ein Pfand der Auferstehung ist auch im Grossen Katechismus ein Thema Luthers: *„... weil die Heiligkeit angefangen ist und täglich zunimmpt, erwarten wir daß unser Fleisch ....herrlich erfurkomme und auferstehe zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben.“*[1058]

Die Schlussworte der Erklärung sind theologiegeschichtlich gesehen schwerwiegend: *„... das ist gewisslich wahr – hoc certissime verum est.“* Die Glaubensgewissheit gehört zu den wichtigsten Themen der reformationszeitlichen Auseinandersetzungen. Von römischer Seite wurde behauptet, daß kein Mensch seiner Erlösung gewiss sein könne, weil niemand gegen Abfall gesichert wäre. Für die Reformatoren aber gründete sich die Erlösungsgewissheit auf die im Sakrament und Verheißung Gottes gegebene Gnade. *Certissime* bedeutet hier: mit größter Gewissheit. Diese Gewissheit gründet sich auf das Werk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Hier kann keine Ungewissheit bleiben. Die Gewissheit hat in Gott selber seinen ankerfesten Grund.

Das dritte Hauptstück

Das erste Hauptstück hat die Gebundenheit des Menschen zu das eigenen Ich entschleiert, seine Ohnmacht der Bosheit gegenüber. Das zweite Hauptstück beschreibt die Wohltaten Gottes, die er für uns getan hat, tut und tun wird. Wie aber werden Gottes Wohltaten in uns empfangen, wirksam und integriert? Die Antwort wird in den folgenden drei Hauptstücken gegeben: Gottes Wohltaten werden durch das Gebet, die Taufe, die Busse und das Abendmahl empfangen. Wir stehen hier wieder vor göttlichen Ordnungen – *ordines* – oder Mysterien, die zu verändern dem Menschen nicht gegeben ist. Daß Luther die Heilsordnungen mit den Schöpfungsordnungen verbunden sah, wurde daran deutlich, daß er das geistliche Amt der Kirche – *ordo ecclesiasticus* – mit dem väterlichen Stand oder *ordo*

1057 BEK S. 658.
1058 BEK S. 659.

verband. Überhaupt ist die Vorstellung von Ordnungen für Luther grundlegend. Es ist nicht nur so, daß die Heilige Schrift Gesetz und Evangelium ist, sie stellt auch die Ordnungen Gottes dar.

Zu diesen Ordnungen gehört das Gebet. Es ist eine Ordnung, durch welche Gott dem Menschen den Segen seiner Wohltaten geben will. Die Ordnung des Gebets hat im Kleinen Katechismus die Form des Vaterunsers: *„Vater unser, der du bist im Himmel...“* Luther erklärt: *„Gott will damit uns locken, daß wir gläuben sollen, er sei unser rechten Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater.“*[1059] Wie sich das Leben des Vaters im Leben der Kinder fortsetzt, so ist es auch mit Gottes Leben und dem des Christen. Gott sieht und liebt sein eigenes Leben in ihnen, und er ist immer bereit, ohne Aufforderung das Beste für sie zu tun, ja, er tut es. Für Luther war die Erfahrung von Gott als Vater die tiefste und entscheidende. Bereits 1519 schrieb er in seiner *Eine Auslegung deutsch des Vater unser für die einfältigen Laien*: „Nu ist kein nam unter allen namen, der mer geschickt mache uns gegen got dan ‚vater' das ist ein gar freundlich, süsse und hertzlich ...“[1060]

Das Anliegen der ersten Bitte lautet: *„Geheiliget werde dein Name.“* Luther sagt: *„Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er bei uns auch heilig werde.“*[1061] Gottes Name wird geheiligt *„wo das Wort Gottes lauter und rein – pure et sincere – gelehret wird und wir heilig als Kinder Gottes danach leben; des hilf uns, lieber Vater im Himmel. Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiliget –profanat – unter uns den Namen Gottes, da behüt uns für, himmlischer Vater.“*[1062] Die Beziehung zum Namen Gottes wird in der Beziehung zum Wort Gottes konkret. Sie hat zwei Gesichtspunkte: Lehre und Leben. Wahres Christentum ist beides: Reine Lehre und heiliges Leben. Die Lehre soll „rein und lauter“ sein, d. h. nicht mit menschlichen Gedanken vermischt. Zur Reformationszeit war z. B.philosophische Vorstellungen von Aristoteles die große Versuchung der Verkündigung und die Bedrohung der Theologie. Nach dem lateinischen Text soll die Lehre auch *sincere* sein, d. h. echt, aufrichtig vor Gott. Vor dem Altar besteht nur das, was in Gottes Augen recht ist. Mit „heilig leben“ meinte Luther ein Gott-ähnliches Leben, „als die lieben Kinder Gottes“.

Wer mit der mittelalterlichen Frömmigkeit vertraut ist, spürt hier eine neue Spiritualität, die des kindischen Gottvertrauens. Mit Spiritualität ist hier die Prägung der Gottesbeziehung gemeint. Das Gottvertrauen ist ein Geschenk Gottes, wie Luther im Betbüchlein zeigt: *„So gib uns durch dieselbe barmhertzigkeit / in unser hertz eyn tröstliche zuversicht deiner veterlichen liebe / und laß uns empfinden allerlieblichsten schmack und süssikeyt der kindlichen sicherheyt....“*[1063] Die Gottesbeziehung wird hier als Geschmack und Gefühl beschrieben, denn das Christenleben umfasste für Luther den ganzen Menschen: Geist, Seele und Leib, Vernunft und Gefühl.

1059 BEK S.512.
1060 WA 2, 80 ff, vgl. 83 f.
1061 BEK S. 512.
1062 BEK S. 512 f.
1063 Betbüchlein D II v.

Zu Luthers geistiger Umwelt gehört nicht nur die mittelalterliche Frömmigkeit in ihren gröberen und gepflegteren Gattungen. Das Problem für Luther in der Arbeit am Katechismus war nicht die nominalistische Theologie, sondern die vorchristlichen Bestände in der Volksfrömmigkeit. Das Betbüchlein bezeugt diese Tatsachen; Luther betet: *„Hylff das alle zeuberey unnd falsche segen abgethan werden. Hylff das allerley beschweren des teuffels oder creaturen durch deinen namen / auffhöre. Hylff das alle mißglauben und aberglauben / außgewurget werden...“*[1064]

Die kindliche, liebliche Gotteserfahrung war für Luther nicht selbstverständlich. Er betet im Betbüchlein auch: *„Behüt uns / das wir deine kinder bleiben und nicht verchulden / das wir auß dir allerlieblichsten vater / eynen erschreklichen richter / und uns selbs auß kindern zu veinden machen.“*[1065] Der liebe Vater im Himmel als ein schrecklicher Richter war für Luther eine Versuchung und Anfechtung. Mag sein, daß die Anfechtung heutiger Christen eher der namenlose, gleichgültige Gott sei, „der schlafende Gott“ – wie schon Luther ihn bei Aristoteles fand. Das Gebet um das kindische Gottesvertrauen behält jedoch auch heute seine Gültigkeit.

Die Auslegung Luthers zur ersten Bitte ist fast wörtlich bei Augustin vorhanden: *„Gottes Name ist heilig; warum beten wir dann, daß er geheiligt werde, wenn nicht daß wir von ihm geheiligt werden? Wir beten daß der Name, der immer heilig ist, in uns geheiligt werde.“*[1066] Die fast wörtliche Übereinstimmung bedeutet aber nicht notwendigerweise, daß Luther sich hier an die Predigten Augustins erinnert hat, sondern eher daß Augustin für die Auslegungsgeschichte bestimmend war. Es besteht jedoch ein bestimmter Unterschied zwischen den Auslegungen Augustins und Luthers. Augustin unterrichtete Katechumenen, d. h. Taufkandidaten, Luthers Auslegung war indessen an den Unterricht der christlichen Familie gerichtet. Dieser Unterschied zeigt sich z. B., wenn Augustin sagt: „*Sanctificabitur in vobis nomen dei, quando baptizabimini* – Gottes Name wird unter Ihnen geheiligt, da sie getauft werden.“[1067] Luther aber schreibt, daß Gottes Name geheiligt wird, *„wo das Wort Gottes lauter und rein – pure ac sincere – gelehret wird und wir auch heilig darnach leben; des hilf uns, lieber Vater im Himmel. Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiligt unter uns den Namen Gottes, da behüt uns für, himmlischer Vater.“*[1068] Hier tritt Luthers Vorstellung von Heiligkeit deutlich hervor. Heilig zu leben heißt, in Übereinstimmung mit Gottes Absicht, wie sie in seinem Wort offenbart ist, zu leben, mit anderen Worten, ein Leben mit Gott in kindischem Vertrauen und Gehorsam. Im Großen Katechismus wird die Heiligung des Namens Gottes aus einem anderen Gesichtspunkt gesehen: *„Also ist das Stück leicht und klar, wenn man nur die Sprache verstehet, daß ‚heiligen' heißt soviel als auf unsere Weise , loben, preisen und ehren' beide mit Worten und Werken.“*[1069] Hier wird es aufs Neue deutlich, wie das Lob Gottes der Sinn des Lebens ist. Hier ist „preisen“ (lat. *extollere* – aufheben) dasselbe als rühmend erwähnen. Mit dem Leben

---

1064 Betbüchlein S. D IIII r,v.

1065 D III.

1066 Augustin d'Hippone: Sermons pour la pâque, ed. Suzanne Poque, Paris 1966 , S. 188. Im Folgenden zit. als Sermons.

1067 Ibid.

1068 BEK S. 512 f.

1069 BEK s. 672.

wird Gott gelobt, wenn das Leben Gott die Ehre gibt und das Lob Gottes anderer hervorruft. Wenn ein Christ so lebt, daß Gottes Name gelobt wird, dann wird Gottes Name geheiligt. Dann sagen auch Nichtgläubige: „Es muss doch einen Gott geben, wenn ein Mensch so leben kann."

In dem lateinischen Text des Kleinen Katechismus wird das heilige Leben als *pie* beschrieben. Pietät ist in der lateinischen Gedankenwelt Ehrfurcht und Gehorsam dem Vater gegenüber. Pietät – in diesem Sinn – ist die Gestalt der Heiligkeit, und sie drückt sich in Dankbarkeit aus, wie wir es schon im Grossen Katechismus gesehen haben.

Die zweite Bitte lautet: *„Dein Reich komme."* Luther erklärt: *„Gottes Reich kömmpt wohl ohn unser Gebet von ihme selbs, aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme."*[1070]Auch hier ist die augustinische Überlieferung deutlich: *„Sive petamus, sive non petamus venturum est regnum dei – entweder wir beten oder nicht beten kommt das Reich Gottes."*[1071] Das Kommen des Gottesreiches ist demnach unvermeidlich; der Sinn des Gebets ist aber daß das Reich zu uns komme: *„...ut veniat et nobis"*.[1072] Und wie kommt das Reich? Luther antwortet: *„Wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Wort gläuben und göttlich leben, hie zeitlich und dort ewiglich."*[1073] Für Luther ist das Reich Gottes im Glauben und im heiligen Leben zu finden. Der Glaube ist ein Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, in die seine Barmherzigkeit eingeschlossen ist. Der Glaube ist ein Geschenk Gottes. Wir können den Glauben nicht mit Kampf, Gedanken, Gelehrtheit erlangen, auch nicht als ein Erbe. Dies Vertrauen ist nicht durch Analyse oder Überlegungen zu erreichen. Obwohl geschichtliche Erkenntnisse das Dasein Gottes und Christi Werk als *glaubwürdig* darstellen können, wird damit nicht das *Gottvertrauen*, das sich im heiligen Leben verwirklicht, erweckt. Der Glaube kann nur von Gott durch das Gebet und als eine Gabe empfangen werden. Dieser Glaube wird vom heiligen Geist gewirkt. Luthers Lehre vom heiligen Geist ist *ökonomisch* in dem schon vorher angegebenen Sinn, d. h. auf die Werke des Geistes eingerichtet. Luthers Theologie, die durchgehend *soteriologisch*[1074] ist, wird dadurch mit der schwierigen Fragestellungen der abendländischen wenig belastet.

Der vom Heiligen Geist gewirkte Glaube ist ein Vertrauen auf das Wort Gottes als Verheißung. Die Folge des Glaubens ist ein gottähnliches Leben, d. h. ein Leben in der Freiheit, Gutes zu tun. Die Freiheit wurde von der augustinischen Überlieferung eben so verstanden, als eine Freiheit das Gute zu tun, nicht als eine Freiheit seinem eigenen Willen unter allen Umständen zu folgen. Die Freiheit zum Guten ist eben was Luther mit „göttlich leben" beabsichtigt, und dies Leben ist auch in dem Sinn göttlich, daß es die Grenzen der Zeit überschreitet, „hie zeitlich und dort ewiglich."

Gottes Reich bedeutet nach dem Grossen Katechismus, *„daß Gott seinen Sohn Jesum Christum, unsern HERRN, in die Welt geschickt, der uns erlösete und frei machte von der*

1070 BEK S. 513.
1071 Sermon S. 188.
1072 Ibid.
1073 BEK S. 513.
1074 D. h. auf das Erlösungswerk eingerichtet.

Gewalt des Teufels...“[1075] Das Reich Gottes ist also nicht eine abgegrenzte, abgeschlossene Wirklichkeit, sondern eine sich entfaltende, eine Gottes-Tat, die in uns Gestalt nehmen will. Im Betbüchlein betet Luther: *„... das all unser hertz / mut und syn / mit allen krefften jnwendig unnd außwendig / dir nach deinen gepotten und willen undtertheniglich dienen:“*[1076] Dann ist das Reich Gottes vorhanden.

Die dritte Bitte lautet: *„Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auf Erden.“* Luther erklärt: *„Gottes guter, gnädiger Wille geschicht wohl ohn unser Gebet, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns geschehe.“*[1077] Luthers Erklärung folgt dem augustinischen Gedankengang, der uns schon früher begegnet ist. Wir beten demnach um eine Zueignung, eine Interiorisierung des göttlichen Willens, eine Zueignung, die nicht nur persönlich sondern auch kollektiv ist und das ganze Feld des menschlichen Zusammenlebens einschließt. Wie ist aber eine solche persönliche und gemeinsame Zueignung zu verwirklichen? Luther antwortet: *„Wenn Gott allen bösen Rat und Willen bricht und hindert, so uns den Namen Gottes nicht heiligen und sein Reich nicht kommen lassen wollen, als da ist der Teufel, der Welt und unsers Fleisches Wille, sodern stärket und behütet uns feste in seinem Wort und Glauben bis an unser Ende; das ist sein gnädiger, guter Wille.“*[1078] Mit „Rat“ ist Ratschlag oder Plan gemeint, im lateinischen Text *consilium* – gemeinsame Überlegung (estn. nõu). Mit diesem Wortwahl hat Luther die Vielfalt unserer geistlichen Widersacher angegeben.

Der Glaube – d. h. das Vertrauen auf die Verheißungen Gottes – steht im Mittelpunkt des seelsorgerlichen Bestrebens Luthers. Um den Glauben geht der geistliche Kampf, in dem der Gläubige vom Teufel, der Welt und dem eigenen Fleisch angefochten wird. Es war Luthers Erfahrung, daß der Teufel eine konkrete, geistliche Person war, mit ungeheurer Intelligenz und mächtiger Kraft ausgerüstet. Mit „der Welt“ hat Luther gottesfremde Menschen und Stimmungen gemeint. Wir möchten hier vielleicht eher von dem Zeitgeist oder der Epoche reden. Das „eigene Fleisch“ ist alles was in der eigenen Mentalität und Lebensführung dem Gottvertrauen widerspricht und es schwächt. *„Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auf Erden“* ist demnach für Luther ein Gebet wider diese drei geistlichen Feinde, ein Streitgebet. Luther beschließt im Betbüchlein die Auslegung der dritten Bitte folgenderweise: *„Und jn dise bitt gehören all Psalmen / vers und gepet / do man wider die sund und veyndt jnnen bittet.“*[1079]

Die vierte Bitte lautet: *„Unser täglich Brot gib uns heute.“* Luther legt sie so aus: *„Gott gibt täglich Brot auch wohl ohn unser Bitte allen bösen Menschen, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er uns erkennen lasse und mit Danksagung empfahen unser täglich Brot.“*[1080] Schon Augustin hat unter Brot alles, was zum Leben notwendig ist, verstanden: *„...in pane significantes quicquid nobis est necessarium* – mit Brot bezeichnet er alles was uns notwendig ist.“[1081] Wenn Luther den Sinn der vierten Bitte auslegt, ist seine Meinung dieselbe, seine

---

1075 BEK S. 673.
1076 Betbüchlein (D VI r).
1077 BEK S. 513.
1078 Ibid.
1079 Betbüchlein D (VI v).
1080 BEK S. 513.
1081 Sermons S. 190.

Worte aber reicher: *„Alles, was zur Leibsnahrung und notdurft gehört als Essen, Trinken, Kleider, Schuch, Haus, Hof, Acker, Viehe, Geld, Gut, frumm Gemahl, frumme Kinder, frumme Gesinde, frumme und treue Oberherrn, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.“*[1082] Fromm bedeutete für Luthers Zeit dasselbe wie gut, tüchtig, fähig, ehrbar und tapfer. Das Wort wird im lateinischen Text mit *probus* – tüchtig, ehrlich, echt - wiedergegeben. Das estnische *ustavad* (treu, zuverlässig) entspricht weder dem *frumm* noch dem *probus* genau. Am einfachsten könnte Luthers Gedanke mit *hea* (gut) übersetzt werden.

Alle die Lebensnotwendigkeiten, die Luther in seiner Auslegung erwähnt, waren nach seiner Erfahrung immer gefährdet, da sie vom Teufel zu jeder Stunde angegriffen werden konnten. Die Bitte um das tägliche Brot ist daher für ihn ein Kampfgebet wider den Teufel, wie er im Großen Katechismus erklärt: *„Fürnemlich aber ist dies Gebete auch gestellet wider unser höhisten Feind, den Teufel.“*[1083]

Augustin hat die vierte Bitte auch sakramental verstanden: „*...cotidianum panem illum intelligamus quem accepturi de altari* – mit dem täglichen Brot verstehen wir das Brot das vom Altar zu empfangen ist...“[1084] In den Katechismen Luthers ist diese Auslegung verschwunden, im Betbüchlein ist sie aber vorhanden: *„Das brodt / ist unser herr Jhesus Christus / der die seele speyset und tröstet....“*[1085] Luther betet: *„Hylff das wir und all Christen / das heylige Sacrament zu seiner zeyt mit gnaden seligklich empfahen mügen.“*[1086]

Die fünfte Bitte lautet: *„Und verlasse uns unser Schuld, als wir verlassen unsern Schuldigern.“* Mit „verlassen“ hat man damals das Wesen der Vergebung ausgedrückt. In der mittelhochdeutschen Sprache bedeutete „verlassen“ fahren lassen, loslassen, entlassen. Es entspricht dem lateinischen *dimitto* und dem griechischen αφιημι– wegsenden, fahren lassen. Es ist eine Bitte um die Entfernung der Schuld. In der heutigen Sprache ausgedrückt möchte es so heißen: *„Und entferne von uns unsere Schuld, wie auch wir die Schuld von unsern Schuldigern entfernen.“* Bei der Vergebung wird die Schuld weggesandt. Die Folge der Sünde – die Schuld – ist wie eine eiserne Kette, die den Verletzten und den Verletzer in einer qualvollen Abhängigkeit zu einander fesselt, und diese Kette kann nur von der Seite des Verletzten losgelassen werden; *„... als wir verlassen unsern Schuldigern.“*

Luther erklärt die fünfte Bitte folgenderweise: *„Wir bitten in diesem Gebet, daß der Vater im Himmel nicht ansehen woll' unser Sunde und uns derselbigen willen solche Bitte versagen; denn wir sind des keines wert, das wir bitten, haben's auch nicht verdienet, sondern er wolt's uns alles aus Gnaden geben; denn wir täglich viel sundigen und wohl eitel Strafe verdienen, so müssen wir zwarten*[1087] *wiederumb auch herzlich vergeben und gerne wohl tun, die sich an uns versundigen.“*[1088] Für die Vergebung Gottes hat der lateinische Text *remissio*,

---

1082 BEK S. 514.
1083 BEK S. 681.
1084 Sermons S. 192.
1085 Betbüchlein D (VIII r)
1086 A. a. E I v.
1087 D.h. wahrlich.
1088 BEK S. 514.

was eigentlich Wiedersendung bedeutet aber auch Linderung und Zugeständnis, für die menschliche Vergebung wird *condonare* gebraucht, dessen Bedeutung schenken, erlassen und nachlassen ist. In *remissio* liegt eine Entfernung , sogar eine Vertilgung der Sünde, in *condonare* ein Verzicht auf die Forderung des Gutmachens.

Die göttliche Vergebung ist eine Voraussetzung des Gebets überhaupt, wie Luther im Großen Katechismus erklärt, daß Gottes Vergebung *„also ein fröhlich und unverzagt Gewissen geben, fur ihn zu stehen und zu bitten"*[1089] gibt. Das durch die göttliche Vergebung fröhliche und unverzagte Gewissen ist der Herzpunkt der lutherschen Spiritualität und die hauptsächliche Erklärung ihrer ungeheuren geistlichen Entwicklungskraft. *Fröhlich* war damals mehr als Frohsein, es war eine jubelnde Freude mit Springen, Schreien und allerlei körperlichen Bewegungen, etwa wie es heutzutage bei einem Fußballspiel zu erleben ist. Daß solche Fröhlichkeit zur Erfahrung der göttlichen Vergebung gehörte, war für Luther selbstverständlich; ihr Verschwinden aus dem Leben der reformatorischen Kirchen möchte andeuten, daß die überwältigende Erfahrung der Vergebung eher etwas ist, was wieder gefunden werden muß, als etwas, das tatsächlich erlebt wird. Luther schreibt: *„Denn wo das Herz nicht mit Gott recht stehet und solche Zuversicht schepfen kann, so wird es nimmermehr türren unterstehen zu beten. Solche Zuversicht aber und fröhlichs Herz kann nirgend herkommen, denn es wisse, daß ihm die Sunde vergeben seien."*[1090] Der Schlüssel zum kühnen, verwegenen Gebet ist die Gewißheit, daß das Herz „mit Gott recht stehet", was wir früher als „das fröhliche und unversagte Gewissen" kennengelernt haben. Die Fröhlichkeit des Gewissens sprudelt aus der Erfahrung der göttlichen Vergebung, wodurch die Sünde und die Schuld „verlassen", d. h. entfernt werden, denn die Barmherzigkeit Gottes in Christo ist stärker als die Sünde des Menschen, wie Luther im Betbüchlein betet: *„…lass uns auch nit verzagen / umb unsers streflichen sündigen lebens willen / sonder deyn barmhertzigkeyt höher / breytter / stercker achten denn all unser leben."*[1091]

Die sechste Bitte lautet: *„Und führe uns nicht in Versuchung."* Versuchung bedeutete im Mittelhochdeutschen u.a. *auf die Probe stellen, nachforschen, prüfen* und entspricht wohl dem lateinischen *tentatio* – aus *tempto* (berühren, prüfen, versuchen; estn. kiusatus – Versuchung, vgl. kiusama – hänseln) und dem griechischen πειρασμος (Prüfung, Versuchung). Die Wirklichkeit, die in den Begriffen der verschiedenen Sprachen gemeint ist, hat einen Zug von Aggression und Angriff, oder, wie es Luther lieber gesagt hätte, Anfechtung. Er erklärt die Bitte folgenderweise: *„Gott versucht zwar niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, daß uns Gott wollt' behüten und erhalten, auf daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betriege und verführe in Mißglauben, Verzweifeln und ander große Schande und Laster, und ob wir damit angefochten würden, daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten."*[1092] Das Dasein war für Luther dramatisch und antagonistisch. Wider einander stehen die Engel Gottes und die Scharen des Teufels. Der Kampf wird in und um den einzelnen Menschen zugespitzt, und zwar was seinen Glauben betrifft. Der Mensch wird angefochten, angegriffen von Mächten, die ihm sein Gottvertrauen berauben wollen. Der Teufel und die Welt – d. h. die gottfremde Kultur – und sein „Fleisch" –

1089 BEK S. 684

1090 BEK S. 684. Vgl. Lat. Text: "…nunquam in perpetuum aliquid ab eo precari sustinebit."

1091 Betbüchlein E II v.

1092 BEK S. 514.

d. h. seine Ichbezogenheit und sein Misstrauen Gott gegenüber – sind bemüht, sein Gottvertrauen zu vertilgen und sein Vertrauen auf Abgötter überzuführen, *a recta fide ad superstitionem*[1093] - von dem rechten Glauben zum Aberglauben. Mit *superstitio* möchte die Überzeugungen und Bräuche der noch fortlebenden, vorchristlichen Volksreligion beabsichtigt sein. Sie lebte noch zu Luthers Zeit stark mit allerlei Magie und Schwarzkunst. Die *superstitio* ist im genauen Sinn nicht ein Glauben, sondern eher ein Mißglauben , d. h. ein Vertrauen, das sich nicht auf Gott sondern auf andere, niedere Kräfte und Mächte richtet. Wo es den Angreifern der Seele nicht gelungen ist, sie *a recta fide ad superstitionem* – von dem rechten Glauben zum Aberglauben – zu führen, werden sie versuchen, die Seele in Verzweiflung zu fesseln. Die Verzweiflung – *desperatio* -ist der Verlust der Hoffnung (*desperatio)*[1094]. Die Hoffnungslosigkeit zählt in Luthers Erfahrung zu den schwierigsten Sünden, denn sie ist ein völliges Misstrauen Gottes Liebe gegenüber. Luther weiß wohl – wie er im Großen Katechismus sagt – daß der Teufel uns vom Glauben, Liebe und Hoffnung zerren will[1095] und uns zu Mißglauben, falsche Vermessenheit und Verstockung zu führen bestrebt ist. Luther sagt: *„Da sind nu die Stricke und Netze, ja, die rechten ‚feurigen Pfeile' , die nicht Fleisch und Blut, sondern der Teufel aufs allergiftigste ins Herz scheusset."*[1096]

Als erfahrener Seelsorger weiß Luther, daß es *eine* Sache ist, Anfechtungen zu erfahren, *eine andere* aber, sich den Anfechtungen zu überlassen. Mitleidsvoll schreibt er: *„Fühlen müssen wir sie alle, wiewohl nicht einerlei .... Aber solch Fühlen weil es wider unser Wille ist und wir sein lieber los wären, kann niemand schaden."* [1097] Er ist sich auch dessen bewusst, daß es nichts gibt, daß nicht als Ausgangspunkt eines Angriffes der Widersacher dienen kann. Deshalb betet er im Betbüchlein: *„Hylff uns so wir sehen eyn schön mensch / bilde oder ander creatur / das daß nicht eyn anfechtung /sonder unns eyn ursach sey / keuscheit zu lieben / und dich jn deinen creaturen zu loben."*[1098]

Die siebente Bitte lautet: *„Sondern erlöse uns von dem Übel."* Der lateinische Text ist einfacher: „*sed libera* – befreie – *nos a malo."* Im Wort *erlöse* (estn. päästa – rette) liegt aber mehr, eine Vorstellung von dem Lösegeld mit dem der Gefangene befreit – ausgelöst - werden muß. Luther erklärt: *„Wir bitten in diesem Gebet als in der Summa*[1099]*daß uns der Vater im Himmel von allerlei Übel Leibs und Seele, Guts und Ehre erlöse..."*[1100] Hier deutet er das Böse als unpersönlich - „allerlei Übel". Er weiß aber wohl, daß das Wort des griechischen Grundtextes eher auf die Person des Teufels als auf allerlei Schwierigkeiten zeigen kann, wie er im Großen Katechismus schreibt: *„Im Griechischen lautet das Stücklin also: 'Erlöse uns von dem Argen oder Boshafftigen', und stehet eben als rede er von dem Teufel, als wollt' er's alles auf einen Haufen fassen, daß die ganze Summa alles Gebets gebe wider dieser unsern Häuptfeind. Denn er ist der, so solchs alles, was wir bitten, unter uns*

1093 Ibid.

1094 Das estnische *uskumatu* entspricht nicht genau dem, was Luther mit *Mißglauben* und *desperatio* meinte. *Lootusetu* kommt seine Absicht näher.

1095 BEK S. 686.

1096 Ibid.

1097 BEK S. 687.

1098 Betbüchlein E IIII r.

1099 Zusammenfassung.

1100 BEK S. 515.

hindert...“[1101] Wir sehen hier noch einmal, wie das Vaterunser für Luther ein Streitgebet wider den Teufel ist, und wie das ganze Gebet in den letzten Worten zusammengefaßt wird: *„...erlöse uns von dem Übel.“* Im Betbüchlein treten auch andere Züge der lutherschen Spiritualität hervor. Hier ist das Übel nicht nur der „Häuptfeind“ und allerlei Schwierigkeiten, sondern auch Gottes Zorn und das Endgericht: *„Erlöss uns / O Vater von deinem ewigen zorn und der hellischen pein. Erlöss uns von deynem gestrengen urteil / ym todt und am jüngsten tag...“*[1102] Hier ist das Übel sogar bei Gott zu finden: Zorn. Pein, Urteil. In den Katechismen gehört aber das Üble zum Teufel. Es gibt hier eine Ambivalenz, eine innere Spannung der lutherschen Gotteserfahrung, die mit dem Wort Niels Bohrs von „komplementäre Wahrheiten“ zu erhellen sei. Wer hier ein logisches System hervor zu zwingen versucht, vergewaltigt nicht nur die geistliche Erfahrung und die Theologie Martin Luthers, er möchte auch dem Mysterium des zeitlichen Daseins fremd werden.

Die Ambivalenz Martin Luthers wird aber in dem fröhlichen *Amen* zu einem Gleichgewicht gebracht. Das *Amen* faßt in sich die Zuversicht, daß beides- Gottes Zorn und die Angriffe des Teufels – durch das Vaterunser überwunden werden können. Im Großen Katechismus sagt er: *„Daher siehest du, wie Gott für alles, was uns auch leiblich anficht, will gebeten sein, daß man nirgend keine Hülfe denn bei ihm suche und gewarte. ...“*[1103]

Wer ein logisches System sucht, der suche es anderswo als bei Martin Luther, wer aber geistliche Lebenskunst und lebenstreue Seelenführung braucht, wird vieles bei Luther finden. Nicht die Gedanken über die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst in all ihrer Rätselhaftigkeit und ihrem ganzen Widerspruch war sein Anliegen. Anders gesagt: es war für ihn wichtiger, daß der Mensch zur ewigen Freude geführt wird, als daß logisch unanfechtbare Antworten auf alle Fragen gefunden werden. Daher ist er auch fest überzeugt, daß Gott *„zuletzt, wenn unser Stündlin kömmpt, ein seliges Ende beschere und mit Gnaden von diesem Jammertal zu sich nehme in den Himmel.“*[1104]

Was Glaube für Luther bedeutet, wird in der Erklärung des Worts *Amen* deutlich: *„Das ich soll des gewiss sein, solche Bitte sind dem Vater im Himmel angenehme und erhöret; denn er hat uns geboten also zu beten, und verheißen daß er uns will erhören. Amen, Amen, das heißt: Ja, ja, es soll also geschehen:“*[1105] Der lateinische Text ist noch ausdrucksvoller: „*Certe, certe, haec debent ita evenire* – entschieden, entschieden, diese Dinge sind zur Erfüllung bestimmt.*“*[1106] Wo Gottes Verheißung mit dem Gebet empfangen ist, da ist die Sache entschieden. Der Glaube ist auf nichts anders gegründet als auf Gottes Wort, wie Luther im Großen Katechismus sagt: *„Denn es ist nicht anders denn eins ungezweifelten Glaubens Wort, der da nicht auf Ebenteuer betet, sondern weiß, daß Gott nicht leugnet, weil er's verheißen hat zu geben.“*[1107] Zweifeln bedeutet Gottes Treue zu bezweifeln, und die Folge des Zweifels ist, daß der Mensch andere Gründe der Hoffnung sucht - und, da er sie

---

1101 BEK S. 689.
1102 Betbüchlein E V.
1103 BEK S. 689 f.
1104 BEK S. 515.
1105 BEK S. 515.
1106 Ibid.
1107 BEK S. 690.

nicht findet – verzweifelt, wie es Luther sagt: *„Wie sollt' ich so kühne sein und rühmen, daß Gott mein Gebet erhöre? Bin ich doch ein armer Sünder etc...“*[1108] Luthers Beurteilung dieses Zweifels ist eindeutig: *„Das macht, daß sie nicht auf Gottes Verheißung, sondern auf ihre Werk und eigene Wirdigkeit sehen, damit sie Gott verachten...“*[1109] Die Seelsorgerliche Aufgabe der Reformationszeit war nicht – wie beim Rationalismus – Fragen wie Gottes Dasein, die Glaubenswürdigkeit der Evangelien oder die Möglichkeit des Wunders – sondern die Bedingungen für eine gute Beziehung zu Gott. Man soll also nicht im Katechismus Antwort auf alle Fragen suchen, die erst von der bleibenden Nachwirkung des Rationalismus hervorgerufen wurden. Wo aber die Fesseln des Rationalismus erleichtert oder sogar gesprengt sind, da sind die Einsichten des Katechismus unschätzbar. Denn wo immer die Wirklichkeit Gottes einem Menschen unvermeidlich wird, da entsteht früher oder später auch die Frage: *„Wie kann ich es wagen, eine vertrauliche Beziehung zu diesem gewaltigen, mir unbekannten Gott zu suchen?“* Dann sind die Antworten im Kleinen Katechismus zu finden.

Das vierte Hauptstück

Die Frömmigkeit des Spätmittelalters war in vieler Hinsicht weniger sakramental als es uns heute bewusst ist. Das Altarsakrament wurde aus der Ferne angebetet, aber selten empfangen. Auch die frommsten, wie die heilige Birgitta, nahmen am Altarsakrament nur viermal im Jahr teil. In der Verkündigung Johannes Taulers hat die Taufe überhaupt keine Bedeutung. Für die Volksfrömmigkeit kam das größte Gewicht den *Benediktionen* zu, d. h. den kirchlichen Segenshandlungen, oft mit Weihrauch und Wasser begleitet.

Die reformatorische Bewegung war dagegen bewußt sakramental. Diese Prägung ergibt sich aus der Tatsache, daß Luther – so wie es auch im Bugenhagen zugeschriebenen *Bökelchen* (1525) der Fall ist - die zwei Hauptstücke der Sakramente dem Katechismus zugefügt hat. So wie die vorangehende Hauptstücke, so ist auch das vierte Hauptstück als Unterlage für die religionspädagogische Aufgabe des Hausvaters bestimmt: *„Das Sakrament der heiligen Taufe, wie dasselbige ein Hausvater seinem Gesinde*[1110] *soll einfältiglich furhalten.“*[1111]

Luther hat ohne Bedenken – vielleicht auch ohne Nachdenken - den lateinischen Begriff - *sacramentum* weitergeführt. *Sacramentum* ist aus *sacer* – heilig – und *mentum* gebildet. Alle Wörter, die die Endung *mentum* haben, bezeichnen eine Wirklichkeit, die durch eine menschliche Tätigkeit entstanden sind, z. B. *monumentum* – Denkmal - aus *moneo* – erinnern. Sprachlich gesehen ist *sacramentum* ein von Menschen geheiligter Gegenstand, ein Begriff, der wenig geeignet ist, die biblische Wirklichkeit darzustellen. Diese Wirklichkeit ist nicht ein geheiligter Gegenstand, sondern die geheimnisvolle Gegenwart Gottes, verhüllt und wirksam, in Worten und Zeichen. Eben dies ist mit dem biblischen Begriff μυστηριον gemeint – eine geheimnisvolle Gegenwart (von μυω- schweigen – abgeleitet).

1108 Ibid.
1109 Ibid.
1110 Hausgenossen.
1111 BEK S. 515.

Mit Recht hat man von Gesetz und Evangelium als den Hauptkategorien des lutherschen Bibelverständnisses geredet. Es gibt aber noch dazu eine dritte Kategorie – *die Ordnung.* Im Großen Katechismus sagt Luther von der Taufe: *„Wie tarrst*[1112] *du aber so in Gottes Ordnung greifen und das beste Kleinod davon reißen, damit Gott es verbunden und eingefasset hat und nicht will getrennet haben?"*[1113] Für *Ordnung* hat der lateinische Text *constitutio*, d. h. Verfassung oder gesetzliche Ordnung. Luther erklärt: *„Denn das ist der Kern in dem Wasser: Gottes Wort oder Gepot und Namen, welcher Schatz größer und edler ist denn Himmel und Erde"*[1114] Luther hat hier die biblische Wirklichkeit des Mysteriums beschrieben, ohne den Begriff zu benutzen. Gott ist geheimnisvoll mit seinem Wort, Gebot und Namen im Taufwasser gegenwärtig, denn das Wort ist für Luther nicht eine Auskunft, die einen Person als Schallwellen verlassen hat, sondern die Person – hier Gott – ist in seinem Wort gegenwärtig und tätig. Das Wasser ist für Luther wie die Schale der Nuß. Es ist nicht nur so, daß das Wort Gottes bei der Taufe von außen lautet, das Wort ist vielmehr in das Wasser eingedrungen. Gott hat das Wort mit dem Wasser zusammengebunden und eingeschlossen – *constrixit et inclusit*[1115] . Eben weil Gott persönlich in den Taufworten gegenwärtig ist, ist dieser Schatz „höher und edler denn Himmel und Erde". Die göttliche Gegenwart in Gottes Wort nimmt im Sakrament Gestalt, und mit dieser göttlichen Gegenwart in der Taufe ist auch Gottes ganze Macht und Kraft eingeschlossen. – *omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam.* Luther gibt selber an, daß er sein Sakramentsverständnis von Augustin hat, und zwar mit den Worten: „*Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* – Wenn das Wort zum Element oder natürlichen Wesen kömmpt so wird ein Sakrament daraus ."[1116] Luther beschreibt selber das Sakrament als "ein heilig, göttlich Ding und Zeichen – *res sancta atque divina* "[1117] – eine Wortwendung, die die Gegenständlichkeit der abendländischen Sakramentstheologie unterstreicht. Mit *Zeichen* meint Luther – um an sein früheres Bild zu erinnern – etwa die Schale um den Kern.

Mit diesem Umriss des Sakramentsdenkens Luthers haben wir uns seiner Darstellung in dem Kleinen Katechismus genähert. Er schreibt hier von der Taufe: *„Die Taufe ist nicht allein schlecht*[1118] *Wasser, sondern sie ist das Wasser, in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden."*[1119] Wo immer das Gebot und das Wort Gottes vorhanden und wirksam ist, da ist Gott selber. Bei der Taufe wird Gottes Gebot nicht nur gehört, es nimmt auch in der Taufe Gestalt an. Die Verbundenheit des Wassers mit Gottes Wort ist eine göttliche Gegenwart. Nicht nur sind die Worte der göttlichen Gegenwart in das Wasser eingedrungen, das Wasser ist auch im Wort eingeschlossen – *inclusa* – und mit dem Wort zusammengebunden – *comprehensa* (estn. seotud). *Inclusa* möchte auf estnisch mit *sisaldama* eher als mit *mahutama* wiedergegeben werden.

Die mittelalterliche Predigt ging von der Lesung des lateinischen Sonntagsevangeliums aus. Die Predigt bestand im allgemeinen aus zwei Teilen: zuerst eine Wiedererzählung des

---

1112 Wagst.
1113 BEK S. 694.
1114 Ibid.
1115 Ibid.
1116 Ibid. In Ioann 80. BEK S. 450 Fußnote 1.
1117 BEK S. 694.
1118 Blosses.
1119 BEK S. 515.

Evangeliums in der Volkssprache und danach eine Darstellung des Nutzens – *usus* – des Evangeliums. Dasselbe Verfahren ist auch in den Kleinen Katechismus aufgenommen. Zuerst fragt Luther nach dem Wesen der Taufe, die *quidditas* - wie man damals sagt, d. h. die Antwort auf die Frage *quid est baptismus* – was ist die Taufe?[1120] Danach fragt er nach ihrem Nutzen oder *usus* (estn. kasatus). *„Was gibt oder nützet die Taufe?"*[1121] (...või mis kasu toob ristimine?).

Die *constitutio* oder Ordnung ist in den Einsetzungsworten der Taufe gegeben: *„Gehet hin in alle Welt, lehret alle Heiden und täufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes."* Die danach folgende Frage Luthers gilt dem Nutzen der Taufe, d. h. ihrer sakramentalen Wirkung, die auf die Vereinigung des Wassers mit dem göttlichen Wort beruht und von dem Glauben empfangen wird. Die Wirkung der Taufe beschreibt Luther als *„die Vergebung der Sunden, (sie) erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewigen Seligkeit allen die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten."*[1122] Die ungeheure Wirkung der Taufe ist nur aus der Gegenwart Gottes in dem Taufgebot zu verstehen, ein Gebot, das mit dem Wasser geheimnisvoll verbunden ist. Diese Wirkung der göttlichen Gegenwart wird von dem Glauben empfangen, und der Glaube ist – wie wir es schon gesehen haben – eine Zuversicht und ein Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Durch das Vertrauen strömen wie durch eine geöffnete Tür die göttlichen Kräfte ins Leben der Gläubigen hinein. Diese Verheißung ist das Wort Christi: *„Wer da gläubet und getauft wird, der wird selig. Wer aber nicht gläubet, der wird verdampt."* Wieso verdammt (estn. mõistetakse hukka – lat. condemnabitur)? Der Mensch, der in Unglauben verharrt, wird schuldig befunden, eben weil das Nicht-glauben ein Misstrauen Gott gegenüber und daher die gröbste Gotteslästerung ist. Wie aber ist es möglich, durch Glaube und Taufe selig zu werden? Luther antwortet: *„Wasser tut's freilich*[1123] *nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist – juxta aquam et cum aqua et fides.*"[1124] Hier sind wir in der Nähe der klassischen Formulierung von der Gegenwart Gottes *in, mit und unter* den Elementen[1125], d. h. die äußere Sakramentsgestalt. Das Wort Gottes – seine Gegenwart – ist also bei der Taufe „dicht bei" (*juxta*, estn. kaasas) und „mit"(*cum*; estn. juures) dem Wasser. Die Gegenwart Gottes ist nicht nur bei und mit dem Wasser, sondern auch – laut dem lateinischen Text – bei und mit dem Glauben: *„...cum aqua et fides, quæ tali verbo Dei in aqua credit – der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet."*[1126] Mit dem „Wort Gottes im Wasser – *verbo Dei in aqua*" hat Luther noch einen Gesichtspunkt seinem Sakramentsdenken zugefügt, Gottes Gegenwart dringt mit göttlicher Macht und Kraft in die Materie – das Wasser – hinein. Die Vereinigung vom Stoff – Wasser - und Gottes Wort setzt voraus, daß der Stoff oder die Materia so gestaltet ist, daß eine solche Vereinigung möglich ist. Die Sakramentstheologie ist tief mit der Schöpfungstheologie verbunden. Luther schreibt: *„...denn ohn Gottes Wort ist das Wasser schlecht*[1127] *Wasser und keine Taufe, aber mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des*

1120 Ibid.
1121 Ibid.
1122 BEK S. 515 f.
1123 Gewiss.
1124 BEK S. 516.
1125 BEK s. 983 f.
1126 Ibid.
1127 blosses

Lebens...“[1128] Der lateinische Text hat *salutaris aqua vitae* – ein heilsames, rettendes Wasser. Das Wort vom rettenden Wasser – *salutaris aqua* – wird erst dann recht verstanden, wenn man bedenkt, wie konkret und personenhaft die geistlichen Feinde für Luther waren: der Teufel und die Dämonen mit seiner Gefolgschaft unter und in den Menschen. Es gab keine neutralen Gebiete, keine „objektiven“ Anschauungen. Wo Gott und seine Engel sich zurückgezogen hatten, herrschen die Dämonen und ihr Fürst, vor allen der *spiritus tristitiæ*, der Geist des Schwermutes, der von Luther meist gefürchtete Dämon.

Seine Lehre von der realen Verwandlung in der Taufe durch das rettende Wasser gründet Luther auf das apostolische Wort vom *„Bad der neuen Geburt im heiligen Geist.“* (Tit. 3, 5-6). St. Paulus schreibt: *„Durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geists, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum, unsern Heiland, auf daß wir durch derselben Gnade gerechtfertiget Erben seien des ewigen Lebens nach der Hoffnung; das ist gewißlich war.“* Jesus Christus wird hier *Heiland* genannt (gr. σωτηρ, lat. salvator). Dieses mittelhochdeutsche Wort ist aus *Heil* - Gesundheit – abgeleitet. Es liegt *salvator* (von *salus* – Gesundheit) näher als σωτηρ (aus σωζω – retten). Das griechische Wort wird genauer mit dem estnischen *Päästja* (von päästma – retten) wiedergegeben. Σωτηρ, *salvator,* Heiland – alle drei Worte geben wichtige Anstöße zum Verständnis der lutherschen Christologie. Im lateinischen Text des Katechismus wird aber σωτηρ nicht wie in der Vulgata mit *salvator,* sondern mit *servator* übersetzt, d. h. Bewahrer und Erhalter. Das Spektrum der lutherschen Christologie umfaßt Christus als Retter, Erhalter, Bewahrer, Wiederhersteller der ursprünglichen Gesundheit der Schöpfung und Schützer des gefährdeten menschlichen Daseins.

Die letzten Worte des Abschnitts sind von Luther zugefügt und sind ein Ausdruck der reformatorischen Glaubensgewissheit, wie der lateinische Text sagt – *indubitatus sermo* – eine Darstellung, die nicht zu bezweifeln ist; schön auf estnisch wiedergegeben mit *tõesti tõsi* – das ist wirklich die Wahrheit.

Zwei Generationen nach der Reformation wurde die Frage der Wiedergeburt oder Neugeburt aufs Neue in dem Anfängen des Pietismus aufgegriffen. Mit Neugeburt oder Wiedergeburt verstand man damals die Neugestaltung des Lebens nach dem Vorbild Christi. Auch bei Luther kommen solche Redeweisen vor; z. B. beschreibt er, wie der Glaubende Gott *„bey der gute und liebe ergreifft“* und er fügt hinzu: *„...und ist der mensch alsso wahrhaftig new ynn got geporen.“*[1129] Die neue Geburt ist für Luther beides: Gottes Handeln mit dem Menschen im Sakrament und die Aneignung der Gnade durch den Menschen. Beide gehören zur Erlösung: Taufe und Glaube.

Das mittelalterliche Bibelverständnis rechnete mit vier Gesichtspunkten, aus welchen der Text verstanden werden konnte. Einer von ihnen, der tropologische, wies auf die Bedeutung des Wortes für das Leben des Einzelnen hin. Luther macht hier ebenso eine tropologische Auslegung, wo er nach der Bedeutung der Wassertaufe fragt und seine Antwort gibt. Die Taufe ist für Luther ein lebenslanges Geschehen, in dem das Ereignis des Tauftages sich immer wiederholt und vertieft: *„Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche*

1128 BEK S. 516.

1129 WA 2, 141, 3 ff.

Reu und Buße soll ersäuft werden mit allen Sunden und bösen Lusten.... "[1130].Die bösen Lüste – *malis concupiscentia* – sollen nach der augustinischen Auffassung von der Sünde verstanden werden. Die *concupiscentia* ist das grundlegende Trachten des Menschen nach dem Guten, mit anderen Worten, seine Liebe. In der von Luther besonders geliebten Augustin-Schrift *De spiritu et littera* redet der Kirchenvater von der Liebe – *caritas* – als *concupiscentia bona*,[1131] das gute Begehren. Wenn dies Verlangen statt zum höchsten Guten zum niederen Guten gerichtet wird, verwandelt es sich in eine böse Lust und wird eine fehlgerichtete Liebe, eine *malis concupiscentia.* Daß diese Neigung „ersäuft" – d. h. ertränkt - werden soll, bedeutet, daß sie wie einst im Taufwasser jetzt im „Bad" der Reue und Busse – *mortificatio ac poenitentia* – ertrinken soll. Der lateinische Test hat hier *submergi* – niedersinken. Der tiefe Sinn, den Luther in dem äußeren Vollzug der Taufe fand, bewirkte, daß er für ihn von großem Gewicht wurde. Im Betbüchlein schreibt er: *„Die Tauf heisst auf Kriechisch[1132] Baptismus / zu latein Mersio / das ist wenn man etwas gantz ynss wasser tauchet / das uber yhm zusamen gehet ... so soll es doch also sein ... Das foddert[1133] auch die Bedeutung der tauff / Denn sie bedeutet / das der alte mensch und sündlich gepurt von fleisch und blut / sol gantz erseufft werden durch die gnade Gottes....* "[1134]

Das Ertrinken des „alten Adams" ist wohl der erste Gesichtspunkt, aber nicht der einzige. Die Taufe enthält mehr – das Taufkind wird ja auch aus dem Wasser gehoben. Das bedeutet für das Christenleben, das es *„täglich erauskommen– emergere – und auferstehen ein neuer Mensch"*[1135] soll. Diese Auferstehung durch den Glauben an die Gnade Gottes bewirkt eine Verwandlung des ganzen menschlichen Daseins, er wird *„ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe."*[1136] Luthers biblische Begründung ist in Röm. 6, 4 zu finden: *„Wir sind samt Christo durch die Taufe begraben im Tode, daß, gleichwie Christus ist von den toten auferweckt durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen wir auch in einem neuen Leben wandeln."* Die „Herrlichkeit" – *gloria* – des Vaters ist die Ausstrahlung seiner Macht und Liebe – δοξα. Der hebräische Begriff ist דובכ, eig. Schwergewicht, was auch Autorität und Macht ausdrückt.

Das Vollzug der Taufe durch ein vollständiges Niedersenken und Aufheben hat also eine tropologische Bedeutung, d. h. eine Beziehung zum täglichen Christenleben. So wie der Täufling völlig ins Wasser eingetaucht wurde, ebenso soll sich der Christ durch Erkenntnis seiner Sünden niedersinken, bis der „alte Adam", d. h. seine Gott-fremden Neigungen, seine *malis concupiscentia* – tot sind, d. h. sich nicht mehr bewegen können. Diese tägliche Übung der Selbsterkenntnis nennt Luther „Reue" und *mortificatio*. Er hat selber die *mortificatio* durch Meditation über die Zehn Gebote und über das Leiden Christi geübt, wie es aus dem Betbüchlein hervorgeht. In dem da eingehaltenen *Sermon vom Leiden Christi* sagt er: *„...Das du dir tyeff einbildest[1137] / und gar nicht zweyffelst / du seyest / der Christum also martert /*

1130 BEK S. 516.
1131 De spir. e*t* litt. 6 (IV).
1132 Griechisch
1133 D.h. fordert.
1134 Betbüchlein H II v; H III r.
1135 BEK S. 516.
1136 Ibid.
1137 D. h. dir ein inneres Bild davon machst.

denn dein sünd haben es gwisslich getan.“[1138] Die Passionsmeditation soll zu der tiefen Erkenntnis führen, daß das Leiden Christi von unseren eigenen Sünden verursacht ist, ein Beispiel von dem, was Luther mit Reue und *mortificatio* gemeint hat. Dadurch werden die „bösen Luste“ – *malis concupiscentia* – getötet, d. h. machtlos. Aus diese Reue und *mortificatio* kann dann durch den Glauben ein neuer Mensch „täglich erauskommen“ – *quotidie emergere*. Die Taufe ist auf die Erneuerung des ganzen Menschen gerichtet. Sie bedeutet mehr als ein Kirchenmitglied und Kind Gottes zu werden, sie gibt die Grundstruktur des christlichen Lebens als die Pflugschar des kosmischen Dramas – die Verwandlung der alten Schöpfung in die neue.

Luther verstand das apostolische Wort vom Begraben und Auferstehen der Taufe als einen Hinweis auf die Buße, und es ist deshalb folgerichtig, daß er der Auslegung der Taufe eine Darstellung der Beichte beigefügt hat. Im Betbüchlein ist die Beichte zusammen mit dem Altarsakrament ausgelegt, da Luther die Beichte besonders für diejenigen bestimmte, die das Abendmahl empfangen sollten.

Die Beichte

In der ursprünglichen Fassung des Kleinen Katechismus gibt es eine Auslegung der Beichte; eine ähnliche Darstellung ist auch im Großen Katechismus zu finden. Im Betbüchlein ist der Unterricht über die Beichte im Sermon von dem Altarsakrament zu finden. Die Beichte gehörte zweifellos zur Pastoralpraxis der Reformation. Die ursprüngliche Überschrift war: *„Eine kurze Weise zu beichten für die Einfältigen dem Priester.“*[1139] In seinem *„Sendschreiben an die zu Frankfurt“* (1532) verteidigte Luther diese Beichtanweisung.[1140]

Im Kleinen Katechismus sagt Luther: *„Die Beicht begreifft zwei Stück in sich. Eins, daß man die Sunde bekenne, das ander, daß man die Absolutio oder Vergebung vom Beichtiger empfahe als von Gott selbs und ja nicht daran zweifel, sondern feste gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel.“*[1141] Das Bild ist der mittelalterlichen *confessio* gleich: Wir sehen vor uns den Seelsorger – den Beichtvater – und den Beichtenden, wir hören das Sündenbekenntnis und die Absolution. Indessen ist etwas Neues hinzugekommen: die Freiwilligkeit. Dem mittelalterlichen Christ war es auferlegt, mindestens einmal im Jahr als Vorbereitung zur Communion, dem Abendmahlsempfang zu beichten. Im Großen Katechismus beschreibt aber Luther wie der Beichtzwang in den evangelischen Gemeinden aufgehoben war, und wie auch die Verpflichtung, dem Seelsorger alle Sünden zu erzählen weggenommen war. Im Kleinen Katechismus erklärt Luther: *„Für Gott soll man alle Sunden sich so schuld geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun. Aber für dem Beichtiger sollen wir allein die Sunden bekennen die wir wissen und fühlen im Herzen.“*[1142] Der lateinische Text beschreibt mit einem anderen Wort den Beichtiger, hier heißt es *coram fratre* – vor dem Bruder. Der Seelsorger ist nicht als ein vorgesetzten Beamten anzusehen,

---

1138 Betbüchlein G II v.
1139 BEK S. 517 N. 2
1140 Ibid.
1141 BEK S. 517.
1142 Ibid.

sondern als ein Bruder in Christo, als einen miterlösten Christen, der dieselbe Lebensbedingungen teilt.

Auch der Sündenbegriff hat sich in der Reformation geändert. In der mittelalterlichen Beichte lag das Schwergewicht auf den Todsünden und den lässlichen Sünden, für die Reformatoren aber tritt die Sünde vor allem in den täglichen Beziehungen und Verpflichtungen – d. h. den Ordnungen – hervor. Luther schreibt: *„Da siehe Deinen Stand – vitae genus – an nach den zehen Geboten, ob Du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht seiest, ob Du ungehorsam, untreu, unfleißig, zornig, unzüchtig, heißig gewest seiest, ob Du jemand Leid getan hast mit Worten oder Werken, ob du gestohlen, versäumet, verwahrlost, Schaden getan hast.“*[1143] Die Beziehungen in der Familie und in der Gesellschaft wurden von Luther als von Gott gegebene Ordnungen – *ordines* – aufgefaßt, und gerade hier erscheint die Sünde, denn letzten Endes sind alle Sünden auch Sünden gegen Gott, dessen Ordnungen die Sünde angegriffen werden und Schaden erleiden. Die Beziehung zwischen Kindern und Eltern wurde z. B. als eine solche Ordnung Gottes – *ordo* – angesehen. Die Sünde tritt demnach als ein Verstoß gegen die Ordnung Gottes hervor, z. B. wenn ein Vater seine Familie verwahrlost oder ein Sohn seinem Vater gegenüber ungehorsam ist.

Nach dieser Auslegung der Beichttheologie, stellt Luther eine kleine Beichtordnung dar. Laut ihr soll der Beichtende mit den folgenden Worten anfangen: *„Wirdiger Herr, ich bitte Euch, wollet meine Beichte hören und mir die Vergebung geben umb Gottes willen.“*[1144] Wie ist es zu verstehen, daß der Seelsorger – den wir zuvor als einen Bruder oder *frater* kennengelernt haben hier als „wirdiger Herr“ – *venerabilis domine* – angeredet wird? Die Antwort ist in Luthers Amtstheologie zu finden. Zwar ist der Seelsorger als Christ ein Bruder in Christo, aber als Diener des göttlichen Wortes ist er zugleich ein verehrungswürdiger Herr.

Danach folgt das Sündenbekenntnis in zwei Fassungen, die erste für einen Knecht oder eine Magd, die zweite für einen Herrn, d. h. Hausvater, oder eine Frau, d. h. eine Hausfrau mit Verantwortung für Angestellte. Der lateinische Text hat statt „Herr“ *præceptor* – Lehrer und Erzieher. Luther denkt mit der zweiten Fassung des Sündenbekenntnisses an jeden, der eine führende Aufgabe hat. Es geht aus dem lateinischen Text hervor, daß er an die Schule gedacht hat, da die erste Fassung für einen Schüler – *discipulus* – beabsichtigt ist. Luther setzt voraus, daß das seelsorgerliche Gespräch und das Sündenbekenntnis auf Latein durchgeführt werden konnte.

Welche sind nun die Sünden nach der ersten Fassung? Der Beichtende soll nach Luthers Anweisung sagen: *„Ich armer Sünder bekenne mich für Gott aller Sünden schuldig...“*[1145] Man bemerke hier die zwei Worte „für Gott“ - *coram Deo.* Vor Menschen und vor dem gesetzlichen Regelsystem kann der Mensch völlig unschuldig und sogar lobenswert sein. Vor Gott aber hat nur das Vollkommene Gültigkeit, d. h. nur das, was die Absichten Gottes befördert und in keiner Hinsicht schadet. Alles andere ist mit Sünde befleckt. Eben deshalb sind wir „aller Sünden schuldig“. Als Glied des menschlichen Geschlechts hat jeder Mensch teil an dem gemeinsamen Sündenverderb, der sich als eine Lähmung der Fähigkeit zum Guten

---

1143 Ibid.
1144 BEK S. 518.
1145 Ibid.

auswirkt. Als Einzelner erlebt jeder wie der Sündenverderb in den alltäglichen Beziehungen seines Lebensbereiches – die Ordnungen (*ordines)* Gottes – deutlich wird. Deshalb soll der Beichtende sagen: *„…insbesonderheit bekenne ich für Euch, daß ich ein Knecht, Magd, etc. bin, aber ich diene leider untreulich meinem Herren, denn da und da hab ich nicht getan, was sie mich hießen, habe sie erzurnet und zu fluchen bewegt, hab versäumet und Schaden lassen geschehen. Bin auch in Worten und Werken schampar*[1146] *gewest, hab mit meinesgleichen gezürnet, wider meine Frauen gemurret und geflucht.“*[1147] Luther gibt hier ein illusionsfreies Bild von dem Hausleben seiner Zeit. Das für unsere Zeit Erschütternde ist aber, daß jemand, der seine Arbeitsumwelt so gründlich vergiftet hat, diese Tatsache erkennen und bereuen konnte, und noch mehr, um Gottes Gnade zur Vergebung und Veränderung bitten konnte: *„Das alles ist mir leid und bitte umb Gnade; ich will mich bessern.“*[1148]

Als erfahrener Seelsorger hat Luther die trübe und langweilige Wirklichkeit der Sünde mit wenigen Worten beschrieben. Ebenso konkret beschreibt er die Sünden der Vorgesetzten in der zweiten Fassung des Sündenbekenntnisses: *„Insbesonderheit bekenne ich für Euch, daß ich mein Kind und Gesind, Weib nicht treulich habe gezogen zu Gottes Ehren...“*[1149] Weil das Lob Gottes der Sinn des Lebens ist, wird hier als die erste Sünde bekannt, daß der Beichtende die ihm Anvertrauten nicht zur Dankbarkeit und Lob Gottes – lat. *ad cultum et laudem Dei* - geführt hat. Mit *cultus* ist der Gottesdienst gemeint. Nach der Erwähnung dieses Mangels an Lob Gottes setzt das Bekenntnis mit den folgenden Worten fort: *„Ich hab geflucht, böse Exempel mit unzüchtigen Worten und Werken gegeben, meinem Nachbar Schaden getan, ubel nachgeredt, zu teur verkauft, falsche und nicht ganze war gegeben. Und was es mehr wider die Gebot Gottes und seinen Stand getan etc.“*[1150] Die Sünden treten in den alltäglichen Beziehungen hervor, in dem „Stand“ (lat. *vitae genere* – Lebensart), z. B. als Vater, Kaufmann, Handwerker. Der Stand ist die soziale Stellung, wo der Mensch „steht“, sein gesellschaftlicher „Zustand“ und seine Lage. Im Grunde hört der „Stand“ immer mit der Ordnung – *ordo*- Gottes zusammen,

Luthers Worte über die Gebote Gottes deuten in diesem Zusammenhang an, daß der beichtende Hausvater oder Lehrer sich selbst vor den Zehn Geboten geprüft haben sollte. Überhaupt ist die Meditation über die zehn Gebote und die dabei gewonnene Selbsterkenntnis eine Voraussetzung für die evangelische Seelsorge. Es gehört zur erstaunlichen Ambivalenz dieser Zeit, daß Luther damit rechnete, daß ein Mann, der unzüchtig in Wort und Werk, ein schlechter Nachbar und betrügerisch in Handel war, die Vergebung Gottes in der Beichte suchen konnte.

Demselben Ziel wie die Betrachtung der Gebote diente die Passionsmeditation, wie es aus dem Betbüchlein hervorgeht. Die reformatorische Seelsorge – auch in der Predigt – ist nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. Die Andacht und Meditation im Hause bildet mit der Seelsorge eine unauflösliche Einheit, und beide bedingen einander. Mit dem Kleinen

---

1146 D. h. schamlos.
1147 BEK S. 518.
1148 Ibid.
1149 Ibid.
1150 Ibid.

Katechismus hat Luther für die häusliche Andacht und Meditation eine Grundstruktur dieser Spiritualität – eher als ein Lehrbuch – gegeben.

Luther ist auch mit dem unvorbereiteten Beichtenden vertraut. Er schreibt: *„Wenn aber jemand sich nicht befindet beschweret mit solcher oder großern Sunden, der soll nicht sorgen oder weiter Sunde suchen nach ertichten*[1151] *und damit ein Marter aus der Beicht machen, sonder erzähle eine oder zwo, die du weißest. Also: ‚Insbesonderheit bekenne ich, daß ich einmal geflucht, item einmal unhübsch*[1152] *mit Worten gewest, einmal dies N*[1153] *versäumet habe' etc."*[1154] Luther will dem Beichtenden ersparen, eine Sündenerkenntnis zu erzwingen, die leicht eingebildete, erdichtete Sünden enthalten könnte.

Luther hat aber auch Beichtende kennengelernt, die sich überhaupt keiner Sünde bewusst waren. Mit pastoraler Milde sagt er in diesem Fall: *„Weissest du aber gar keine (doch nicht sollt' müglich sein), so sage auch keine insonderheit, sondern nimm die Vergebung auf die gemeine Beicht, so du für Gott tust gegen dem Beichtiger."*[1155] Mit dem Hinweis auf „die gemeine Beicht – *generalis confessio*" – knüpft Luther an die mittelalterliche Liturgie an. Seit dem 10. Jahrhundert sprach der Priester nach der Predigt im Namen der Gemeinde ein Sündenbekenntnis, die „Offene Schuld". Luther erwähnt in den Schmalkaldischen Artikeln diese Sitte[1156].

Nach dem Sündenbekenntnis sagt der Seelsorger: *„Gott sei dir gnädig und stärke Deinen Glauben. AMEN."*[1157] Er fragt: *„Gläubst Du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei?"*[1158] Der lateinische Text ist noch deutlicher: *„...meam remissionem ... non meam sed Dei* – meine Vergebung ... ist nicht meine sondern Gottes." Der Beichtende antwortet: „Ja, lieber Herr – *Venerabilis domine, credo.*"[1159] Die Anrede zeigt, daß Luther einen Geistlichen als „Beichtiger" - *minister vel frater* - vorausgesetzt hat. Er ist in der evangelischen Seelsorge beides – bevollmächtigter Bote des Herrn und ein tröstender, dienender Bruder.

Dann sagt der Seelsorger: *„Wie Du gläubest, so geschehe Dir.*[1160] *Und ich aus dem Befehl unsers HERRN Jesu Christi vergebe ich Dir Deine Sunde im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geists, Amen. Gehe hin im Friede."*[1161] Von der *satisfactio* [1162] oder Wiedergutmachung der mittelalterlichen Beichte ist hier keine Rede. Luther überlegt gründlich diese Frage in den Schmalkaldischen Artikeln. Seine Hauptkritik ist, daß die Absolution – Sündenvergebung – durch die *satisfactio* ungewiß wird. Als *satisfactio* konnte

---

1151 D. h. erdichteten Sünden.
1152 D. h. rücksichtslos, lat. *impudice* – liederlich.
1153 Ungenannter Person.
1154 BEK S. 518 f.
1155 BEK S. 519 f.
1156 BEK S. 439.
1157 BEK S. 519.
1158 Ibid.
1159 Ibid.
1160 Vgl. Mark. 8, 13.
1161 Mark. 5, 34; Luk. 7, 50; 8, 48.
1162 F. Lakner: Satisfaktionstheorien, LTK Bd 9, 341-343.

zu Luthers Zeit ein Ablaßbrief dienen, und dadurch wurde die Vorstellung geweckt, daß die Vergebung von dem Ablaßbrief abhängig sei. Eben um die naheliegende Ungewissheit zu verarbeiten, fügt er indessen hier hinzu: *„Welche aber große Beschwerung des Gewissens haben oder betrübt oder angefochten sind, die wird ein Beichtvater wohl wissen mit mehr Sprüchen zu trösten und zum Glauben zu reizen.“*[1163] Luther beschreibt hier die häufigste Frage der reformatorischen Seelsorge: die Anfechtung. Sie wurde als ein Angriff der Dämonen verstanden, welche es immer versuchten, dem Christen sein Gottvertrauen zu berauben. Im lateinischen Text beschreibt Luther wie der Beichtende *tristitiae spiritu tentantur* – von dem Geist des Trübsinns und der Mutlosigkeit angegriffen wird. Der Teufel war für Luther nie spannend oder reizend, er war *spiritus tristitiae* – der Geist des Trübsinns, eben wie Smerdjakov in Dostojewskijs *Brüder Karamazow.* Der Angriff des Trübsinns zeigt sich vor allem in der Schwierigkeit der Vergebung zu vertrauen. Diese Versuchung der Mutlosigkeit soll der Seelsorger mit Gottes Wort niederkämpfen, *pluribus sententiae sacrarum literarum.* Erst in diesem Kampf wird die überwältigende Kraft des Evangeliums dem Christen deutlich – so war es die Erfahrung der Reformation, da der Sieg des Glaubens in der Beichte erlebt und die Vergebung ergriffen wurde – *ut apprehendant fide remissionem peccatorum.*[1164]

Luther beendet seine Auslegung der Beichte mit den folgenden Worten: *„Das soll allein ein gemeine*[1165] *Weise der Beichte sein für die Einfältigen – pro rudibus.“*[1166] Es geht aus dem deutschen Text hervor, daß Luther seine Beichtagenden für einen Handwerker oder Kaufmann, seine Frau und die Bediensteten gedacht hat, die lateinische Fassung aber für Lehrer und Schüler.

Das fünfte Hauptstück

Ebenso wie das vierte Hauptstück ist das fünfte von Luther in der Nachfolge des Bugenhagens *Bökelchens* dem mittelalterlichen Katechismus zugefügt. Er beschreibt hier erst das Wesen des Altarsakraments, seine *quiddität* – d. h. die Antwort auf die erste Frage der zeitgenössischen theologischen Darstellung: „*Quid est* – was ist es?“ Luther antwortet: *„Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt.“*[1167] Mit „wahr – *verum*“ hat Luther unterstrichen, daß es sich hier nicht um eine rein geistliche Gegenwart Christi handelt, sondern um den wirklichen Leib und das wirkliche Blut des Heilands. Mit „unter – *sub*“ hat Luther „unter der Gestalt“ gemeint. Die vollständige Formulierung ist in Augustana X zu wiederfinden und entspricht genau der Entscheidung des 4. Laterankonzils: „*Corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur* – der Leib und das Blut sind wahrlich unter der Gestalt von Brot und Wein eingeschlossen.”[1168] Luther hat sich hier nicht gezwungen gefühlt, gegen die Transsubstantiationslehre zu polemisieren; sie ist eine Folge des Versuchs, die göttliche Offenbarung in philosophischen Begriffen

---

1163 BEK S. 519.
1164 Ibid.
1165 D. h. gewöhnliche.
1166 BEK S. 519.
1167 BEK S. 519 f,
1168 BEK s. 64.

auszudrücken, eine Bestrebung, die ihm fremd war. In diesem Zusammenhang entspricht sein „unter“ genau dem lateranischen *sub speciebus* und sein „wahr“ das *veraciter* des Konzils. Im Großen Katechismus fügt er einen anderen Gesichtspunkt hinzu. Es ist nicht nur so, daß Christi Leib und Blut in Brot und Wein eingeschlossen sind, es ist auch so, daß Brot und Wein in Gottes Wort eingeschlossen sind – *panem et vinum Dei verbo inclusa.*[1169]

Was enthalten aber die Worte *„…uns Christen zu essen und zu trinken“*? Diese Worte wurden als ein Merkmal der reformatorischen Frömmigkeit zugefügt. Die Frommen des Mittelalters waren bei der Messe fleißig gegenwärtig, sie nahmen aber nur selten am Sakrament teil. Die frömmsten, wie z. B. die heilige Birgitta, wahren höchstens viermal im Jahr Abendmahlsgäste. Der Höhepunkt der Messe war für sie das Messopfer, d. h. das auf dem Altar unblutig wiederholte Kreuzesopfer mit seinem Verdienst für die Anwesenden. Für die Reformatoren war das Abendmahl vor allem *communio* – essen und trinken mit Christus. Christi gnadenvolle Gegenwart war mit dem gehorsamen Empfangen des Sakraments am engsten verbunden. In den Worten „zu essen und zu trinken“ liegt eine leise Kritik gegen die mittelalterlichen Sakramentsfrömmigkeit. Wer nach der Eigenart der reformatorischen Abendmahlslehre fragt, der suche sie nicht in den Worten „wahrer Leib“, denn hier ist im Grunde nichts von dem lateranischen Dogma Abweichendes zu finden. Das Neue befindet sich anderswo, und zwar in den Worten „zu essen und trinken“.

Luther gibt dann die Einsetzungsworte des Sakraments wieder, gerade so, so wie er es in dem vierten Hauptstück von der Taufe getan hat: *„Unser Herr Jesus Christus in der Nacht da er verraten ward, nahm er das Brot, dankt' und brach's und gab's seinen Jüngern und sprach: Nehmet hin, esset, das ist mein Leib, der für Euch gegeben wird. Solchs tut zu meinem Gedächtnis. Desselbigengleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahl, danket und gab ihnen den und sprach: Nehmet hin und trinket alle daraus. Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, das für Euch vergossen wird zur Vergebung der Sunden. Solches tut, sooft Ihr trink,t zu meinem Gedächtnis.“*[1170]

Eben wie am vierten Hauptstück hat Luther bisher nach dem *Wesen* des Sakraments gefragt, sein *quid est* – was ist es. Mit ihrer Frage *quid est* hat die Theologie des Mittelalters immer nach der tiefsten Wirklichkeit, der Wahrheit der Dinge gefragt. Die Antwort wurde in Gottes Absicht gefunden, in seinem Plan, der in Christus als das Wort des Vaters zusammengefasst war.

Luthers nächste Frage ist auch hier nach dem „Nutz“ – der *usus* (estn. kasu), also nach dem was beim Sakrament zu erwarten ist (vgl. estn. kasum – das Gewinn) Er antwortet: *„Das zeigen uns diese Wort , für Euch gegeben' und ‚vergossen zur Vergebung der Sunden', nämlich, daß uns im Sakrament Vergebung der Sunde, Leben und Seligkeit durch solche Wort gegeben wird; denn wo Vergebung der Sunde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“*[1171] Die Verheißung Gottes ist *im* Sakrament gegenwärtig, nicht nur als Benachrichtigung von einer anderswo gegenwärtigen Wirklichkeit sondern als eine verwandelnde Kraft Gottes. Ebenso ist das Wort Gottes bei der Taufe im Wasser – *in aqua* – da, und Gott selbst ist, laut Luther,

---

1169 BEK S. 709.
1170 BEK S. 520.
1171 Ibid.

selbst immer in seinem Wort gegenwärtig. Es muss tatsächlich ein ganz neues Sprachverständnis errungen werden, um Luthers Theologie zu verstehen. Die Sprache ist für ihn nimmer Lautwellen die den Redenden verlassen haben, sondern die Sprache ist immer von der persönlichen Gegenwart des Redners gefüllt.

Die Sünde war für Luther vor allem das Misstrauen Gott gegenüber. Der Mensch ist geschaffen, Gott *„über alle Ding (zu) fürchten, lieben und vertrauen.“*[1172] Wo das Leben anders gestaltet ist, herrscht die Sünde. Die Folge ist ein Verschwinden der Lebenskraft und Freude, „Leben und Seligkeit“ verwelken. Im lateinischen Text heißt es *vita et justitia.* Mit *justitia* hat Luther nicht in erster Linie Ehrlichkeit beabsichtigt, sondern ein Leben im Einklang mit den Grundordnungen – *ordines* – Gottes. Das „geordnete“ Leben – in diesem Sinn – wird durch das Sakrament wiederhergestellt werden. *Justitia* kann aber auch anders verstanden werden. Die Gerechtigkeit – *justitia* – war für die Reformatoren die gute Beziehung zu Gott. Diese gute Beziehung wird durch die Vergebung wiederhergestellt, und in der wiederaufgerichteten Freundschaft mit Gott ist die Seligkeit – das Glück – zu finden.

Die Wirkung des Sakraments ist lebensverwandelnd. Wie ist aber eine solche Verwandlung durch ein schlichtes Essen und Trinken möglich? Luther schreibt: *„Essen und Trinken tut's freilich nicht, sondern die Wort, so da stehen: „fur Euch gegeben“ und „vergossen zur Vergebung der Sunden“. Welche Wort sind neben dem leiblichen Essen und Trinken das Häuptstück des Sakraments.“*[1173] Hauptstück – caput et summa – bedeutet, daß das Wesen des Sakraments – sein quid est – d. h. das wozu es sein Dasein hat, die Vergebung der Sünden ist. Luther sagt: *„Und wer den selbigen Worten gläubt, der hat , was sie sagen und wie sie lauten, nämlich ‚Vergebung der Sunden'.“*[1174] Glaube ist für Luther immer Vertrauen auf die Verheißung Gottes, und in dieser Verheißung ist Gott selber gegenwärtig. Das geht auch aus dem Folgenden hervor: „Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine leibliche Zucht – *bona et externa disciplina...*“[1175] . Luther und die reformatorische Bewegung übten also das Fasten, aber es war für die Gottesbeziehung nicht entscheidend: *„...aber der ist recht wirdig und wohl geschickt, wer den Glauben hat an diese Wort: ‚Fur Euch gegeben' und ‚vergossen zur Vergebung der Sunden'. Wer aber diesen Worten nicht gläubt oder zweifelt, der ist unwirdig und ungeschickt, denn das Wort ‚fur Euch' fordert eitel gläubige Hertzen – omnino corda credentia.“*[1176] Der Glaube ist für Luther in den Worten „für Euch“ zusammengefasst, in der festen Überzeugung, daß Christi Leben, Tod und Auferstehung uns gewidmet ist und unser ganzes Dasein verwandeln kann. Glaube ist Zueignung und Interiorisierung. *Credentia* – aus *credo* – ist ein Sich-Überlassen, ein Sich-Anvertrauen. Der Gläubige überläßt sich und legt sein Leben vertrauensvoll in Gottes Hände. Er hat nicht nur Kenntnis von Gottes Wort, sondern das Wort ist für ihn eine persönliche Verheißung der Vergebung, der Gnade und des neuen Lebens – nicht nur für andere, sondern vor allem *für Euch – pro vobis.* In diesen kleinen Worten liegt der ganze Glaube.

1172 1 Gebot – Erklärung.
1173 BEK S. 520.
1174 Ibid.
1175 BEK S. 521.
1176 Ibid.

Der Gegensatz des Glaubens ist der Zweifel – *dubitatio -,* der Gottes Güte bezweifelt. Was heute mit Zweifel bezeichnet wird, würde von Luther eher als Anfechtung verstanden werden, d. h. als einen Angriff der Dämonen, denen der Christ kämpfend widersteht. Was Luther mit Zweifel – *dubitatio* – meint, entspricht eher dem, was wir heute als Misstrauen beschreiben würden.

Im Großen Katechismus nimmt Luther hier einen anderen Gesichtspunkt auf. Die Einsetzung des Abendmahls bedeutet seine Unverletzbarkeit. Sein Wesen und seine Kraft ist , wie in der Taufe, Gottes Wort, Ordnung und Gebot – *sciamus caput et nervum in hoc esse Dei verbum, ordinem et mandatum.*[1177] Das Abendmahl kann deshalb ebensowenig wie Tag und Nacht von Menschen geändert werden, denn es ist eine göttliche Ordnung. Luther schreibt: *„Was meinest Du, daß Gott nach unserm Tuen oder Gläuben fragt, daß er ümb deswillen sollt' sein Ordnung wandlen lassen?"*[1178]

III. Anleitung des christlichen Lebens

Der kleine Katechismus ist nach Luthers Aufassung ein Handbuch – ein *Enchiridion*, und zwar ein Handbuch des Glücks, eine Anleitung zur Seligkeit. Das Wesen des Handbuchs tritt in den Gebetsordnungen und in der Haustafel deutlich hervor.

Es muss daran erinnert werden, daß Luthers Grundauffassung vom Gebet auch hier gültig ist: das Gebet holt von Gott die Arznei, die die Krankheit des Unglücks heilen kann, und diese Arznei besteht in den Gnadentaten des Vaters, des Sohns und des Heiligen Geists.

Die Prägung des Katechismus als *Enchiridion* oder Handbuch wird von der abschließenden Abteilung unterstrichen. Hier finden wir folgendes:

1. Morgen- und Abendgebete.
2. Tischgebete.
3. Die Haustafel – d. h. biblische Begründung der Ordnungen des gemeinsamen Lebens.
4. Das Traubüchlein – Liturgie der Hochzeit.
5. Das Taufbüchlein – Liturgie der Taufe.

Die Morgen- und Abendgebete

Es war für Luther selbstverständlich, daß der Hausvater für das geistliche Leben seines Haushalts Verantwortung tragen sollte. Vor seinem Auge stand eine Familie mit Bediensteten und der älteren Generation in einem Haus, eine Art Zusammenleben das im Abendland in unserer Zeit im Abendland sehr selten zu finden ist, eine Hausgenossenschaft die nicht nur Wohnen und Essen gemeinsam hat, sondern auch die Erzeugung. Das Essen, die Kleidung, die Heizung u. s. w. wurde nicht gekauft, sondern selbst produziert. Die Familie – oder das Haus, wie Luther sagt, war eine Lebens- und Produktionsgemeinschaft mit dem Hausvater als selbstverständlichem Leiter. Die Gebete des Kleinen Katechismus sind eine Hausliturgie,

---

1177 BEK S. 708.
1178 BEK S. 709.

„Wie ein Hausvater sein Gesinde soll lehren, morgens und abends sich segnen.“[1179] Die lateinische Fassung gibt dem Lehrer dieselbe Aufgabe. Morgen und Abendsegen geben Gott seine Ehre und sind, nach Luther, *„ein selige und nützliche Gewohnheit und sehr kräftig wider den Teufel, der immerdar ümb uns ist ... aber gar ungerne höret und nicht lang bleiben kann, wo man Gottes Namen von Herzen nennet und anrüfet...“*[1180] Das Morgen- und Abendgebet im Hause ist demnach mehr als eine gute Gewohnheit, es ist auch auf den Kampf gegen die Dämonen eingestellt, und führt, nach Luthers Erfahrung – zu ihrer Überwindung.

Obschon Luther im Betbüchlein vieles gegen das nur mündliche Gebet – das „Plappergebet“ – zu sagen hat, beginnt er sein Morgengebet mit einer festen, liturgischen Formel: *„Des Morgens, so Du aus dem Bette fährest, sollt Du Dich segenen mit dem heiligen Kreuz und sagen:' Des walt Gott, Vater, Sohn, heiliger Geist. Amen.“* Diese Worte und die folgende Gebete sind einem mittelalterlichen Andachtsbuch entnommen, *Rosetum exercitiorum spiritualium* von Johannes Mauburnus (1461-1501)[1181]. Mauburnus, der in Brüssel geboren war, gehörte zu den Pflegern der *devotio moderna*, die in der *Nachfolge Christi* von Thomas à Kempis ihr meistbekanntes Zeugnis haben. Das *Rosetum* war als lateinische Schrift für Klosterangehörige und Kleriker bestimmt. Es dürfte von Luther gepflegt und auswendig gelernt worden sein oder er hätte bei der Abfassung des Katechismus das *Rosetum* zur Hand. Die Tatsache daß er die Spiritualität des Klosters ins Leben der Familie eingeführt hat, sollte viel Nachdenken erwecken. Sie bedeutet u. a. daß die Übertragung von Teilen der Klosterfrömmigkeit in die Familie eine Sakralisierung des Alltagslebens mit sich bringt. Das authentische christliche Leben war nicht nur (oder auch gar nicht) im Kloster, sondern im alltäglichen Familienleben zu finden.

Der Katechismus fährt fort: *„Darauf kniend oder stehend den Glauben*[1182] *und Vaterunser; wilt Du so magst Du dies Gebetlein dazu sprechen...“*[1183] Wir sind also noch bei der Einzelandacht. Obwohl für Luther das wortlose, ständige Gebet, das „Seufzen“ vor Gottes Angesicht die höchste Form der Anbetung war, gibt er hier eine feste Fassung der Einzelandacht. Das folgende Gebet ist wie die ganze Andacht „bis in Einzelheiten“ – so Elze – dem *Rosetum* entnommen. Die Spiritualität der *devotio moderna*, wie sie z. B. bei den Augustinerchorherrn und den Brüdern des gemeinsamen Lebens geübt wurde, tritt nun in den Alltag der christlichen Familie ein.

Es ist zu bemerken, daß dieselbe Hausliturgie auch für die Schule beabsichtigt war, wie es aus dem lateinischen Text hervorgeht. Hier ist der Lehrer als Seelenführer seiner Schüler ausersehen und soll ihnen einfach lehren – *simpliciter docere* – sich zu segnen – *formas benedictionis.* Der Lehrer – *paedagogus* - ersetzt hier den Hausvater, weil für Luther alle führenden Aufgaben im menschlichen Bereich väterlich waren, wie es Luther in der Auslegung des vierten Gebotes darstellt, wo Eltern und Herren – *parentes et dominos* – gleichgestellt werden.

1179 BEK S. 521.
1180 BEK S. 578.
1181 Martin Elze: Züge mittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie, ZTK 62 (1965).
1182 D. h. das Glaubensbekenntnis.
1183 BEK S. 521.

Das Morgengebet, das der Hausvater seiner Familie und der Lehrer seiner Schülern lernen sollten, lautet in seiner deutschen Fassung: *„Ich danke Dir, mein himmlischer Vater, durch Jesum Christ, Deinen lieben Sohn, daß Du mich diese Nacht fur allem Schaden und Fahr behut hast, und bitte Dich, Du wollest mich diesen Tag auch behuten fur Sunden und allem Ubel , daß Dir alle mein Tun und Leben gefalle; denn ich befehle*[1184] *mich, mein Leib und Seele und alles in Deine Hände. Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde, Amen.“*[1185] Die Spiritualität dieses Gebets gehört der *devotio moderna* und in gleicher Weise auch der Reformation an. Sie drückt die vertrauensvolle, kindliche Beziehung zwischen Vater und Kind, zwischen Gott und Menschen aus. Gott ist der „himmlische Vater“, dessen Freigebigkeit sich in der ungestörten Nachtruhe zeigt: *„Ich danke Dir... daß Du mich diese Nacht fur allen Schaden und Fahr behut hast...“*[1186] Dieser Lobgesang wird durch *„Jesum Christ, deinen lieben Sohn“* vorgetragen. So wie der Sekretär die einkommende Post durchsieht und gut sortiert, um sie dem Chef zu überreichen, so empfängt Jesus Gottes Sohn die Gebete der Gläubigen und trägt sie vor den himmlischen Vater, ja, in sein Herz ein. Die Beziehung zu Gott ist immer eine Beziehung „durch Jesus“. Der Christ glaubt nicht an „Gott und Jesus“ sondern an Gott durch Jesus. Augustin sagt: „Durch ihn in Ihn hinein.“[1187]

Der Lobgesang des Morgengebets lobt Gottes Güte für seine Obhut der vergangenen Nacht. Während des Schlafs kann sich der Mensch nicht vor den Gefahren des Dunkels schützen – z. B. Feuer und Diebstahl. Hinter diesen Gefahren sahen Luther und seine Zeitgenossen - eben wie die Christen des Mittelalters - die Dämonen. In ihrer dramatischen Wirklichkeitserfahrung gab es keine neutrale Zone. Alles war in den großen Kampf zwischen Gott und Teufel einbezogen. Der lateinische Text beschreibt Gottes Schutz mit dem Wort *conservasti* – du hast mich aufbewahrt, von Verfall und Verwesung unversehrt behalten. Das Werk des Teufels ist nämlich ein Angriff auf die zusammenhaltenden Strukturen der Schöpfung, d. h. auf ihre Integrität. Dieser Angriff ist nicht der Nacht vorbehalten, er hat im vollen Tageslicht seine Fortsetzung. Deshalb betet Luther mit dem *Rosetum* : *„... und bitte dich, Du wollest mich diesen Tag auch behuten – conservare – fur Sunden und allem Ubel.“*[1188] Auch hier begegnet *conservare*. Der Schutz Gottes ist die Aufrechthaltung der guten Strukturen des Lebens, die der Teufel immer zerstören, verwirren und zerbrechen will. Luther betet: *„...daß Dir alle mein Tun und Leben gefalle...“*[1189], d. h. daß die Werke und die Lebenshaltung Gottes Freude erwecke. Er fährt fort: *„... denn ich befehle mich, mein Leib und Seele und alles in deine Hände.“*[1190] Der lateinische Text hat hier *committo* – ich überlasse und anvertraue mich. Das Sich-überlassen und Sich-anvertrauen wird von Luther oft als *Gelassenheit* beschrieben. Gelassenheit meint, daß der Christ alle Sorgen und alle entscheidende Entschlüsse vertrauensvoll Gott überläßt und das Leben freudig und unbekümmert unter Gottes Obhut lebt. Das Wort Gelassenheit hat Luther von den deutschen Mystikern – vor allem von Johannes Tauler – es erhielt aber in der reformatorischen Bewegung einen neuen Klang des freudigen Vertrauens. Die Gelassenheit ist mit dem

1184 D. h. überlasse.
1185 BEK S. 521.
1186 Ibid.
1187 Serm CCXCIII, 7.
1188 BEK S. 521.
1189 Ibid.
1190 Ibid.

Abschluß des Morgengebets verbunden: *„Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde.“*[1191] Der böse Feind wird im lateinischen Text *diabolus* genannt, aus dem griechischen Wort διαβαλλειν – umherwerfen, verwirren. Der Teufel ist der große Umherwerfer, der Verwirrer. Wo er mit seinem Werk erfolgreich ist, gerät der Mensch in Sünde und durch die Sünde wird er schuldbelastet. Der Teufel erhält Macht über ihn, er hat sogar Recht und Ansprüche – lat. Text *jus* – über ihn, wenn nicht der gute Engel Gottes den Verwirrer entschleiert und zurücktreibt. Die Engel Gottes sind die mächtigen *conservatores* – Bewahrer der guten Ordnungen Gottes. Das menschliche Dasein befindet sich inmitten diesen kosmichen Kampf zwischen Verwirrung und Erhaltung, Zerstörung und Beschirmung. Mit dem Gebet tritt der Christ unter die Obhut der Engel, der schützenden und erhaltenden Geistespersönlichkeiten. Ihr heilsames Werk war von Luther nicht nur erkannt sondern auch erfahren worden.

Mit einer abschließenden Vermahnung endet das Morgenlob: *„Und alsdann mit Freuden an Dein Werk gegangen und etwa ein Lied gesungen als*[1192] *die zehn Gepot*[1193]*oder was Dein Andacht gibt.“*[1194] Die Freude nach dem Morgengebet ist als ein erwartungsvolles Vertrauen zu verstehen, wie das Leben unter Gottes Beschirmung und mit seinem guten Engel an der Seite sein solle. Der lateinische Text beschreibt diese Lebenshaltung mit dem Wort *alacriter* – aufgeräumt, in gespannter Erwartung, heiter, freudig. „Mit Freude“ – *alacriter* – beschreibt die reformatorische Glaubensfreude, und ohne diese ist der evangelische Siegeszug überhaupt nicht zu verstehen. In dem Zurückgewinnen dieser Lebenshaltung liegt der große Beitrag der evangelischen Kirchen zu der heutigen Christenheit, ja, an die postmoderne Epoche, deren tiefste Gefühl die Verzweiflung – *de-speratio* – ist.

An welche Lieder dachte Luther, als er schrieb *„ein Lied gesungen, als die Zehn Gepot“*? Eine Lesart des lateinischen Textes führt uns einige Schritte weiter: *cantato psalmo, decalogo vel alio carmine* – die Psalmen, die Zehn Gebote oder andere Gesänge [1195] .Die reformatorischen Lieder waren meistens poetisch gefasste Psalmen; tatsächlich wurden auch das Glaubensbekenntnis und die ganze Liturgie in lyrisch gebundene Form umgeschrieben und vertont. Also wurde auch die Einübung der Grundstruktur des Glaubens durch tägliche Wiederholung ermöglicht.

Die Frömmigkeit der Reformation ist eine Psalterspiritualität. Die Auswahl der Psalmen, die sich im Betbüchlein befindet, gibt einen Schlüssel zum Verständnis dieser Frömmigkeit. Die Überschriften geben an, wie die Psalmen von Luther verstanden und gebeten wurden. Psalm 12 ist der erste: *„Hilff HERR die heyligen haben abgenömmen, und der gläubigen ist wenig geworden unter den menschen kindern....“*[1196] Luther hat diesen Psalm als ein Gebet *„umb erhebung des heyligen Evangelions“*[1197] gebetet. Danach folgt der

---

1191 Ibid.
1192 D. h. z. B.
1193 Luther hat selbst solche Lieder über die Gebote und das Vaterunser gedichtet, WA XXXV, 135-141, 270-281.
1194 BEK S. 521.
1195 Ibid. N. 34.
1196 Betbüchlein 1527 F (I)r.
1197 Ibid.

67. Psalm: *„Gott sey uns gnädig und segene uns...“*[1198] Dieser Psalm ist *„zu beten umb zunemen des glaubens.“*[1199] Psalm 51 – Davids Sündenbekenntnis – verstand Luther als ein Gebet *„von der gantzen / das ist / von der wesentlichen Sünde und erbsundt sampt yren früchten.“*[1200] Für Luther war die Erbsünde, d. h. die Neigung Gott zu misstrauen, die eigentliche Sünde und die Grundstruktur aller anderen Sünden. Mit Psalm 103 ist *„Gott zu dancken fur allerley Wohltat: „Lobe den HERRN meyn seel / und all meyn ynwendiges seynen heyligen Namen.“*[1201] Psalm 20 wird für *„gut regiment und weltlich öberheyt“* gebetet: *„Der HERR erhöre dich zur zeyt der angst / der nam des Gottes Jacob schütze dich.“*[1202] Psalm 71 betet Luther gegen die Feinde der christlichen Gemeinde und des Evangeliums: *„HERR es sindt Heyden in dein erbe gefallen / die haben deynen heyligen Tempel verunreyniget....“*[1203] Psalm 25 beschreibt für Luther die Lebenshaltung, die wir früher als Gelassenheit erkannt haben: wie der Mensch ist *„sich Gott zu ergeben jn allerley sachen....“*[1204]: *„IN Dir HERR erheb ich meyn seel...“*[1205] Psalm 10 ist nach Luther *„wider den Antichrist und sein reich zu beten.“*[1206] Die Auswahl der Psalmen im Betbüchlein und ihre Deutung in den Überschriften geben einen Einblick in die Spiritualität der Reformation, wie man das christliche Leben erlebt hat und was Luther als *cantato psalmo* dachte. Überhaupt hatte der Psalter für die reformatorische Bewegung eine Bedeutung, die heute z. B. die Taizé-Psalmen ahnen lassen.

Das Morgengebet soll nach Luther mit dem Zeichen des Kreuzes angefangen werden, *„...sollt Du Dich segenen mit dem heiligen Kreuz....“*[1207] In manchen Gebieten der evangelischen Christenheit sind Kniefall und Kreuzeszeichen aus der Einzelandacht und sogar aus der Liturgie verschwunden, Diese Tatsache ist nicht auf die Reformation zurückzuführen, sondern auf den 200 Jahre später folgenden Rationalismus. Der Rationalismus setzt voraus, daß die höchste Eigenschaft des Menschen die Vernunft sei, und mit Vernunft ist dann die Fähigkeit zu Analyse und Kalkulation verstanden. Es wird demnach verneint, daß der Mensch andere und höhere Erkenntnismöglichkeiten besitzt, und die Folge davon ist, daß Wirklichkeiten, die sich außerhalb der Kalkulationsfähigkeit befinden, zum Bereich des "Unwissbaren" oder Nichtexistierenden gerechnet werden. Diese unkalkulierbaren Wirklichkeiten werden in der Geistesgeschichte und im alltäglichen Leben mit dem *Symbol* gestaltet. Das Symbol ist ein Sinnbild, d. h. der Sinn ist mit einem Bild, nicht mit einer Wortfolge ausgedrückt. Das Symbol ist vom griechischen συμβαλλειν, zusammenlegen hergeleitet; man merkt den Gegensatz zu διαβαλλειν (zerlegen, umherwerfen, verwirren – vgl. diabolus). Das Symbol ist eine krafterfüllte Zusammenfassung dessen, das es gestaltet. So ist z. B. der feste Handschlag ein Symbol der Zuverlässigkeit und Freundschaft und gestaltet nicht nur stärker als Worte, was Treue ist, sondern bewirkt und stärkt außerdem die Freundschaft.

1198 A. a. F. (I) v.
1199 Ibid.
1200 A. a. S.F II.
1201 A. a. S. F III.
1202 A. a. S. F IIII v.
1203 A. a. S. F V r.
1204 A. a. S. F (VI) r.
1205 Ibid.
1206 A. a. s. F (VII) r.
1207 BEK S. 521.

In diesem Sinn sind der Kniefall und das Kreuzeszeichen *Symbole,* krafterfüllte Zusammenfassungen des Christseins, und sie bewirken, was sie gestalten. Sie waren für die Reformatoren wichtig, eben weil sie wußten, daß es im Menschen höhere Eigenschaften als die Kalkulationsfähigkeit gibt. Diese höheren Eigenschaften nannten sie Herz, Grund und Gemüt.

Das Zeichen des Kreuzes und der Kniefall kehren auch beim Abendgebet wieder: *„Des Abends, wenn Du zu Bette gehest, sollt Du Dich segenen mit dem heiligen Kreuze und sagen: ‚Des walt Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist, Amen.“*[1208] Mit den Worten *des walt*, denen wir auch beim Morgengebet begegnet sind, wollte Luther das lateinische *in nomine* wiedergeben. Das mittelhochdeutsche *walten* hört mit *Gewalt* und Herrschaft zusammen und hat daher auch die Bedeutung *besorgen, pflegen, beschützen.* Man kommt der Verarbeitung Luthers mit den folgenden Worten am nächsten: *„Möchte mich Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist beschützen.“*

Die Ordnung des Abendgebets fährt in folgender Weise fort: *„ Darauf stehend oder kniend den Glauben und Vaterunser....“*[1209] Die zwei Hauptstücke des urchristlichen Katechismus sind hier in die Einzelandacht eingefügt. Auch in diesem Sinn ist der Katechismus eher ein Handbuch als ein Lehrbuch. Die Auslegungen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, die sich im Betbüchlein befinden, sind nicht nur didaktische Lehrstücke, sie sind eher Meditationen, aus der täglichen Andacht erwachsen.

Nach dem Vaterunser folgt im Abendsegen ein kurzes Gebet: *„Ich danke Dir, mein himmlischer Vater, durch Jesum Christum deinen lieben Sohn, daß du mich diesen Tag gnediglich behut hast...“*[1210] Die Beschirmung Gottes wird im lateinischen Text mit *custodivisti* (estn. hoidnud – halten, bewahren) wiedergegeben. *Custodio* bedeutet bewahren, bewachen, besonders als Wächter oder eine Schildwache, die bewaffnet und persönlich gegenwärtig das Schutzobjekt beschützt. Die Dankbarkeit für Gottes Obhut erhält ihr besonderes Gewicht, wenn man sie vor dem Hintergrund der mittelalterlichen und reformatorischen Lebenserfahrung ansieht. Während des Tages hat sich der Christ in einer Welt bewegt, wo Dämonen und Engel um den Menschen kämpfen.. Die Beschirmung Gottes ist im tiefsten Sinn *gnädiglich – gratuita misericordia* (estn. armulikult, vgl. armastus – Liebe), d. h. aus Gottes freiwilligem Mitgefühl. Luther betet mit dem *Rosetum*: *„... und bitte dich, du wollest mich vergeben alle Sunde, wo ich unrecht getan habe...“*[1211] Das Wesen der Vergebung wird von dem lateinischen Text beleuchtet, sie ist hier mit *condonare* (estn. andeks, vgl. and –Gabe), d. h. eine Schuld erlassen, Nachsicht haben. Die Sünde ist die Gelegenheit „wo ich unrecht getan habe – *quae injuste perpetravi*; d. h. wo ich etwas ungerecht vollzogen habe. Diese Formulierung deckt aber nicht das volle Verständnis Luthers von der Sünde. Im Betbüchlein finden wir *„Eyn gutte offne Beicht“*, wo Luthers Auffassung von der Sünde deutlicher wird: *„Ich armer Mensch bekenne Gott meinem Schöpfer, Erlöser und Seligmacher / Das ich meyn lebelang keinen rechten starcken eynigen glauben in*

1208 BEK S. 522.
1209 Ibid.
1210 Ibid.
1211 Ibid.

Christum Jhesum gehabt hab / auch keyn rechte brüderliche liebe...“[1212] Die Sünde der Sünden ist für Luther immer das Misstrauen gegen Gott, und aus dieser Sünde fließen alle andere. Anders gesagt, das Wesen der Sünde wird erst vor diesem Wort enthüllt: *„Du sollt lieben Gott, deinen Herrn, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte ... Du sollt deinen Nächsten lieben als dich selbst.“*

Luther betet: *„... und mich diese Nacht gnädiglich behüten – gratia benigne conservare“*[1213]. Mit *gnädiglich – gratia* hat Luther an Gottes unverdient gute Fürsorge gedacht, die dem Menschen wegen der Angriffe der Dämonen immer von Nöten ist, denn Luther war immer – wie Heiko A. Oberman sagt – ein Mensch zwischen Gott und Teufel[1214]. Nur Gottes Gnade, sein Wohlwollen – *gratia benigne* – kann den Menschen vor den zerbrechenden Einwirkungen der bösen Geister bewahren – *conservare.* Eben wie das Morgengebet endet das Abendgebet mit dem Überlassen des Lebens in Gottes Hände: *„... denn ich befehl mich, mein Leib und Seele und alles in Deine Hände. Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir find, Amen.“*[1215] Die Beschirmung der Engel ist für die Nacht ebenso wie für den Tag die entscheidende Lebensbedingung.

Luther schließt den Abendsegen mit den Worten ab: *„Und alsdann flugs und fröhlich geschlafen.“*[1216] Das mittelhochdeutsche *flugs* bedeutet *fliegend*, d. h. rasch, gleichsam. *Fröhlich* (estn. rõõmsalt) beschreibt die jubelnde Freude, die in dem festen Gottvertrauen seine Wurzel hat. Wie Luther beim Morgengebet den Christ ermahnte„„mit Freuden“ an sein Werk zu gehen, so kann er ihn auch versichern, daß er von Gott behütet und von seinen Engeln umgegeben *fröhlich* schlafen kann. Die reformatorische Lebensfreude wiederzugewinnen ist die größte Aufgabe der heutigen evangelischen Theologie. Diese Freude ist aus der unerschütterten Gottesbeziehung hervorgewachsen, und sie ist nur bei dem versöhnten, vergebenen Sünder zu finden. Der lateinische Text gibt einen anderen Aspekt der Glaubensgewissheit: „*Atque ita tandem secure et tranquille dormiendum* – Und dann soll man sorglos und ruhig einschlafen.“[1217]

Morgen- und Abendsegen sind in Luthers Katechismus der Andacht der Einzelnen zugeführt. Das Tischgebet gehört aber zur gemeinsamen Hausliturgie, von dem Hausvater geleitet. Luther beschreibt, wie *„ein Hausvater sein Gesinde soll lernen das Benedicite und Gratias sprechen.“*[1218] Das *Benedicite* ist dem Brevier, d. h. dem Gebetbuch des Klosters entlehnt. Noch einmal sehen wir hier, wie Luther die positiven Erfahrungen des Klosterlebens in das Leben der Familie einführen wollte. Das Klosterleben war für die mittelalterlichen Christen das vorbildliche, echte und stellvertretende Christenleben, wo die Nachfolge Christi ganz und gar verwirklicht wurde. Dies Ideal wurde von Luther auf die Gemeinschaft der Großfamilie – und der Schule – übertragen. Die Familie ist nach Luthers Überzeugung ein heiliger Orden, weil sie eine Ordnung Gottes – *ordo* – ist.

1212 Betbüchlein R (III v f).
1213 BEK S. 522.
1214 Heiko A. Oberman: Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982.
1215 BEK S. 572.
1216 Ibid.
1217 Ibid.
1218 Ibid.

Luther beschreibt die äußere Situation bei der Mahlzeit: *„Die Kinder und Gesind sollen mit gefalten Händen und züchtig für den Tisch treten und sprechen...“*[1219] *Züchtig* besagt hier *mit Selbstbeherrschung und Besinnung*- lat. *modestia.*

Die einleitenden Worte des Tischgebets sind aus dem Psalm 145, 15 f.: *„Aller Augen warten auf dich, Herr, und Du gibst ihn ihre Speise zu seiner Zeit. Du tust Deine Hand auf, und sättigest alles, was lebet, mit Wohlgefallen.“*[1220] Diese Worte wurden zur Reformationszeit sehr früh vertont und gesungen. Luther erklärt sie: *„Wohlgefallen heißet, daß alle Tier soviel zu essen kriegen, daß sie frohlich und guter Ding druber sind, denn Sorge und Geiz hindern solch Wohlgefallen.“*[1221] Luther beschreibt hier, wie er den Segen – lat. Text *benedictio* – als die Quelle der Freude erlebt, wie es im lateinischen Text heißt: *sit laetum et hilari animo* – es sei Freude und Heiterkeit in der Seele. Diese Heiterkeit ist von dem Wohlgefallen Gottes erweckt und in dem täglichen Brot erlebt. Sie wird aber von dem Kummer und Geiz verhindert So tritt die reformatorische Frömmigkeit in dem Tischgebet hervor, fröhlich, mit gutem Mut, munter und heiter in dem festen Vertrauen an Gottes Wohlgefallen und Segen. Eben hier ist die kennzeichnende Grundstimmung der evangelischen Bewegung zu suchen.

Auf Ps. 145, 15 folgt im Tischgebet das Vaterunser und das folgende Gebet: *„HERR Gott, himmlischer Vater, segene uns und diese Deine Gaben, die wir von Deiner milden Güte zu uns nehmen, durch Jesum Christum, unsern HERRN. Amen.“*[1222] Die vertrauensvolle Beziehung zu Gott wird hier mit zwei Ausdrücken angegeben: *himmlischer Vater* und *Deiner milden Güte.*

Auch das *Gratias*, d. h. das Dankgebet nach dem Essen, hat Luther im Anschluss an das Brevier verfasst. Die Familienglieder stehen auch hier „züchtig“ – *modum modeste,* in ruhiger Weise – mit gefalteten Händen und sagen: *„Danket dem HERRN; denn er ist freundlich und seine Gute währet ewiglich, der allem Fleische Speise giebet, der dem Viehe sein Futter gibt, den jungen Raben, die ihn anrufen. Er hat nicht Lust an der Stärke des Rosses noch Gefallen an jemandes Beinen; der HERR hat Gefallen an den, die ihn furchten und die auf seine Gute warten.“*[1223] (Ps. 106,1; 136, 25; 147, 9-11). Die Psalterworte sind alle Ausdrücke des Glaubens an die Vorsehung Gottes – *providentia Dei* – ein Hauptstück der evangelischen Spiritualität.

Nach den Psalmworten und dem Vaterunser folgt ein kurzes Gebet: *„Wir danken Dir, HERR Gott Vater durch Jesum Christum unsern HERRN, für alle Deine Wohltat, der Du lebest und regierest in Ewigkeit.“*[1224] Das gemeinsame Essen inmitten der Familie wird als Gottes Wohltat gepriesen, und von da aus erweitert sich die Danksagung, so daß sie alle Gottes Wohltaten umfaßt.

1219 Ibid.
1220 Ibid.
1221 BEK S. 522 f.
1222 A. a. S. 523.
1223 Ibid.
1224 Ibid.

Die Haustafel

Zum Katechismus gehört auch eine Reihe von Bibelworten, nach der Struktur der gesellschaftlichen Ordnungen geordnet. Luther hatte für seine Arbeit am Katechismus in Jean Gerson einen Vorgänger. Sein *ABC des simples gens* gehörte zu den wichtigsten katechetischen Werken des Mittelalters. Luther möchte in Gersons *Tractatus de modo vivendi omnium fidelium* eine Vorlage für seine Haustafel gefunden haben. Im Betbüchlein findet man eine ähnliche Zusammenstellung von Bibelworten, *„Etliche sprüch darynn das gantz Christlich leben gefasset ist / nutzlich alweg vor augen zu haben und zu betrachten.“*[1225] Sie sind also eher für die Einzelandacht als für den Unterricht beabsichtigt. Die im Katechismus befindliche Zusammenstellung von Bibelworten ist in folgender Weise beschrieben: *„Die Haustafel etlicher Sprüche für allerlei heilige Orden und Stände – sanctis ordinibus et statibus - dadurch dieselbigen als durch eigen Lektion – propria quadam lectione - ihres Ampts und Dienst zu ermahnen.“*[1226]Auch diese Sprüche sind also für Einzelgebrauch gemeint (eigen Lektion – *propria lectione*). Die Bibelstellen sind für die folgenden Gruppen oder „heilige Orden“ geordnet: 1. Bischöfe, Pfarrer und Prediger. 2. Christen in ihrer Beziehung zu den Seelsorgern. 3. Politiker, die weltliche Obrigkeit (*magistratus*). 4. Die Bürger – die Untertanen der Obrigkeit. 5. Ehemänner. 6. Ehefrauen. 7. Eltern. 8. Kinder. 9. Angestellte – Knechte, Mägde, Tagelöhner, Arbeiter u. s. w. 10. Hausherren und Hausfrauen. 11. Die Jugend. 12. Witwen. 13. Alle.

Es ist Luther Überzeugung, daß alle diese „heilige Orden“ sind, d. h. Beziehungen, die von Gott zur Erhaltung des Lebens angeordnet sind. Die Beziehungen des menschlichen Zusammenlebens sind Gott-bezogen und fest angelegt, obschon sie in ihrer Gestaltung veränderlich sein können. Die weltliche Obrigkeit – *magistratus* – wird z. B. weder als Monarchie, Aristokratie noch als Demokratie bestimmt. Für Luther war die mittelalterliche, christliche Universaltheokratie der selbstverständliche Verständnishorizont des Staatslebens. Er kannte aus eigener Erfahrung nur das Heilige römische Reich deutscher Nation, ein los zusammengehaltener, christlich geprägter Bundesstaat. Von dem totalitären, ideologischen Staat, wie es seit der Französischen Revolution in manchen Gestalten gegeben ist, hatte er keine Ahnung. Auch konnte er sich nicht eine säkulare Gesellschaft vorstellen. Die Aufgabe der Gesellschaft zu leiten ist jedoch auch dort vorhanden, und in eben diese Tatsache, daß es eine solche Aufgabe gibt, bleibt eine göttliche Aufgabe, „der heilige Orden“. Wie diese und andere Aufgaben Gottes in einer säkularen oder despotischen Gesellschaft verwirklicht sein können, ist aus leicht eingesehenen Gründen nicht Luthers Aufgabe nach mehr als 400 Jahren zu beantworten. Diese Verantwortung ist Sache der zeitgenössischen Theologen. Seine Überzeugung behält jedoch seine Gültigkeit: Christlich leben heißt, die Gottbezogenheit seiner gesellschaftlichen Aufgabe wahr zu werden und da Gott zu dienen nach dem angegebenen Bibelspruch oder „Lektion“, wie es Luther reimt:

Ein jeder lern sein Lektion

1225 Betbüchlein R (VI)v.

1226 BEK S. 523.

So wird es wohl im Hause stohn[1227].

Das Traubüchlein

Der Kleine Katechismus war in Luthers Fassung von 1529 ein Handbuch – *Enchiridion* - für Pfarrer und Prediger. Deshalb hat er dem Katechismus auch zwei liturgische Schriften zugefügt, das Traubüchlein und das Taufbüchlein.

Die mittelalterliche Kirche behielt im Grunde die Auffassung des römischen Rechts von der Eheschließung: *consensus facit nuptiam* – gegenseitige Zustimmung macht die Ehe. Die sehr verschiedenartige Formen der Eheschließung im Mittelalter waren grundsätzlich Segensakte für schon bestehende Ehen.[1228] Diese Tatsache spiegelt sich in Luthers Einleitung zum Traubüchlein ab: *„So manches Land, so manch Sitte,“* sagt er mit einem Sprichwort.[1229] Zur Reformationszeit hat die Vielfalt und Unsicherheit auf die Formen der Eheschließung zu einer Auflösung der Familienbeziehungen geführt; Leute lebten *„wie das liebe Vieh und unvernünftige Säue“*[1230], ein Zustand wo die Frauen besonders schwierige Verhältnisse hatten.

Es ist Luthers Grundauffassung, das die Ehe und die Eheschließung *„ein weltlich Geschäft“* sei. Mit „weltlich“ meinte Luther aber nicht säkular. Die Ehe ist für ihn eine göttliche Ordnung – *ordo* – und er lebte in einer Universaltheokratie, wo Gott die höchste Instanz für alle und alles war. Die Kirche sowohl als die bürgerliche Gesellschaft – alles war in Gottes Ordnungen eingefügt und Gott unterstellt. Augustins Weltauffassung rechnete mit zwei Bereichen oder *civitates*, die mit einander kämpften obschon sie mit einander zusammengeflochten waren – *civitas Dei* und *civitas mundi.* Für Luther lebten „Welt“ und „Kirche“ in einem Einklang unter Gott, wie es der tragende Gedanke der mittelalterlichen Gesellschaft war. Luthers „Zweiregimentenlehre“ bedeutet gar nicht, daß die bürgerliche Gesellschaft religiös unabhängig sei sondern das entgegengesetzte. Das Bürgerliche und das Kirchliche stehen beide unter Gott.[1231] Aus der Tatsache, daß die Ehe für Luther „ein weltlich Geschäft“ ist, schließt er nur, daß die Pfarrer keine bestimmte Eheschließungsform fordern könnten. Nach dem deutschen Recht wurde die Trauung im Brauthaus von dem Vater, dem Vormund oder von einem Verwandten vorgenommen.[1232] Es war Luthers Erfahrung, daß solche Trauungen „mit Lachen, Spotten und dergleichen Leichtfertigkeit“[1233] durchgeführt wurden, *„gerade als wäre es ein Scherz oder Kinderspiel, ehelich zu werden...“*[1234] Die Aufgabe des Pfarrers war es, die Ehe zu segnen. Luther schreibt: *„Aber so man von uns begehret, für (d. h. vor) die Kirchen oder in der Kirchen sie zu segenen, über sie zu beten*

1227 D. h. stehen; BEK s. 527.
1228 EKL I, 1020 f.
1229 BEK S. 528.
1230 BEK S. 502.
1231 Regin Prenter: Theologie und Gottesdienst, Århus 1977, S. 263 ff.
1232 BEK S. 528 N. 1.
1233 BEK S. 530.
1234 Ibid.

oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig, dasselbe zu tun.“[1235] Die Trauung konnte also auch von dem Pfarrer vor oder in der Kirche vorgenommen werden.

Luther vergleicht die Eheschließung mit der liturgisch entwickelten Einsegnung der Mönche und der Nonnen und findet hier einen Grund für eine liturgisch reiche Eheschließungsform, weil die Ehe eine göttliche Ordnung ist, eine Würde die laut Luther dem Klosterleben. nicht zukommt Eben deshalb gebührt es sich die Ehe zu *„ehren und mit herrlicher Weise segenen.“*[1236]

Das Segen und die Fürbitte in der Kirche ist ein Zeichen, daß das Ehepaar sich der Dramatik des Lebens bewußt ist, *„was Unglücks der Teufel anricht in dem Ehestande mit Ehebruch, Untreu, Uneinigkeit und allerlei Jammer.“*[1237] Es verhält sich mit dem Segen der Ehe eben wie mit dem Abendmahl – sie sind beide notwendig, um der Dramatik des immer bedrohten Lebens willen. Von denen, die den Segen für ihre Ehe nicht suchen, sagt Luther: *„Wenn jemand keinen Segen haben will, bleibt er ein wildes Tier, das von keinem Gesetz und keiner Ordnung sich nötigen lässt.“*[1238] Eben wie ein Tier sich der dämonischen Gefahren des Lebens unbewusst ist, so verhält es sich mit dem, der das Segen für seine Ehe nicht sucht.

Die Einsegnung der Ehe besteht im Traubüchlein aus 6 Teilen: Einleitung, Fragen, Ringübergabe, Kundgebung, Bibellesungen[1239], Fürbitte. Die Kundgebung ist von besonderem Interesse, weil es eine tatsächliche Trauung ist und nicht nur ein Segen über eine schon vorhandene Ehe. Nach der Ringübergabe sagt der Pfarrer: *„....so spreche ich Sie ehlich zusammen ...ideo jam eos pronuntio conjuges.“*[1240] Obschon Luther die Ehe und die Eheschließung zu den „weltlichen Geschäften“ rechnet, ist die Ehe für ihn „ein göttlicher Stand – *divinus conjugum status*“, „der heilige Stand der Ehe – *institutio Dei*“[1241] Die Ehe ist Gottes Geschöpf, Ordnung und Segen – *ordinatio et benedictio*[1242]. Nichts konnte in der von Luther gekannten Gesellschaft „weltlich“ in unserem Sinn sein. Nichts war „säkular“ wie es im Abendland nach der französischen Revolution möglich ist, d. h. innerhalb der Grenzen der Zeit eingeschlossen und ohne Beziehung zu Gott. Alles war für Luther und seine Zeitgenossen gottbezogen. Deshalb wurde die Ehe – „ein weltlich Geschäft“ – im Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes geschlossen.[1243]

Das Taufbüchlein

Auch hier ist Luthers dramatische Lebenserfahrung, die er mit seinen Zeitgenossen gemeinsam hatte, der unumgängliche Verständnishorizont. Das ungetaufte Kind ist *„vom Teufel besessen und ein Kind der Sunden“*, und die Kirche *„bittet umb Hülf und Gnade durch*

1235 BEK S. 529.
1236 Ibid.
1237 BEK S. 530.
1238 ”Si quis autem nullam benedictionem habere volueri(n)t, maneant bestiae nulla legibus vel ordinibus indigentes.” WA XXVII, 411, 21-23.
1239 BEK S. 532. Eph. 5, 25-28, 22-24; Gen. 3, 16-19; Gen. 1,27f und 1,31; Spr. 18, 22.
1240 BEK S. 531.
1241 BEKS. 529 f.
1242 BEK S. 534.
1243 BEK S. 531.

die Taufe, daß es ein Kind Gottes werden müge.“[1244] Durch die Taufe wird das Kind aus der Gewalt des Teufels gerückt. Die Fürbitte bei der Taufe mit Ernst zu beten ist die Aufgabe der Anwesenden, *„des Kindlins Not aufs allerernstlich fur Gott (zu) tragen, sich mit ganzem Vermügen fur das Kind wider den Teufel (zu) setzen ... damit man nicht dem Teufel das hohe Sakrament zum Spott setze und Gott verunehre...“*[1245] Nur durch die Taufe kann das vom Teufel gebundene Leben gerettet werden, denn die Taufe ist *„unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft.“*[1246] Luthers Spiritualität ist sakramental in einem Sinn, der im heutigen Abendland selten zu finden ist.

Die Taufordnung Luthers beginnt mit Exorcismus und Kreuzzeichen: *„Fahr aus, du unreiner Geist...“*[1247] Danach folgen zwei verarbeitete Gebete aus der mittelalterlichen Taufliturgie, *Omnipotens, aeterne Deus* – Allmächtiger, ewiger Gott – und *Deus patrum nostrorum* – Der Gott unser Väter. Mit Handauflegen betet dann der Priester das Vaterunser, [1248] als ein Anruf um das Werk des heiligen Geistes – vgl. das dritte Haupstück. Darauf folgt die Entsagung des Teufels und das Bekenntnis zum Credo – in Frageform – und die Antworten durch die Paten. Die Taufe wird mit Niedersenken durchgeführt: „Da nehme er das Kind und tauche es in die Taufe – *immergens in aquam.*“[1249] Erst nach der Taufe wird das Kind mit dem Taufkleid bekleidet. Der Priester betet: *„Der allmächtige Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi, der dich anderweit*[1250] *geborn hat, durchs Wasser und den heiligen Geist und hat Dir alle Deine Sunde vergeben, der stärke Dich mit seiner Gnade zum ewigen Leben. Amen.“*[1251]

V Zusammenfassung

Die Grundstrukturen des Kleine Katechismus Luthers sind aus der Überlieferung der mittelalterlichen Kirche entstanden, die sie von der jungen Kirche – d. h. der Kirche der ersten Jahrhunderten – übernommen hatte. In der jungen Kirche entstand der Katechismus als Taufunterricht, mit zwei Hauptstücken: das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Der Katechismus des Mittelalters hatte verschiedene Fassungen, darunter eine mit den zehn Geboten als Beichtvorbereitung angefügt. Schon damals wurde der Katechismus für den häuslichen Glaubensunterricht bestimmt; die Schulen wurden nur von wenigen besucht, und die christliche Erziehung war die Verantwortung der Paten und der Eltern, vor allem die des Vaters.

Die Martin Luthers Arbeit am Katechismus entstand aus den trüben Erfahrungen der Kirchenvisitiationen in Sachsen. Es ergab sich, daß die christliche Erkenntnisse der Pfarrer und Gemeinden sehr mangelhaft waren. Als Anleitung für die Pfarrer gab Luther dem Katechismus eine erweiterte Gestalt mit der Zusätze von Abschnitten über Taufe, Beichte und

---

1244 BEK S. 536.
1245 BEK s. 537.
1246 BEK S. 538.
1247 Ibid.
1248 BEK S. 540.
1249 Ibid.
1250 D. h. zum zweiten Mal.
1251 BEK s. 541.

Abendmahl. Diese Zusätze entsprechen die sakramentale Prägung der reformatorischen Bewegung.

Der Text des Katechismus wurde von Luther auf Deutsch und Latein herausgegeben. Der deutsche Katechismus wurde für den Unterricht in der Familie gefasst, der lateinische für die Schule. Der Katechismus war indessen mehr als Lehrbuch, er war eher ein christliches Lebensbuch. Das erste Hauptstück diente als Beichtvorbereitung, der Katechismus enthielt dazu eine Beichtagende; die Auslegung des Vaterunsers ist eine Anleitung zum Gebet, und am Ende wurden Morgen-, Abend- und Tischgebete gefunden – dazu gab Luther dem Katechismus eine Haustafel mit christlichen Lebensregeln aus der Heiligen Schrift.

Der kleine Katechismus ist eine Zusammenfassung des reformatorischen Anliegens. Das Wort Gottes wird als göttliche Verheißung hervorgehoben, und der Glaube tritt als Vertrauen vor dieser Verheißung heran. Die Sünde wird als ein Mißtrauen gegen Gott entschleiert, das in den alltäglichen Beziehungen deutlich wird. Diese Beziehungen werden als göttliche Ordnungen verstanden. Die sakramentale Prägung der Reformation bedeutet, daß es deutlich wird, wo man Gott begegnen und von ihm verwandelt werden kann. Die Gegenwart Gottes ist infolgedessen konkret aufgefaßt, in seinen Ordnungen und vor allem in dem Wort, in der Taufe, in der Beichte und im Sakrament des Altars, die Werkzeuge der großen Verwandlung der alten Schöpfung in die neue sind.

Das Ziel der Verwandlung ist Gottes Lob. Die Gnadenmittel sind die Mittel, und das Wort Gottes – geschrieben und geredet – wird in dem Sinne sakramental aufgefaßt, daß Gott in seinem Wort gegenwärtig ist.

Die Zehn Gebote beschreiben die Grundordnung des menschlichen Daseins – die Beziehung zwischen Menschen und Gott. In dieser Beziehung ist Liebe und Furcht Gott gegenüber eine Lebenshaltung die dem Menschen gebührt. Liebe bedeutet, daß der Mensch gerne alles was Gott gefällig ist, tut, Furcht – daß ihm nichts furchtbarer scheint als die Gottesbeziehung zu beschädigen. Eben weil es ihm so unheimlich ist ohne Gottes Freundschaft zu leben, wird ihm die Gnade Gottes unumgänglich.

Das Glaubensbekenntnis beschreibt das Gnadenwerk Gottes, d. h. alles was Gott getan hat, tut und tun wird, um den Menschen zu retten und zur Vollkommenheit zu führen. Das Gnadenwerk Gottes tritt in der Schöpfung, der Versöhnung und der Heiligung als Werk der Heiligen Dreieinigkeit hervor. Das Glaubensbekenntnis ist Evangelium, d. h. eine Erzählung von der Güte Gottes – was sie bewirkt hat, wirkt und wirken wird.

Die Güte Gottes wird vom Menschen durch Gebet, Taufe, Beichte und Abendmahl empfangen. Die Auslegung des Vaterunsers ist beim Katechismus deutlich augustinisch geprägt. Augustin war immer der Haupttheologe des abendländischen Mittelalters; auch für die Reformation war er der größte aller theologischen Autoritäten. Die Geschichte des christlichen Denkens lässt sich nicht verstehen, wenn man Augustin nur zur Zeit der jungen Kirche rechnet; sein Wirken beherrscht die Jahrhunderte bis in unsere Gegenwart. Für die mittelalterlichen und reformatorischen Theologen bedeutete seine Autorität aber nicht, daß er unfehlbar wäre, sondern daß er sie auf entscheidende Einsichten aufmerksam gemacht hatte.

Die sakramentale Frömmigkeit der Reformation wird in der Auslegung der Taufe besonders deutlich. In der reformatorischen Seelsorge kam der Taufe eine Bedeutung zu, die das Mittelalter nicht gekannt hatte. Der Kern dieser Bedeutung ist die sakramentale Gegenwart Gottes in den Taufworten, die das Wasser einschliessen und durchprägen. Die Taufe ist als ein lebenslanges Geschehen aufgefaßt, als ein tägliches Sterben und Auferstehen, in Reue und Glauben.

Zwischen dem vierten und fünften Hauptstück befindet sich im Katechismus eine Auslegung der Beichte, die leider nicht in der zeitgenössischen estnischen Katechismusausgabe zu finden ist. In den Beichtagenden, die hier zu finden sind, wird die Auffassung Luthers von der Sünde deutlich: sie ist eine Verletzung von Gottes Ordnungen, die seine Wurzeln im Mißtrauen Gott gegenüber hat. Die Bedeutung die bei Luther der Absolution beigemessen ist, unterstreicht die krafterfüllte Gegenwart Gottes in seinem Wort.

Das fünfte Hauptstück beschreibt deutlich den sakramentalen Realismus Luthers: Christus ist persönlich, konkret im Brot und Wein gegenwärtig und gibt uns hier die Gaben, die er durch sein Leben und Tod gewonnen hat: Vergebung, Leben und Seligkeit. Die Seligkeit – *justitia* – war für Luther die Freundschaft Gottes. Die Gaben des Lebens und Todes Christi werden durch den Glauben, d. h. durch die Gotteszuversicht , die sich an Gottes Verheißung hält, empfangen.

Abkürzungen

BEK Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1979

CSEP Collectio selecta ss. ecclesiæ patrum, Parisiæ 1836-1839

DCC – The Oxford Dictionary of the Christian Churches, ed. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Edinburgh 1974

EKL – Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen 1962

LTK – Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau 1986

WA – Luthers Werke, die Weimarer Ausgabe

ZTK – Zeitschrift für Theologie und Kirche

Mysticism and revivalism[1252]

The history of Christian spirituality is the history of the adoration *of* and the life *with* the Holy Trinity – Father, Son and Holy Spirit. In this life and adoration the emphasis has changed from time to time, from one tradition to another, within the frame of Trinitiarian faith.
This fact is of importance, when we reflect on objectivism and subjectivism in theological traditions. An emphasis on objectivism means that the main and sometimes only aspect of spirituality is that, which exists without relation to the believer and unaffected by his belief, for example the sacraments and the Word of God. On the other hand, an emphasis on

[1252] Dominican School, Berkeley, U.S.A, 2007.

subjectivism implies that the focus of spirituality is shifted to the personal relation to the objective facts. In broad lines the spirituality of both the Reformation and the Counterreformation was characterized by objectivism. Objectivism was also in those agitated days a sign of collectivism, whereas subjectivism has always been linked to individualism. However, when two or three generations had passed since the Reformation, its objectivism and collectivism turned out to create certain difficulties. There emerged in theology a one-sided intellectualism and a decline in social morals, aggravated by the tensions that ended in the Thirty Years War, the civil war in England, the devastation of Ireland and the expulsion of the French Calvinists.

At the same time there was in all confessions a counter-current. On the Reformation side Johann Arndt (1555 -1621) is the most well-known, among roman Catholics St. François de Sales (1567-1622) should be mentioned. In the following generations we meet with such names as Paul Gerhard (1607-1676), John Bunyan (1628-1688) and Miguel de Molinos (1640-1697). The titles of the most well-known works of Arndt and St François de Sales give an indication of the character of this counter-current: Four Books on True Christianity and Paradise-garden of Christian Virtues (Arndt); Introduction to Devout Life and The Love of God (St. François de Sales). Johann Arndt and St. François de Sales are mentioned together, and this is justified by the fact that the notion of two or more churches was unknown in their time. There rather existed a number of parties within the one Church: the Papal, the Augsburgian, the Reformed. The first official statement that mentions different churches is the peace treaty of Münster 1648, a political document.

1. Reading the Mystics anew

On the Reformation side the spirituality of the counter-current ripened in pietism towards the end of the 17th century, and in pietism all streams of modern revivalism have their source. From pietism they have their Christocentrism, individualism and emphasis on personal renewal, the transformation of life. Whoever wants to understand revivalism should turn to pietism. The decisive document of pietism is the *Pia Desideria*(1673) of Philip Jacob Spener (1635-1705). The *Pia Desideria* contains a number of suggestions for "the godly improvement of the Church – *Herzliches Verlangen nach gottfälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche*". Spener's pious desires were published in his new edition of Arndt's Sermons. Spener was clearly inspired by Arndt, who thereby became the inspirer and father of German pietism.

Johann Arndt belonged to the third generation of the Reformation, and as many others he was appalled by the decline in moral standards, side by side with formal orthodoxy. The pastoral problem he gradually identified was the decomposition of Christian existence into intellectual orthodoxy and secularized morals. How was this crisis to be solved? Arndt rediscovered the first book ever published by Martin Luther, the German Theology - an anonymous manuscript in the spirit of Johannes Tauler (1300-1361), the famous Dominican preacher and disciple of Meister Eckehart (1260-1327). This manuscript was, like Tauler's sermons, in German. This is why its spirituality is called German Mysticism. What kind of guidance to the solution of his pastoral problem did Arndt find in German mysticism? We get some hints in his introductions to his new editions 1597 and 1606 of the German

Theology.[1253] 1596 Arndt found a guidance to the transformation of human life, how to take on the noble life of Christ, how faith should become active and effective, how Christ in the faith should bring all about.[1254] In 1606 he sums up: "…the union with Christ through living faith, the renewal in Christ through mortification of the old man."[1255] He is conscious that this renewal of life will bring conflict: "…true enlightenment and living knowledge of Christ cannot be without penitence and conversion to God, not without the imitation of Christ's holy life and godly bliss, not without repudiation of the world."[1256] The transformation of life, which is Arndt's *Anliegen*, creates a distance to a person's previous life and to those who are not transformed, a trait we meet in all pietism and revivalism, and this is precisely what Arndt found in medieval mysticism.

In his foreword to the German Theology of 1597 Arndt wrote, that he had begun a short explanation of this work, a sign that a pastoral crisis is never solved alone by editing old books and manuscripts. Every pastoral crisis is unique. In world history every play is given just once. Arndt's manuscript of 1597 is lost, his ambition did however not rest. As pastor in Braunschweig he wrote a series of meditations 1605-1609 which together formed the Four Books on True Christianity. In the foreword Johannes Tauler is expressly mentioned together with Thomas à Kempis.[1257] Johannes Tauler was a Dominican, well acquainted with Thomistic theology, strongly influenced by the late Platonic philosopher Proclus, a faithful disciple of Meister Eckehart and a spiritual guide to nuns in the difficult times of struggle between Rome and Avignon. Johann Arndt was nothing of all this. What did he then receive from the teaching of Johannes Tauler in his sermons, as given in the Basel Edition of 1522? We have an enlightening answer to this question in the third book of True Christianity. Here Arndt explains his view, that the whole theology of Tauler is directed to the heart of man, "the ground of the heart or the soul"[1258]. This is the central concept of Tauler's anthropology. The soul is the non-material aspect of man. It has a triad of functions: memory, will and intellect[1259], as we know from St. Augustine[1260], a tripartition that was also taught by Arndt.[1261] But underneath or behind these properties there is a basic stratum of man: the ground of the soul. To describe it Tauler uses the Aristotelian concept *substance.* [1262] The Greek words are ουσια (being) and υποκειμενη – the underlying structure that supports the properties of man, his memory, will and intellect. This view of man has a pastoral bearing for Tauler. It is in the ground of the soul that man meets God, and therefore the pastoral guidance of Tauler leads man to introversion. He is to reach behind the activity of his memory, will and intellect to the "quiet of the soul", to the essence of the soul, to that which is its very nature. If we want to compare with recent revivalism we could think of the hour of stillness, that was practised in the Oxford Group Movement. In the essence of the soul, beyond the noise of

---

1253 In later editions of the Four Books on True Christianity these forewords are included as parts of the sixth book, where they are called Reflections on the German Theology.

1254 Johann Arndt: Sechs geistreiche Bücher vom Wahren Christenthum, Gräitz 1727, p. 737.

1255 Arndt 1727 6 B, p. 742.

1256 Arndt 1727 6 B, p. 741.

1257 Arndt 1727 Vorrede, p. A 4.

1258 Arndt 1727 3:1, p. 418.

1259 Johannes Tauler: Predigten, Basel 1522 (Baseler Taulerdruck – BT), p. 9 rb, 112 va, 139 va, vb, 163 ra. Gösta Wrede: Unio mystica, Uppsala 1974 p. 119.

1260 De Trinitate X, XI, 18. CSEP 30, 447.Translated by Erich Prywara: An Augustine Synthesis, Guildford 1977, p. 148.

1261 Arndt 1727 1:1:2, p. B.

1262 BT 9 rb.

sense-impressions, there and only there man will encounter God, according to Tauler. He is a faithful disciple of Meister Eckehart also on this point. In the essence of the soul man meets God, the Godhead "behind" Father, Son and Holy Spirit. The essence of the soul meets with the essence of God, the abyss of the Godhead encounters the abyss of man. Tauler can speak of the essence of God as a desert, a darkness, a secrecy or even a nothing.[1263] Even if there is only a step between Tauler's language and atheism, he does not take this step. Neither is what he says about the divine darkness to be confounded with "the dark night of the soul", as described by later mystics. Their darkness is a condition to be passed through, Tauler's darkness is the very goal.

In 1621 Johann Arndt published a new edition of Tauler's sermons, including those of Meister Eckehart which were at that time regarded as Tauler's. In Arndt's letter of dedication to duke August of Braunschweig he says: "This is however the concern of Tauler, to come nearer to God and become more united to God through self- resignation and self-denial, so that we experience God within ourselves."[1264] This experience of God within ourselves is the point of renewal of the whole man, and it takes place not in memory, will and intellect, but in the essence of man, the heart and the ground of the soul. This is, in short, how Arndt reads Tauler or rather the solution to the contemporary pastoral crisis of late Reformation spirituality to be found in Tauler's sermons.

Even where much of this spiritual heritage has faded away in present-day revivalism, the central aspect is frequently brought forward: the turning-point of life is the personal encounter with God, which requires that we give ourselves over into the hands of God and surrender our own will. This is exactly what Arndt found in Tauler's sermons: "…per resignationem et abnegationem sui propriorem et conjunctiorem fieri, atque Deum sentire intra sese."[1265]

2. Learning and revising

To what extent was Arndt conscious of the differences between the Reformation and the Dominican German Mystics? To them God was in the last resort a desert, an abyss or even a nothing – *nichts.* The Reformers had experienced God as a loving Father and the presence of Christ in the heart as their Redeemer. The German Mystics sought union with the divine essence "beyond" the Father, the Son and the Holy Spirit. The Reformers found mystical union with Christ in trusting the mercy of God, the German mystics strived for the highest spiritual experience through the stillness of the soul.

It is however in vain to seek criticism of the German Mystics in Arndt's works. At most he can say as in the foreword to Tauler's sermons 1621: "What you think is contrary to your faith and conscience, let it stand and go further on. There are many unknown herbs in the forest. You must pass them and continue your way."[1266] Arndt's lack of pronounced criticism does not mean that he lacks theological sensitivity. We will trace this by elucidating some concepts, that he has in common with Johannes Tauler.

We have already dwelt on the central aspect of Tauler's anthropology, "the ground of the soul" – *der Seelengrund.* Tauler says: "This is the interior ground of man, and there our Lord

---

1263 BT 35 ra, 163 vb, 1 rb, 103 vb.

1264 Hans-Joachim Schwager: Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des neuen Lebens, Gütersloh 1961, p. 28.

1265 Schwager 1961, p. 28.

1266 Schwager 1961, p. 31.

truly sits at rest."[1267] The presence of God in man is for Tauler an aspect of his omnipresence. The ground of the soul is the point where God can be encountered, and this ground is the substance of the soul, its *quiddity* – that is, the answer to the question: "Quid est – what is it?" The ground of the soul is that which makes it a human soul. On this point however, Tauler goes beyond Aristotle and the thomists. For him the ground of the soul, the substance of man is not to be defined by concepts. The ground is an inexpressible reality, just like the essence of God. Man's encounter with God in the ground of the soul is described as a birth.[1268] God emerges from the ground as a child from its mother's womb. The ground is hidden. There is silence, quiet and a divine presence.[1269] It is like a mountain of iron ore, where no light has shone.[1270] There is complete unity. All concepts are absent. It is a simple, hidden loneliness, exalted over all that exists, a darkness.[1271] But this darkness is accessible to man's will, and as often as man turns his psychological potential inwards, there is a renewal of man in the encounter with God's presence in the ground of the soul.[1272]

Arndt has evidently learnt to speak of the ground of the soul in the same manner as Tauler. He describes how the soul has "beyond" the body and its functions a hidden, interior essence, which has nothing to do with the world or time, and there is God's throne.[1273] There is in this notion a greater difference in relation to Tauler than may be seen at the first glance. The ground of the soul is for Arndt a place for God, whose presence there is grace, not omnipresence. God leads the soul into the ground, where it discovers its own nothingness[1274] - but not God as nothing or abyss. Arndt writes that true love seeks God as the ultimate Good, and it seeks in the ground of the soul, not in memory, will or intellect. In this context the ground of the soul signifies a deep sincerity. The ground of the soul is touched by the light of grace more intensely than memory, will and intellect could be.[1275] The reason is that memory, will and intellect are dispersed in different directions and have no quiet, whereas the ground of the soul is one and whole. Arndt writes: "Truth is interior in the ground of the soul and not exterior."[1276]

There are two basic assumptions in all mystical spirituality. The first is that God is present within man. The second is that his presence can be experienced. When we follow the main stream of Tauler's spirituality we may be amazed by his expressive language in describing this experience. The mystical union is for Tauler a divine influx.[1277] Man disappears as a drop of wine in water[1278] - an expression that Jean Gerson (1363-1429) explicitly disapproved of.[1279] Man enters into the eternal Good[1280], where he of grace becomes all that God is by nature[1281] - a distinction often used by St. Augustine[1282]. He is not united with God, he is one

---

1267 BT 89 vb.
1268 BT 9 vb.
1269 BT 3 rb, vb.
1270 BT 2 rb.
1271 BT 1 rb, 4 va.
1272 BT 56 va.
1273 WChr 1727 3:21:2, p. 462.
1274 WChr 1727 3: 15:3, 452.
1275 WChr 1727 3:10:8, p. 441.
1276 WChr 1727 3: 10:6, p. 441.
1277 BT 9 vb.
1278 BT 21 vb.
1279 David C. Steinmetz: Luther and Staupitz, Durham 1980, p. 130.
1280 BT 25 vb.
1281 BT 21 vb, 68 va.

with God. He sinks into God's uncreated Spirit, he is melted down into the pure, simple Good[1283], into God's unity, the essence of God[1284], "beyond" the Father, Son and Holy Spirit, into the super-eessential – *überwesentlich* – abyss, suffused with divine nature. Tauler's experience of the mystical union confirms his theology with its concentration on the divine essence.

Johann Arndt has also experienced the mystical union but from another viewpoint. As all those who were brought up in the spirituality of the Reformation he was christocentric. The mystical union was for him a union with Christ through faith.[1285] In faith he takes part in all that belongs to Christ. He is in Christ, exalted over all there is in this world, he is clothed with Christ, he takes part in his glory and light and has all nature under his feet. The mystical union is not only the goal of all pious striving. It is a fact in all believers: "The Holy Scripture declares in many places, that the hearts of the believers are the dwellings of the Holy Trinity ".[1286] This also implies that Christ, present in the Christians as in his limbs, is persecuted and suffers[1287]. But still it is a union of love, which Arndt describes with words from the Song of Songs, where Christ is the bridegroom and the soul is his bride[1288].

What significance could the teaching of Tauler have for such a different spirituality? The answer is: Introversion. From Tauler Arndt learnt to speak of the path leading to the interior of man, to the ground of the soul, beyond concepts and symbols, where the divine presence is not only thought of or spoken of but experienced. Indeed, Arndt learnt from Tauler to speak of *faith* as introversion. In this field contemporary revivalism could be greatly enriched, if it considered its roots in the pietism of Johann Arndt and the German mysticism.

Even more important than the introversion was the solution to the pastoral crisis that Tauler offered. The disintegration of moral standards in Renaissance society was not hindered by social discipline and would not have been halted by any moral rearmament. It was Tauler's conviction that all good deeds of man are achieved by God, dwelling in man's heart. To explain this he frequently used two of Aristotle's categories, activity and passivity.[1289] Man should be passive and let God be active in him and through him. With St. Augustine he says: "Dona sua coronat Deus in nobis – God crowns[1290] his own gifts in us."[1291] Man becomes God's instrument, his tool. Tauler describes this passivity with a word, that became precious to Martin Luther: *Gelassenheit* – surrender[1292]. Luther was also one of Tauler's readers.

This theme is strongly present in Johann Arndt. In the spirit of St. Augustine he writes: "You can nowhere serve God but with that, which he works in our hearts".[1293] This is a truth, that unites all Christian mystics. Their quest for introversion, the quiet of the soul and even isolation from the rest of the world is paradoxically enough combined with a life of the highest activity. The personal encounter with God in the mystical union is followed by a

---

1282 In Ps. XLIX, 2. CSEP 8, 402. Przywara 1977 p. 305.
1283 BT 43 ra.
1284 BT 46 va.
1285 WChr. 1727 2:37: 20 p. 315.
1286 WChr 1727 3:1:1. p. 417.
1287 WChr 1727 3:8:2, p. 437.
1288 WChr 1727 1:41. p. 157.
1289 BT 2 ra, 3rb, 13ra, 148 ra.
1290 I. e. gives the token of victory.
1291 BT 8 rb.
40.BT 113, rb
1292
1293 WChr 1727 1: 26:3p. 94.

renewal of every aspect of their life. Arndt says that God must " live, work and dwell in us so that he may have his workshop in us. No deeds please him, but those that he brings about in us."[1294] Tauler speaks in the same way[1295], and Arndt moreover writes: "Such a life must come from the heart and the spirit, as an apple from the interior greening power of the tree".[1296]

3. Consonance in polemics

Spiritualities are answers to the shortcomings of contemporary theology and church life. They fill an emptiness by being reactions against deficiencies and false developments. That is why their polemics are an important way of finding their deepest concern. This is most obviously so with the German mysticism of Meister Eckehart, Johannes Tauler and the German Theology. The Dominican preachers lived in a highly intellectual environment, where the teaching of St. Thomas Aquinas represented the highest achievement. It was his masterpiece to have developed the thoughts of Aristotle to be a support and an instrument of Christian theology, in spite of the evident fact that Aristotle himself was a polytheist, who maintained the mortality of the soul and the eternity of the world. When we turn to Johannes Tauler, we will however find an open criticism of the intellectualism of his days, as cultivated in Paris, once the seat of learning of the Aquinate. Tauler is convinced, that the learned and the masters of theology do not understand at all about the ground of the soul.[1297] Those who want to understand everything with the intellect and express it with high words will remain empty and fruitless.[1298] Tauler says: "Everything that should be born of the Spirit, they spoil by glorifying the intellect…"[1299] We find the same polemics in the German Theology, side by side with criticism of the Free Spirits – *die Freie Geister* – the charismatics of the 15th century.[1300]

In the philosophy of Renaissance Europe there was a renewal of Aristotelian thinking with such names as Francisco Suarez (1548-1619), Giacomo Zabarella (1532-1589), Bartolomäus Keckermann (1571-1609) and Cornelius Martini, professor of Helmstedt. One of Arndt's most intense critics, Hermann Dennecke, was a disciple of Martini. It is well-known that Philip Melanchthon, the most influential of the Reformers, worked with Aristotelian concepts, and the master-piece of late Reformation theology, the Formula of Concord, is inconceivable without the Aristotelian lines of thinking. In this sense Arndt found himself in a mentality akin to that of Tauler. It is thus not astonishing to find in Arndt polemics very close to those of Tauler. Arndt writes: "What use is there in high art without bliss – *Gottseligkeit*. It is much better before God to bring up a God-fearing man than a learned".[1301] Arndt's concern is that

---

1294 WChr 1727 1:21:21 f. p. 80.
1295 BT 8 rb, 83 vb.
1296 WChr 1727 1:22:1. p. 81.
1297 BT 5 rb.
1298 BT 24 rb.
1299 BT 42 rb.
1300 Theologia Deutsch ch. 17, 23, 26, 27.
1301 WChr 1727 2: Beschluss: 2. p. 410.

pure doctrine demands pure life[1302] – another Augustinian theme.[1303] Theology without holiness is as inconceivable to Arndt as to St. Augustine. In the denominational struggles of Arndt's time Christian life, true penitence and Christian life seemed forgotten.[1304] Arndt strived to see that Christian faith should be confessed not only with words but with life, deed and truth.[1305] The target of his criticism is evident: a theology and a theological mentality akin to that of high scholasticism and – alas – with the same Aristotelian concepts. The motivation of Arndt's polemics differs from that of Tauler. With Tauler there is a consciousness of the limits of human language, which make the methods and distinctions of high scholasticism insufficient, with Arndt on the other hand we find that the moral decline is perceived as an effect of an one-sided intellectualization of theology.

It is obvious that such an intellectualization was a problem in the 14th century as well as in the 17th. A theology that is not conscious of the limits of human language is as inadequate as that which has lost its ties to devotion and sanctification. Contemporary revivalists would probably understand Arndt's view better than Tauler's, as most of what they have learnt from medieval mysticism has been received through pietism. This means, however, that Tauler still has got important spiritual experience and knowledge, that could bring ripening and widening to the theology and practice of present-day revivalism.

4. Reflections

What are the main streams of spirituality, which flow from St. Augustine, through medieval mysticism, the Reformation and pietism to contemporary revivalism? The first aspect is the individualism. St. Augustine says: "God and the soul – nothing more? Nothing more what so ever!"[1306] The individualism of the mystics and the pietists is nevertheless not isolated. They are individualists, because they know that the individual man is to meet God in order to be transformed. The personal encounter with God – be that in the ground of the soul or in the faith of the heart - is the turning-point of life, unique and still reiterated. From that experience and reality grows their quest for the renewal of Church and society; in another word, the sanctification of the world. With this concern they read, contemplated and preached the Bible. The history of Christian spirituality is through all centuries the history of how the Bible is read.

Die Theologie der Lieder[1307]

Die Kirchenlieder sind die gesungene Theologie. Ihre Wirkung überragt die Wirkung aller dogmatischen Dokumente. Die Kirchen, die sich wie die Estnische als evangelisch-lutherisch benennen, haben alle die Augustana als grundlegende Bekenntnisschrift angenommen um das

1302 WChr 17271:38:9 f. p. 142.
1303 De ag, chr. XIII, 14. CSEP 26, 192. In Ps. XIII, 2. CSEP 7, 238. Przywara 1977 p. 29, 205.
1304 WChr . 1737 1:39: 3,5p. 141.
1305 WChr 1737 1:9:3. p. 30, 31.
1306 Sol. I, 2, 7. PL 32, 872. Henri Marrou: Saint Augustin et l'augustinisme, Bourges 1969 p. 73.
1307 Vorlesungen am Theologischen Institut, Tallinn, 2008.

rechte Verständnis der ökumenischen Bekenntnisse – das Apostolicum, das Nizänum und das Athanasianum – zu bewahren. Sie bekennen sich alle zum kleinen Katechismus als Norm des christlichen Unterrichts. Im Alltag der evangelisch-lutherischen Gemeinden der Welt sind es aber nur die gottesdienstlichen Bekenntnisse, die eine spürbare Wirkung und Aktualität haben. Was bleibt denn von dem, was in der Reformation errungen wurde? Es bleiben die gesungene Theologie, die Liturgie und die Kirchenlieder.

Martin Luther hat 37 Kirchenlieder geschrieben. In diesem Zusammenhang werden wir uns zu den 20 Liedern wenden, die in dem estnischen Kirchengesangbuch aufgenommen sind. Wir werden es versuchen, ihre Theologie auf dem Hintergrund von Luthers Schrifttum zu verstehen.

Unser Unternehmen ist nicht nur im historischen Interesse gegründet, denn die Reformation ist mehr als Historie. Sie ist nicht nur Vergangenheit, sie ist auch und vielmehr Geschichte, d.h. ein Geschehen, das eine bleibende Wirkung hat und haben soll, denn die Glaubensgewissheit und Lebensfreude, die uns in den Schriften, der Kunst und dem Mut der Reformationszeit hervorleuchten sind Werte, die der heutigen evangelischen Christenheit, ja, der Ökumene höchst nötig sind, vor allem in Europa.

1. Die Geschichte der Reformation in Estland

Die evangelische Bewegung hatte einen frühen Eingang im damaligen Livland. Die Stände des Landtags wandten sich schon 1521 gegen jedes Zwangsmittel im kirchlichen Kampf. Martin Luther trat 1523 in briefliche Verbindung mit den Evangelischen in Estland, und bereits 1524 wurde der evangelische Pastor Zacharias Hasse als Kaplan in Tallinn eingesetzt. Er begann, die Landessprache in seine Predigten einzubeziehen. Zu dieser Zeit erhielten die Esten in Tallinn vom Rat die Heiligengeistkirche.[1308] Im Jahre 1530 erschien die erste evangelische Gottesdienstordnung in Riga mit einem Gesangbuch als Anhang. Es enthielt 54 Lieder, darunter 24 von Luther. Der evangelischen Bewegung folgten auch teilweise stürmische Ereignisse. Tallinn wurde z. B. von den Bilderstürmern heimgesucht, wobei wichtige Werke von dem weltberühmten Maler und Bildhauer Michael Zittow zerstört wurden.[1309]

1536 ist eine estnische Übersetzung von dem Kleinen Katechismus gedruckt. Auf dem Landtag zu Volmar 1554 wurde Glaubensfreiheit in dem Sinne beschlossen, dass der Glaube der Landesherren den Ausschlag geben sollte.[1310] Es war auf baltischem Boden eine Anwendung des Prinzips *cujus regio, ejus religio*, das dem Augsburger Religionsfrieden 1555 und dem Friedensvertrag von Münster 1648 zu Grunde liegen sollte.[1311] Städte mit evangelisch gesinnten Räten wurden demnach evangelisch, Gemeinden mit römisch-katholisch gesinnten Gutsherren wurden römisch-katholisch. Die *Jurisdiktion* war hierbei entscheidend. Die Priester wurden von den Räten, bzw. von den Gutsherren eingesetzt – *jus patronalis.* Als der Ordensstaat langsam zerfiel, suchte man im Ausland Hilfe gegen die Russen, die seit 1568 unter Ivan IV ihre Verwüstung der baltischen Ländern angefangen hatten. Das Birgitta-Kloster von Tallinn und der Domberg von Tartu waren schon verwüstet, als der Rat Tallinns und die nordestnische Ritterschaft sich 1561 an Schweden wandten;

1308 Konrad Veem: Eesti vaba rahvakirik, Stockholm 1988, S. 487.
1309 Jaan Kross: Vier Monologe, Helsinki 1985, S. 67.
1310 Veem a..A. S. 487.
1311 S. Reicke: Cujus regio eius religio, EKL Bd 1, S. 827.

Finnland gehörte zu der Zeit zu Schweden. Die südestnische Ritterschaft bat Polen um Hilfe. Damit war der Ordensstaat aufgelöst, und der letzte Ordensmeister, Gotthard Kettler, wurde unter polnischer Lehnshoheit 1561 als Herzog Livlands – Süd-Estland und Lettland – eingesetzt. Livland erhielt das Recht zur freien Religionsausübung, was *jus patronalis* bedeutete; jedoch setzte die Gegenreformation bald ein. In Nord-Estland konnte sich die evangelische Bewegung frei entwickeln .

Im Kampf mit Russen, Polen und Dänen erweiterten die Schweden ihren Einfluss von 1561 an bis Estland, Kurland und Lettland unter schwedischer Verwaltung waren. Die Zukunft der evangelischen Bewegung in Estland wurde dadurch gefördert. Die Schweden eroberten 1621 Süd-Estland, wo die Universität von Tartu mit ihrer evangelischen, theologischen Fakultät 1632 gegründet wurde. Damit erhielt die evangelische Bewegung in ganz Estland dieselben politischen und bildungsmässigen Voraussetzungen. In dieser Zeit wurden die Anfänge einer estnischen Bibelübersetzung gemacht.[1312]

Das erste erhaltene Zeichen von estnischen geistlichen Liedern ist in dem Predigtmanuskript von Georg Müller zu finden.[1313] Er war ein gebürtiger Talliner, der nach seinem Studium in Lübeck eine Lehrtätigkeit in Rakvere und Tallinn aufnahm. Ab 1601 bis zu seinem Tod war er Hilfsprediger an der Heiligengeistkirche in Tallinn.[1314] Das Manuskript – 341 Seiten – wurde vom Stadtarchivar Theodor Schiemann im Jahre 1884 entdeckt. Es enthält teils gemischtsprachige, teils estnische Predigten mit zahlreichen Auslegungen von Bibeltexten und Kirchenliedern, die schon damals handschriftlich vorhanden waren. Das Manuskript wurde im Jahre 1891 gedruckt.

Die Tochter des Nachlassverwalters Müllers, Dorothea Eckholt, heiratete im Jahre 1624 Heinrich Stahl(1600-1657), Pfarrer und Sprachwissenschaftler. Heinrich Stahl ist für die jüngeren Generationen Estlands wohl am Besten durch seine Grammatik, die eine verhängnisvolle Rolle in einer Erzählung von Jaan Kross spielt[1315], bekannt. Stahl veröffentlichte 1632-1638 ein grosses, zweisprachiges, vierbändiges Werk, *Hausz- und Handbuch für das Fürstentumb Esthen in Liffland.*[1316] Das Werk wurde weit verbreitet, schätzungsweise 20.000 Exemplare sind gedruckt, ein Zeugnis von der Lesefähigkeit der damaligen Esten und auch ein Zeugnis von den Bestrebungen der schwedischen Verwaltung, den Volksunterricht zu fördern. Der zweite Teil von Stahls Werk (1637) enthält ein Gesangbuch mit 144 ungereimten Liedertexten; sie waren also für Gesang unbrauchbar.

In den Jahren 1632-1667 liess der in Tallinn wirksame Leipziger Christoph Blume ein vierbändiges Werk mit christlicher Lehre, Gebeten und Liedertexten mit Noten versehen in Leipzig drucken. Er war der erste, der gereimte estnische Kirchenlieder veröffentlichte.[1317] Georg Saleman, von 1626 bis 1657 Pastor an der Heiligengeistkirche, liess im Jahre 1638 unter dem Titel *Geistliche Freude* 40 gereimte estnische Kirchenlieder drucken.
1645 hat Bischof Jhering eine Kommission für ein estnisches Gesangbuch eingesetzt. Als Resultat erschien im Jahre 1656 ein *Neu Ehstnisches Gesangbuch*, das 241 Lieder umfasst. Das Textmaterial bestand hauptsächlich aus Übersetzungen; über die Hälfte waren von Heinrich Göseken und 45 von Georg Saleman. Jherings Werk bildet die Voraussetzung für

---

1312 Nach H. Lorenzson: Baltische Länder, EKL I, 296-297.
1313 Cornelius Hasselblatt: Geschichte der estnischen Literatur, Berlin 2006, S. 136.
1314 Hasselblatt a.A. s. 137.
1315 Die Stahlsche Grammatik; in: Literatur und Kunst aus Sowjet-Estland, 1988.
1316 Hasselblatt a.A. s. 138.
1317 Hasselblatt a.A. S. 139.

alle folgenden estnischen Kirchengesangbücher. Übersetzungen von Heinrich Göseken[1318] haben auch die folgenden die Gesangbücher bis *Kiriku Laulu- ja palveraamat* (1991, hier KL) gefolgt.

2. Die dreifache Wirkung der Reformation

Die Reformation hatte eine dreifache Wirkung:

1. Die erste Wirkung der Reformation ist eine *Wiederherstellung*, eben wie das Wort Re-formation angibt. Es war eine Wiederherstellung des gottesdienstlichen Lebens zum Standpunkt der jungen Kirchen. Die junge Kirche der apostolischen Zeit verstand sich als das Gottesvolk. Der Gottesdienst war die gemeinsame Aufgabe der Gemeinde. Die gottesdienstliche Entwicklung des Mittelalters machte aus ihm eine nur gehörte und geschaute, zumal kaum verstandene Liturgie der Hierarchie. Aus der Feier des neuen Bundes wurde das Messopfer, wo die Kommunion der Gemeinde nicht mehr der Höhepunkt war. Die evangelische Bewegung wollte die Wirklichkeit des Gottesvolks theologisch und liturgisch wiederherstellen durch Volkssprache, Kirchenlieder und Kommunion.

2. Die zweite Wirkung der Reformation war eine *Intensivierung*. Das theologische Studium wurde mit den biblischen Ursprachen intensiv betrieben, der christliche Unterricht in Gemeinden, Schulen und Familien erhielt mit dem von Luther erweiterten Katechismus eine feste Struktur. Der Gottesdienst wurde mit Volkssprache und Kirchenliedern von der Gemeinde mitgetragen, nicht nur gehört und geschaut. Die Intensivierung bedeutete auch eine Konzentration auf den Brennpunkt des Gottesverhältnisses – die Gnade in Christus.

3. Die dritte Wirkung der Reformation ist *Kontinuität.* Martin Luther und sein Kreis waren mit dem Begriff Reformation äusserst zurückhaltend.[1319] Die *Augustana* schliesst sich bewusst dem Dogma der jungen Kirchen an, ebenso wie die *Formula Concordia*. Der kleine Katechismus folgt im Grossen der mittelalterlichen Vorlage, und erhielt durch Luther eine stark sakramentale Prägung, denn die evangelische Bewegung ist eine sakramentale Spiritualität. Luthers Morgen- und Abendsegen besteht grösstenteils aus Elemente des Prims und des Complets.[1320] Die *Formula Missae* – Luthers Gottesdienstagenda – ist der westlichen liturgischen Überlieferung getreu. Die evangelische Kirchenlieder sind in grosser Anzahl Psalterparaphrasen.und Übersetzungen von lateinischen Hymnen. Der Psalter bildete den Grund der mittelalterlichen Klosterspiritualität, und er wurde durch die Paraphrasen zum Eigentum der ganzen Gottesdienstgemeinde.

*

2. Eine Psalterspiritualität

1318 1612-1681, Pastor von Kullamaa; Herbert Salu: Zur Entwicklung des estnischen Kirchenlieds im 17. Jahrhundert, S. 84. In: Apophoreta Tartuensia Holmiae MCMXLIX

1319 W. Maurer: Reformation, RGG Bd 5, Tübingen 1961, Sp. 873.

1320 Stundengebete für Morgen und Nacht. Frieder Schulz: Die Gebete Luthers, Gütersloh 1976. Birgit Stolt: Zum Katechismusgebet in Luthers „Betbüchlein“ (1522), in: Das Gebet, hg. von Friedrich-Otto Scharbau, Erlangen 2002, S. 68.

Die Glaubensgewissheit, die Beharrlichkeit und die Lebensfreude der Reformation ist nur aus ihrer Psalterfrömmigkeit zu verstehen. Der Psalter wurde als ein Buch von Christus und der Christenheit gelesen und gebetet. In seiner Vorrede zum Psalter schreibt Luther: „Vnd solt der Psalter allein derhalben thewr vnd lieb sein / das es von Christus sterben vnd aufferstehung /so klerlich verheisset / vnd sein Reich vnd der gantzen Christenheit stand und wesen furbildet.“[1321] Die Evangelischen sind dem Leben Jesu Christi in dem Psalter gefolgt und haben dort Worte für alle Fragen und Freuden der christlichen Existenz gefunden. Luther schreibt: „Das es wol möcht ein kleine Biblia heissen /darin alles auffs schönest vnd kürzest / so in der gantzen Biblia stehet / gefasset vnd zu einem feinen Enchiridion oder Handbuch gemacht vnd bereitet ist.“[1322] Luthers Betbüchlein 1527 bringt acht Psalmen. Die Überschriften gibt an, wie sie gebetet wurden: 12 – „umb die erhebung des heyligen Euangeliums; 67 – umb zunemen des glaubens; 51 – von der wesentlichen erbsundt sampt yren früchten; 103 – Gott zudancken für allerley wolthat; 20 – für gut regiment und weltich öberkeytt; 79 – Wider der Christlichen gemeyn und des Euangelions veyndt; 25 – Eyn gemeyn gepet Gott zu ergeben jn allerley sachen.“[1323]

Dass der Psalter so aufgefasst und gebraucht ist, bestätigen die Bibelübersetzungen und die Liederdichtung. Stahls Werk bringt Übersetzungen von 14 Psalmen.[1324]

Auch in den Kirchenliedern des 17. Jahrhunderts ist die Bedeutung des Psalters auffallend. In Schweden war im Jahre 1650 ein Kirchengesangbuch, hauptsächlich von Psalterparaphrasen zusammengestellt. gedruckt; das erste königlich anerkannte Gesangbuch von 1695 hat 87 Psalterparaphrasen. Das deutsche Evangelische Kirchengesangbuch (1976; hier EKG) hat einen Teil mit 22 Psalterliedern. Hier wird auch wie in den früheren Kirchengesangbüchern, das Magnificat paraphrasiert. [1325] 5 von diesen Liedern sind Luthers; andere stammen von dem calvinistischen Zweig der Reformation, denn auch hier ist der Psalter hoch geschätzt. Den Höhepunkt bildet das englische *Book of Common Prayer* [1326], die identitätstragende Liturgie der anglikanischen Weltgemeinschaft. Dieses Gottesdienstbuch umfasst den ganzen Psalter.

3. Das Werden eines Dichters

Im Sommer 1523 wurde in Wittenberg bekannt, dass die zwei Augustinermönche Heinrich Voes und Johann Esch vor dem Rathaus von Brüssel verbrannt worden waren. Man erzählte dass die Märtyrer mitten in den Flammen das *Te Deum* gesungen hätten. Dies Ereignis wurde für Luther Anlass zu seinem ersten Kirchenlied, *Ein neues Lied wir heben an.* Die einleitenden Worte erinnern an Psalm 98: „Singet dem Herrn ein neues Lied…“ Luther war in diesem Sommer mit der Übersetzung des Psalters beschäftigt. In diesem Zusammenhang

---

1321 D. Martin Luther: Die gantze heilige Schrift 1545, hg. von Hans Volz, München 1972, Bd 1, S. 974.

1322 Ibid.

1323 Martin Luther: Ein seer gut und nützlichs Bettbüchleyn, 1527 – ohne Druckort und Seitenangaben.

1324 1, 6, 23, 32, 38, 46, 51, 70, 91, 103, 110, 117, 130, 143. Mit Ausnahme von 102 sind hier die sieben Busspsalmen, die für die westliche Spiritualität eine Bedeutung gehabt haben, die schwer zu überschätzen ist.

1325 200.

1326 Erste Ausgabe 1549.

können auch drei von den Psalterparaphrasen, die in Kiriku Laul (KL) eingeführt sind, gesehen werden:

Psalm 67 - EKG 182 Es wolle Gott uns gnädig sein, KL 241 Oh Jumal, tule armuga
Psalm 124 – EKG 192 Wär' Gott nicht mit uns, KL 352 Kui poleks Jumal meiega
Psalm 130 – EKG 195 Aus tiefer Not, KL 329 Su poole, Issand, südames

Diese drei Lieder sind 1524 gedruckt. Die Musiker Johann Walther und Konrad Rupf wohnten zu dieser Zeit bei Luther um ihm bei der Ausgabe der Lieder zu unterstützen. Walther war 1524 Herausgeber des *Geystlichen GesangkBuchleyn*, bis 1560 ständig erweitert und verbessert. Luther selber liess eine Reihe von seinen Liedern zu demselben Jahr in seinem *Enchiridion* drucken. Zum Jahr 1524 gehört auch eine Paraphrase von den zehn Geboten (EKG 240, KL 476).

Eine Paraphrase ist nicht eine blosse Übersetzung, es ist auch eine Verarbeitung und eine Auslegung. Wir können uns mit Hilfe eines Vergleichs von Luthers Psalterübersetzung und seine Paraphrase eine Vorstellung von dem machen, was ihn 1523 bis 1524 bewegte.

Wir machen deshalb mit Psalm 130 einen ersten Versuch:

Psalter 130 – Luthers Übersetzung	*Lied EKG 195, KL 329*
1. Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir, 2. Herr, höre meine Stimme, lass deine Ohren merken auf die Stimme meines Flehens! 3. So du willst, Herr, Sünden zu rechnen, Herr, wer wird bestehen?	1. Aus tiefer Not schrei ich zu dir, Herr Gott, erhör mein Rufen. dein gnädig Ohren kehr zu mir und meiner Bitt sie öffen; Denn so du willst das sehen an, was Sünd und Unrat ist getan, wer kann, Herr, vor dir bleiben?

In diesem ersten Vers hat Luther die drei ersten Verse des Psalms genau wiedergegeben. Man merke doch seinen Zusatz *gnädig*, denn das Primat der Gnade ist Luthers Hauptanliegen. Wir gehen weiter:

4. Denn bei dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte.	2. Bei dir gilt nichts den Gnad und Gunst, die Sünde zu vergeben, es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben. Vor dir niemand sich rühmen kann, des muss dich fürchten jedermann und deiner Gnade leben.

Hier in seinem zweiten Vers wird Luther ausführlicher. Sein ganzer Blickpunkt ist, wie es im Psalm heisst, *bei dir.* Bei dir, vor dir, Gott – *coram Deo* – ist alles erlebt, was er beschreibt. Es ist *vor Gott* dass niemand besteht, *vor Gott* ist unser Tun umsonst, *vor Gott* gilt nichts als Gnade und Gunst, d.h. Gottes Freundlichkeit. Es ist nichts Entsprechendes in dem Psalm zu den darauf folgenden Worten zu finden: „…es ist doch unser Tun umsonst, / auch in dem besten Leben. / Vor dir niemand sich rühmen kann…" Hinter diesen Worten steht nicht nur Luthers Erfahrung vom Klosterleben, sondern auch seine Entdeckung der paulinischen

Wahrheit: „…auf dass sich vor ihm kein Fleisch rühmte.“(1 Kor 1, 29). Luther bereitete es keine Schwierigkeit paulinische Gedanken in der Psalterparaphrasen einzurücken, denn für ihn war die Bibel
eine zusammenhängende Grösse. Er kannte die kritische Analyse nicht, aber er war mit der aristotelischen Analyse, die nach Ursprung, innerer und äusserer Wirklichkeit ebenso wie nach Ziel fragte, wohl bekannt.

5. Ich harre des Herrn, meine Seele harret, und ich hoffe auf sein Wort.	3. Darum auf Gott will hoffen ich, auf mein Verdienst nicht bauen; auf ihn mein Herz will lassen sich und seine Güte trauen, die mir zusagt sein wertes Wort; das ist mein Trost und treuer Hort[1327], der will ich allzeit harren.

Hier tritt Luthers Spiritualität deutlich hervor, da er die Worte des Psalmisten in folgender Weise paraphrasiert: „…auf mein Verdienst nicht bauen; / auf ihn[1328] mein Herz soll lassen sich / und seine Güte trauen…“ In der mittelalterlichen Theologie hatten die Franziskaner die Vorstellung des Verdienstes in folgender Weise entwickelt: der Mensch soll das Gute, das er in Kraft seiner natürlichen Gaben vermag, tun – *facere quod in se est.* Dadurch erwirbt er sich Verdienst – *meritum de congruo.* Gott belohnt diesen Verdienst mit der Gnade – *gratia gratum faciens* – die alle Sünde vertilgt und dem Menschen Kraft zu guten Werken verleiht. Die guten Werke erwerben einen vollkommenen Verdienst – *meritum de condigno.*[1329]

Man soll sich aber nicht über die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit täuschen lassen. Auch in der mittelalterlichen Messen heisst es: „… *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis … crucifixus etiam pro nobis*… „[1330] Unangesehen die Entwicklungen der mittelalterlichen Theologie verblieb Augustin immer ihre überragende theologische Autorität. Luther hat die Hochschätzung von Augustin geteilt. 1540 sagte er: „*Hic est summus theologus qui post apostolos scripserunt* – Dieser ist der hervorragendste Theologe der nach den Apostel geschrieben hat.“[1331] Das grundlegende Textbuch des mittelalterlichen Theologen war die *Sententiae* des Lombarden, eine Sammlung von Väterzitaten, von denen 90% von Augustin stammten. Bei ihm ist eben das, was wir als den Herzpunkt der Reformation auffassen, in den schönsten Worten gepriesen, z. B. wenn er sagt: *„Est autem misericordia abundantissima, et larga ejus benevolentia, qui nos sanguine Filii sui redemit, cum propter peccata nostra nihil essemus* – Seine Barmherzigkeit ist überfliessend und sein Wohlwollen gross, da er uns mit dem Blut des Sohnes erlöst hat, als wir durch unsere Sünde ein Nichts waren..“[1332] Auch bedeutende mittelalterliche Verkündiger haben diese Wirklichkeit erhellt, z.B. Johannes Tauler sagt: „Opfere alle Tage dem

---

1327 Fels – das worauf man sich tröstet, verlässt oder stützt Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch Bd 4, Leipzig 1877, S. 1835.

1328 D.h. Gott.

1329 Bengt Hägglund: Teologins historia, Lund 1966, S. 168.

1330 BEK S. 26. „Welcher um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel kommen ist…auch für uns gekreuziget…“

1331 WA TR IV, 611, 5009.

1332 Sermo 22, 9. CSEP 17, 361 f.

himmlischen Vater die vollkommene Übereinstimmung des Heilandes (mit Gottes Wort) für deine Abweichung von demselben ....“[1333]

Luther hat eben dam, was in dem *Credo* , von Augustin und Tauler ihn erreicht hatte, neue Ausdrücke und neuen Nachdruck gegeben, auch im Kampf mit spätmittelalterlichen Sonderentwicklungen. Aus dieser Tatsache ist die Erneuerung des Christenlebens und die Glaubensfreude in der evangelischen Bewegung erwachsen. Er hat das Verdienstdenken völlig verlassen. Für ihn gilt nur: „…auf ihn – Gott – mein Herz soll lassen sich / und seine Güte trauen.“

6. Meine Seele wartet auf den Herrn
von einer Morgenstunde bis zur andern.

4. Und ob es wärht bis in die Nacht
und wieder an den Morgen
doch sll mein Herz an Gottes Macht
verzweifeln nicht, noch sorgen.
So tu Israel rechter Art,
der aus dem Geist erzeuget ward,
und seines Gotts erharren.

Die Worte „verzweifeln nicht“ sind bedeutungsschwanger. Bei Luther wie in der mittelalterlichen Überlieferung gehört die Verzweiflung – *acedia* - zu den schwersten Sünden. Man verstand sie nicht als eine innere Zersplitterung – Ver*zwei*flung – sondern als eine *desperatio*, als den Gegensatz zur Hoffnung, ein völliges Misstrauen zu Gott. In der Auslegung von der sechsten Bitte im kleinen Katechismus redet Luther von den geistlichen Feinden, die uns in „Missglauben, Verzweifeln und andere grosse Schande und Laster – *ad superstitionem, desperationem atque alia gravia scelera*“[1334] verführen wollen, wodurch der Mensch vom rechten Glauben – *a recte fide*[1335] – geführt wird. Der rechte Glaube ist der Gegensatz zur Verzweiflung oder Hoffnungslosigkeit – *desperatio*:

Doch soll mein Herz an Gottes Macht
verzweifeln nicht, noch sorgen.

Der rechte Glaube ist die Lebenshaltung der Kirche, „Israel nach rechter Art“. Die Kirche ist „aus dem Geist erzeuget“, d.h. von dem Heiligen Geist als der Erstling der neuen Schöpfung zum Leben erweckt.

7-8 Israel hoffe auf dem Herrn;
denn bei dem Herrn ist die Gnade
und viel Erlösung bei ihm;
und er wird Israel erlösen
aus allen seinen Sünden.

5. Ob bei uns ist der Sünden viel,
bei Gott ist viel mehr Gnade;
sein Hand zu helfen hat kein Ziel,
wie gross sei auch der Schade.
Er ist allein der gute Hirt,
der Israel erlösen wird
aus seinen Sünden allen.

1333 Johannes Tauler: Predigten, hg. von Georg Hofman, Einsiedeln 1979, S. 469. Johannes Tauleri des seligen lerers Predig, Basel 1522, 109 rb.

1334 BEK S. 514.

1335 Ibid.

In diesem letzten Vers seiner Paraphrasen hat Luther das Hauptanliegen seiner Theologie – das Primat der Gnade - unterstrichen: „Ob bei uns ist der Sünden viel / bei Gott ist viel mehr Gnade."

*

Im Jahre 1523 entstand auch Luthers tief persönliches und zugleich rasch verbreitetes Lied „Nun freut euch lieben Christen gmein und lasst uns fröhlich springen" (EKG 239, KL 323). Es wurde schon in demselben Jahr als Flugblatt verbreitet.[1336] Dieses Lied stellt die evangelische Erfahrung und Spiritualität lebhaft dar. Das „fröhliche Springen" ist nicht nur als ein dichterisches Bild zu verstehen. Professor Birgit Stolt hat überzeugend gezeigt, dass „fröhlich" zu den Ausdrücken der Freude zählt, die sich äusserlich zeigt, durch Aufspringen, Herumhüpfen, Händeklatschen und Jubeln. Es entspricht im Latein der Vulgata *exultare*.[1337] Das Erlösungswerk Christi ist der Anlass der überwältigenden Fröhlichkeit, des Jubelns. Sein Werk ist eine sehr konkrete Befreiung aus der Gefangenschaft des Bösen: „Dem Teufel ich gefangen lag, /im Tod war ich verloren…" (EKG 239, 2). Diese Erfahrung gehört allerdings nicht nur zu dem 16. Jahrhundert; jeder, der die Versuchung des Schwermuts oder der Drogensucht geahnt hat, kennt diese Wirklichkeit: „Ich fiel auch immer tiefer drein, / es war kein Guts am Leben mein, / die Sünd' hat mich besessen…" (EKG 239, 2). Was der Drogensüchtige erlebt, ist tatsächlich dieselbe Erfahrung, die zu jedem Ausdruck der Sünde gehört: „Mein guten Werk, / die galten nicht, /es war mit ihn' verdorben…" (EKG 239, 3). Der Punkt der Wende ist Gottes Mitleid: „Da jammert Gott in Ewigkeit, / mein Elend übermassen…" (EKG 239, 4). Sein Mitleid erhält in dem Gespräch zwischen dem himmlischen Vater und seinem Sohn Gestalt: „…fahr' hin, mein Herzens werte Kron, / und sei das Heil dem Armen…" (EKG 239, 5). Das innentrinitarische Gespräch führt zur Inkarnation, zum Menschwerden des Sohnes Gottes: „… er kam zu mir auf Erden…" (EKG 239, 6). Die frohe Botschaft wird gehört: „Halt dich an mich, / es soll dir jetzt gelingen…" EKG 239, 7). Der Sohn versöhnt die Sünde: „… mein Unschuld trägt die Sünde dein, /da bist du selig worden…" (EKG 239, 8). Das Lied mündet in die Verheissung des Heiligen Geistes und in eine Ermahnung Christi: „Was ich getan hab und gelehrt, / das sollst du tun und lehren…." (EKG 239, 10.).

Wer überhaupt die Reformation und den evangelischen Glauben verstehen will, der soll mit diesem Lied anfangen. Die jubelnde, springende Freude in der Begegnung mit Gottes Gnade in Christus ist sein Merkmal.

Zu den Lutherliedern vom Jahr 1524 gehören eine Folge von verarbeiteten lateinischen Hymnen:

Veni sancte Spiritus EKG 98 Komm, heiliger Geist, KL 133 Oh püha vaim, nüüd tule sa

---

1336 Inger Selander: Nun freut euch lieben Christen gmein; in: Årsbok för svenskt gudsjänstliv 2007, S. 31. Göttliches Wunderhorn, hg. von H. Becker, München 2001, S. 114. M. Jenny: Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe, Köln 1985, S-56.

1337 Birgit Stolt: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, S. 105; „Mit einem fröhlichen springenden Geist"; in: Festschrift für Astrid Stedje, Umeå 1994, S. 185-193.

Veni redemptor gentium EKG Nun komm, der Heiden Heiland, KL 31 Päästja on nüüd kingitud
Christus nostra salus EKG 154 Jesus Christus, unser Heiland, KL 200 Jeesus Kristus, Lunastaja

Media vita in morte EKG 309 Mitten wir im Leben sind, KL 473 Keset selle elu sees
Gratia omnes reddimus EKG 15 Gelobet seist du, Jesu Christ, KL 9 Nüüd ole, Jeesus

Wir werden nun versuchen, die Theologie Martin Luthers in seiner Paraphrasierung der lateinischen Texten aufzuspüren. Wir fangen mit dem „Komm, Heiliger Geist" an. Die Vorlage ist ein Antiphon aus dem 12. Jahrhundert, *Veni sancte Spiritus* (EKG 98, KL 133). Luther hat die Paraphrase in sein *Enchiridion* 1524 aufgenommen und zwei Verse zugefügt.

Antiphon	*Lied EKG 98; KL 133*
Veni sancte Spiritus Reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis accende, Qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregasti. Halleluja. Halleluja.	Komm, heiliger Geist, Herre Gott, erfüll mit deiner Gnaden Gut deiner Gläubigen Herz, Mut und Sinn dein brünstig Lieb entzünd in ihn'. O Herr durch deines Lichtes Glast[1338] zu dem Glauben versammelt hast das Volk aus aller Welt Zungen, das sei dir, Herr, zu Lob gesungen. Halleluja. Halleluja.

Luther ist der Vorlage genau gefolgt. Nur zwei Zusätze sind zu bemerken: „…erfüll mit deiner Gnaden Gut" und „das sei dir, Herr, zu Lob gesungen. In dem folgenden, ohne Vorlage, gedichteten Vers betet Luther: „…lass uns leuchten des Lebens Wort / und lehr uns recht Gott erkennen, / von Herzen Vater ihn nennen." Gotteserkenntnis ist für Luther eine Gabe des heiligen Geistes, durch das Wort gegeben, und der Kern der Gotteserkenntnis ist Gott als Vater zu erkennen. Im dritten Vers betet Luther: „…dass wir hier ritterlich ringen, /durch Tod und Leben zu dir dringen." Luthers Erfahrung von der Kampfnatur des Christenlebens tritt hier deutlich hervor; stärker ist aber die von dem Kampf bedingte, völlige Abhängigkeit von dem Heiligen Geist: „O Herr, durch dein Kraft uns bereit und uns stärk…" Luther kann sich auch weit von der Vorlage entfernen, wie seine Verarbeitung von *Jesus Christus nostra salus* (EKG 154, KL 220) zeigt.

Hymne	*Lied EKG 154 KL 220*
Jesus Christus, nostra salus Quod reclamat omnis malus, Nobis sui memoriam Dedit in carnis hostiam..	1. Jesus Christus, unser Heiland der von uns den Gotteszorn wandt durch das bitter Leiden sein half er uns aus der Höllen Pein. 2. Das wir nimmer das vergessen

[1338] Glanz.

gab er uns sein' Leib zu essen,
verborgen im Brot so klein,
und zu trinken sein Blut im Wein.

Schon hier führt Luther den Zorn Gottes und die Hölle ein. Das Bewusstsein dieser Wirklichkeiten war in der mittelalterlichen Frömmigkeit immer gegenwärtig; in dieser Hinsicht waren Luther Zusätze seinen Zeitgenossen nicht fremd. Das Trinken des Kelchs, das Luther hier erwähnt, war aber vor der Reformation den Priestern vorbehalten.

In den folgenden Versen ist die Vorlage von der Anbetung und Verwunderung vor der Anwesenheit Gottes im Sakrament geprägt. Luthers Lied wird aber zu einer Ermahnung vor der Feier des Abendmahls:

O quam sanctus panis iste!
Tu solus es, Iesu Christe
Caro, cibus, sacramentum,
Quo nunquam maius inventum.

Hunc donum suavitatis
Caritasque deitatis
Virtus et eucharistia
Communionis gloria.

3. Wer sich will zu dem Tisch machen,
der hab wohl acht auf sein' Sachen;
wer unwürdig hinzugeht,
für das Leben den Tod empfäht.

4. Du sollst Gott den Vater preisen,
dass er dich so wohl wollt speisen
und für deine Missetat
In den Tod sein' Sohn geben hat.

Scheinbar hat Luther hier die Vorlage völlig verlassen, jedoch ist sein Anliegen benachbart: er will, eben wie die Hymne, die Heiligkeit und Gnadenfülle des Sakraments gestalten. Die lateinische Hymne wendet sich Christus zu; Luther wendet sich dem Christen zu, und es verhält sich eben so in den folgenden Versen. Es wäre leicht, hier zu schnell zu urteilen, dass die Reformation die Anbetung mit Unterricht und Ermahnung ersetzt hätte. Die Bilder, die Pfarrer Jürgen Diestelmann von der evangelischen Abendmahlsfeier zur Zeit der Reformation gesammelt hat, zeugen aber von tiefer Anbetung.[1339] Die ermahnende Umgestaltung der lateinischen Hymne ist eben davon bedingt, dass die evangelische Messe nicht mehr den Höhepunkt in der Konsekration sondern in der Kommunion sah.

Es bleibt jedoch eine Frage an die evangelische Bewegung: bedeutet die fast völlige Umgestaltung des *Jesus Christus nostra salus* auch einen Verlust der anbetenden Meditation vor der göttlichen Anwesenheit im Abendmahl?

*

Das bekannteste Lied Martin Luthers: *Ein feste Burg ist unser Gott* wurde erst im Jahre 1527 geschrieben . Der Anlass ist unbekannt. Im Jahre 1527 war die Zehnjahresfeier der Reformation, es war auch ein Jahr von gesteigerter Türkengefahr. In einem Brief von 1 November dieses Jahres gibt es Äusserungen, die dem Lied auffallend ähnlich sind. Es ist jedenfalls sicher, dass es eine Paraphrase vom Psalm 46 ist. Wir werden uns deshalb dem Lied so wie einer Paraphrase nähern.

Psalter 46 – Luthers Übersetzung *Lied EKG 201 KL 163*

[1339] Jürgen Diestelmann: Über die lutherische Messe, Gross Oesingen 1998, S. 149-150.

2. Gott ist unser Zuversicht
und Stärke, eine Hilfe in den grossen
Nöten, die uns getroffen haben.

3. Darum fürchten wir uns nicht,
wenngleich die Welt unterginge

und die Berge mitten ins Meer sänken.

4. Wenngleich das Meer wütete und wallte
und von seinem Ungestüm Berge einfielen.

1. Ein feste Burg ist unser Gott,
ein gute Wehr und Waffen.
Er hilft uns frei aus aller Not,
die uns hat betroffen.
Der alt böse Feind,
mit Ernst er's jetzt meint
gross Macht und viel List
sein grausam Rüstung ist
auf Erd' ist nicht seins gleichen.

Es möchte scheinen, als wäre die Anknüpfung des Liedes zum Psalm kaum spürbar. Nicht einmal das einleitende Bild – die feste Burg – ist im Psalm vorhanden, solange wir uns an Luthers Übersetzung halten. Martin Luther war indessen zweisprachig - Latein und Deutsch. Wenn wir uns an die Vulgata wenden, finden wir das Bild des Lieds: „Deus noster refugium est et virtus…." *Refugium* – Zuflucht – entspricht genau dem hebraischen *machasä* - Zufluchtsort, Schutz. Die Zufluchtsorte des heiligen Landes waren eben die Burgen und befestigten Städte. Zu unserer Zeit ist die Burg nicht mehr als ein historisches Denkmal; wollen wir das Bild des Psalms – und des Liedes – zu unseren Verhältnissen überführen, könnten wir eher Luftschutzkeller sagen. Wäre unsere Aufgabe das Lied mit den Waldbrüdern zu singen, sollten wir es vielleicht so verarbeiten: „Gott ist unser Bunker…" In seiner Psalterübersetzung hat Luther das konkrete Bild des Psalms mit einer Abstraktion – Zuversicht – ersetzt; im Lied kehrt er zum Bild des Grundtexts und der Vulgata zurück. Das entsprechende estnische Wort ist eher *pelgupaik* als *linn.* Die Naturbilder des Psalms - sinkende Berge, wütendes Meer – werden in Luthers Lied zu dämonischen Mächten: dem Teufel und dem Fürsten dieser Welt. Es existierte für Luther kein wertneutrales Gebiet, überhaupt keine Neutralität im kosmischen Kampf zwischen Gott und Teufel.[1340] In diesem Kampf steht vieles auf dem Spiel, „Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib…"(V. 4). Der Endsieg ist dennoch gewiss: „das Reich muss uns doch bleiben" (V.4). Die ausschlaggebende Waffe ist i den Händen des Gottesvolks: „Ein Wörtlein kann ihn fällen."(V. 3)

Im zweiten Vers knüpft Luther näher an den Psalm an:

5. Dennoch soll die Stadt Gottes lustig
bleiben mit ihrer Brünnlein,
da die heiligen Wohnungen
des Höchsten sind.
6. Gott ist bei ihr darinnen,
Darum wird sie fest bleiben;
Gott hilft ihr früh am Morgen.
7. Die Heiden müssen verzagen
und die Königreiche fallen;
das Erdreich muss vergehen,

2. Mit unsrer Macht ist nichts getan,
wir sind gar bald verloren:
es streit' für uns der rechte Mann,
den Gott hat selbst erkoren.
Fragst du, wer der ist?
Er heisst Jesus Christ,
der Herr Zebaoth,
und ist kein andrer Gott,
das Feld muss er behalten.

[1340] Heiko A. Oberman: Luther – Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982.

wenn er sich hören lässt.
8. Der Herr Zebaoth ist mit uns,
der Gott Jakobs ist unser Schutz.

Das Bild des Psalms ist die belagerte Stadt, wo der Wasservorrat entscheidend ist, „das Brünnlein“. In Luthers Lied verändert sich das Bild zu einer Feldschlacht, wo Christus das Feld behalten muss. Das „Brünnlein“, das die Ausdauer der Stadt sichert, ist im Psalm im Tempel zu finden, wo Gott anwesend ist; im Lutherlied tritt Christus eher als ein Ritterfürst hervor, der mit seiner Waffe – das Wort Gottes – den Gegner niederschlägt. Die Ausdauer der belagerten Gottessstadt ist zu einem aktiven Kampf geworden. Die Siegesgewissheit ist aber den beiden Bildern gemeinsam:

V 12 Der Gott Jakobs ist unser Schutz V 4. …das Reich muss uns doch bleiben

*

Zusammen mit *Ein feste Burg* wurden auch im Jahre 1529 drei neue Paraphrasen von lateinischen Texten gedruckt:

Da pacem EKG 139 Verleih uns Frieden KL 454 Meile anna rahu Armuga
Te Deum EKG 137 Herr Gott, dich loben wir KL 478 Sind Jumal kiidame
Veni Creator Spiritus EKG 97 Komm, Gott Schöpfer KL 130 (131) Oh Loja Vaim

Wir werden wie früher das Zusammenspiel von Kontinuität und Intensivierung durch einen Textvergleich beleuchten:

Hymne	*EKG 97 KL 130 (131)*
1. Veni Creator Spiritus, mentes tuorum visita. imple superna gratia. quae tu creasti pectora	1. Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist, besuche das Herz der Menschen dein, mit Gnaden sie füll, denn du weisst, dass sie dein Geschöpfe sein.
	2. Qui
diceris Paraclitus altissimi donum Die fons vivus, ignis, caritas et spiritualis unctio.	2. Denn du bist der Tröster genannt, des Allerhöchsten Gabe teur, ein geistlich Salb an uns gewandt, ein lebend Brunn, Lieb und Feur.
3 Tu septiformis munere, digitus paternae dexterae Tu rite promissum Patris sermone ditans guttura.	4. Du bist mit Gaben siebenfalt der Finger an Gottes rechter Hand, des Vaters Wort gibst du gar bald, mit Zungen in alle Land.
4. Accende lumen senisbus,	3. Zünd uns ein Licht an im Verstand,

infunde amorem cordibus, infirma nostri corpori virtute firmans perpeti.	gib uns ins Herz der Liebe Brunst[1341], das schwach Fleisch in uns, dir bekannt erhalt fest dein Kraft und Gunst.
5. Hostem repellas longius pacemque dones protinus ductore sic te praevio vitemus omne noxium.	5. Des Feindes List treib von uns fern, den Fried schaff bei uns deine Gnad dass wir deim Leiten folgen gern Und meiden den Seelen Schad.
6. Per te sciamus da Patrem, noscamus atque Filium, Teque utriusque Spiritum Credamus omni tempore.	6. Lehr uns den Vater kennen wohl, dazu Jesum Christus, Seinen Sohn, dass wir des Glaubens werden voll Dich, beider Geist zu verstahn.
7. Deo Patri sit gloria et Filio, qui a mortuis surrexit, ac Paraclito in saeculorum saecula. Amen.	7. Gott Vater sei Lob und dem Sohn, der von den Toten auferstund, dem Tröster sei dasselb getan in Ewigkeit alle Stund.

Luthers Paraphrase ist dem Original so nahe, dass man eher von einer Übersetzung reden kann. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes ist eine Vorstellung der mittelalterlichen Bibelauslegung, die sich auf Jes. 11, 2. gründet: „Auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des HERRN.“ Ohne Bedenken hat Luther die abendländische Lehre vom Heiligen Geist, wie es seit Augustin geprägt ist, übernommen: der Heilige Geist ist die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohns: „utriusque Spiritum“ – „beider Geist“. In seiner Übersetzung von *Paraclitus* konnte Luther Bedeutungen wie Verteidiger, Tröster, Fürsprecher und Helfer wählen. Er ist bei *Tröster* geblieben, von Heinrich Göseken mit Röömustajaks[1342] übersetzt. Professor Birgit Stolt hat gezeigt[1343] dass Trost zu Luthers Zeit eher als Beruhigung die Ermahnung zum Vertrauen war (vgl. engl. *Trust*); nur so sind die Trostbriefe Luthers an Melanchthon beim Reichstag in Augsburg zu verstehen. Als Tröster ist der Heilige Geist eben nicht beruhigend, sondern entzündend; „ein geistlich Salb“, die „ein lebend Brunn, Lieb und Feur“ ist.

Die Paraphrase oder sogar Übersetzung von *Veni Creator Spiritus* ist vor allem ein Zeugnis der Kontinuität der Reformation mit der mittelalterlichen Spiritualität. Jedoch ist eben die Übersetzung ein Zeichen der neuen Intensität, denn sie verwandelt die von der Gottesdienstgemeinde gehörte Hymne in eine Mitgesungene.

*

Zum Jahr 1535 gehört *Vom Himmel hoch, da komm ich her* (EKG 16, KL 8 nur Melodie). Das Lied gehört ursprünglich zu einem Krippenspiel. Ein als Engel gekleidetes Kind hat die Verse

---

1341 Glut.

1342 Freudenbringer ?

1343 Birgit Stolt: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000, S. 168, Anm. 30. Birgit Stolt: Vorwürfe als Trost? In: Theologische Beiträge 98:5, 1998, S. 270 - 283.

1-6 gesungen, und die anderen Kinder haben mit den Versen 7-15 geantwortet. Dasselbe Thema ist ebenso im Jahre 1539 in *Vom Himmel kam der Engel Schar* (EKG 17, KL 24) gestaltet. Zu diesem Jahr gehört auch die Paraphrase des Vater unser (EKG 241, KL 324).

Wir werden unsere Untersuchung mit der Übersetzung 1543 von *O lux beata Trinitas* fortsetzen:

Hymne	*Lied EKG 352 KL 139*
O lux beata Trinitas et principalis Unitas iam sol recedit igneus infunde lumen cordibus.	Der du bist drei in Einigkeit, ein wahrer Gott von Ewigkeit: die Sonn mit dem Tag von uns weicht, lass leuchten uns dein göttlich Licht.
Te mane laudum carmine te deprecemur vespere te nostra supplex gloria per cuncta laudet saecula.	Des Morgens, Gott, dich loben wir, des Abends auch beten vor dir; unser armes Lied rühmet dich jetzund, immer und ewiglich.
Deo Patri sit gloria eiusque soli Filio cum Spirito Paraclito et nunc, et in perpetuum.	Gott Vater, dem sei ewig Ehr, Gott Sohn, der ist der einig Herr, und dem Tröster, Heiligen Geist, Von nun an bis in Ewigkeit.

Früher haben wir gesehen, wie Luther in seinen Paraphrasen von Psalmen und Hymnen das Anliegen seiner Theologie mit Zusätzen hervorhebt. Es war aber nicht immer so. Seine Verarbeitung von dieser Hymne ist der Vorlage so nahe, dass es wohl eher eine Übersetzung genannt werden könnte. Die Lehre und die Erfahrung von dem Heiligen Geist in *O lux beata Trinitas* ist Luthers eigene. Die Kontinuität mit der mittelalterlichen Kirche ist vollständig. Luther hat hier nichts mehr zu sagen als was schon gesagt war.

Es verhält sich ähnlich mit Luthers Paraphrase von *Veni Creator Spiritus* (EKG 97, KL 131). In dem *Veni redemptor gentium* (EKG 1, KL 131) war Luther der Vorlage ebenso treu, mit einer Ausnahme, dem Vers 2, wo sich der aristotelische Substanzbegriff befindet. Hier hat Luther die Vorlage frei paraphrasiert:

Procedat e thalamo suo pudoris aula regia, geminae gigas substantiae alacris ut currat viam.	Er ging aus der Kammer sein, dem königlichen Saal so rein, Gott von Art und Mensch, ein Held; sein' Weg er zu laufen eilt.

Christus wird hier mit den Worten aus Ps. 19, 6, die die Sonne beschreiben, gestaltet: „Und dieselbe geht heraus wie ein Bräutigam aus seiner Kammer, und freut sich wie ein Held zu laufen den Weg.“ In der Hymne ist Christus der Held und Bräutigam. Die Worte der

Hymne sind der Vulgata nahe: „Qui procedit ut sponsus de thalamo suo, Exsultat ut gigas percurrens viam.“ Der Held – *gigas* – hat nach der Hymne zwei Substanzen. Mit Substanz ist die grundlegende Identität gemeint, und die grundlegende Identität Christi ist zweifach, *geminae substantiae* – eine Zwillingidentität: Gott und Mensch. Den Substanzbegriff hat Luther hier nicht aufgenommen; seine Bewertung des Aristotelismus ist überhaupt ambivalent. Die Wirklichkeit, die die Hymne philosophisch beschreibt, bekennt Luther aber mit den Worten „Gott von Art und Mensch“. Im Mittelhochdeutschen bezeichnet „Art“ Ursprung, Herkunft und Abstammung.

Luther war 1543 bei *O lux beata Trinitas* dem Latein ebenso getreu wie bei *Veni Creator Spiritus.* Von diesem Jahr haben wir auch einen Originaltext von Martin Luther, *Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort* (EKG 142, KL 185).
Das Lied ist eben wie *Ein feste Burg* von dem geistlichen Kampf geprägt. Das, worum es geht, ist dass die Gegner Christi ihn von seinem Thron stürzen wollen, denn so hat Luther jeden Versuch, Gott ohne die Gnade in Christus zu erreichen, aufgefasst. Luther betet:

Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ,
der du der Herr aller Herren bist,
beschirm dein arme Christenheit,
dass sie dich lob in Ewigkeit.

(EKG 142 KL 185 V. 2)

*

4. Die gesungene Glaubensregel[1344]

Der christliche Glaube hat in allen seinen Gestalten eine gemeinsame Struktur, die Glaubensregel – *regula fidei.* Sie ist das Bekenntnis zum Vater, Sohn und Heiligen Geist, anders gesagt: zur göttlichen Offenbarung in der Geschichte seines Volkes auf Erden. Die trinitarische Struktur des Glaubens tritt in den Bekenntnissen, der Liturgie, Kirchenliedern und Gebeten hervor, manchmal halb verborgen, oft klar im Licht und immer anwesend. Wir werden nun nachspüren, wie sie in den Liedern Luthers vorhanden ist.

A. Die Gotteserkenntnis

Zuerst aber einige Worte über die christliche Erkenntnis. Wie ist es dem Menschen möglich, etwas über Gott zu erkennen und auszusagen? Luthers Antwort ist in seiner Übersetzung von *Veni creator Spiritus* zu finden. Luther betet mit der mittelalterlichen Hymne:

Lehr uns den Vater kennen wohl,
dazu Jesum Christ, seinen Sohn,

[1344] Vgl. Bengt Hägglund: Die Bedeutung der ”Regula fidei” als Grundlage theologischer Aussagen, Studia Theologica XII,1. Lund 1958. Bengt Hägglund: Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius, Waltrop 2003, s. 55-64.

dass wir des Glaubens werden voll,
dich, beider Geist, zu verstahn.
(EKG 97, 6 KL 131, 6)

Die christliche Erkenntnis ist demnach eine Erkenntnis der Heiligen Dreifaltigkeit und ein Werk des Heiligen Geistes. Als Werkzeug des Geistes dient das Wort Gottes: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort…“ (EKG 142, 1 KL 185). Das Wort ist mehr als Erkenntnisquelle; Gottes Wort ist „die Hut und Weide ...die alles Volk erhalten.“(EKG 182, 2).Es ist sogar eine Angriffswaffe im Kampf gegen die Dämonen: „Ein Wörtlein kann ihn fällen…“(EKG 201, 3). Deshalb ist das Behüten und die Erhaltung von Gottes Wort für die Zukunft der Kirche entscheidend: „Das Wort sie sollen lassen stahn…“(EKG 201, 4). Das Wort Gottes ist der Grund der Gebetsgewissheit, wie Luther in seiner Paraphrase vom Vater unser schreibt:

Amen, das ist: Es werde wahr.
Stärk unsern Glauben immerdar,
auf dass wir ja nicht zweifeln dran,
was wir hiermit gebeten han[1345]
auf dein Wort, in dem Namen dein.
So sprechen wir das Amen fein.
(EKG 241, 9)

B. Die Dreieinigkeit

Die christliche Erkenntnis ist Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist zu erkennen. Luther folgt in seiner Übersetzung von *O lux beata Trinitas* dem lateinischen Text mit Treue:

Der du bist drei in Einigkeit,
ein wahrer Gott von Ewigkeit ...
(EKG 352, 1)

Luthers Frömmigkeit ist trinitarisch. In seiner Paraphrase des 67. Psalms führt er unbefangen die Dreieinigkeit ein:

Uns segne Vater und der Sohn,
uns segne Gott, der Heilig Geist,
dem alle Welt die Ehre tu…
(EKG 182, 3)

Die Dreieinigkeit in ein Gebet des Alten Testaments einzuführen war für Luther nichts Sonderbares; so wurden alle Psalmengebete im Kloster beendet.

Gott ist für Luther ein Richter, der die Sünde auf Erden nicht herrschen lässt (EKG 182, 2). Luthers überragende Erfahrung ist aber Gottes Barmherzigkeit :

Da jammert Gott in Ewigkeit
mein Elend übermassen,

[1345] D.h. haben.

er dacht an sein Barmherzigkeit,
er wollt mir helfen lassen ...
(EKG 239, 4)

C. Die Schöpfung und das Böse

Der Wirklichkeit, die unsere Sünde ist, steht eine andere Wirklichkeit gegenüber: Gottes Gnade:

Ob bei uns ist der Sünden viel,
bei Gott ist viel mehr Gnade…
(EKG 195, 5)

Aus dem Antiphon *Da nobis* hat Luther die Worte von Gott als Vorkämpfer der Kirche übernommen: „quia non est alius, qui pugnat pro nobis…" – in Luthers Paraphrase:

Es ist doch ja kein andrer nicht,
der für uns könnte streiten,
denn du unser Gott alleine.
(EKG 139)

Theologie heisst mit den Werkzeugen der Sprache und des Denkens die Offenbarung zu verstehen. Sprache und Denken – da sind wir schon bei der Philosophie. Die christliche Theologie hat sehr früh und auch durch seine ganze Geschichte das Werkzeug der Philosophie gebraucht, vor allem die der grossen Griechen, Platon und Aristoteles. Mit ihrer Gegenwart haben sie das ganze Dasein als eine geordnete Hierarchie, eine stufenmässige Ordnung von Wahrheit, Güte und Schönheit aufgefasst; anders gesagt: eine Hierarchie von Lebensintensität. Der Höhepunkt ist das Höchste Gute. Platon machte den weltgeschichtlichen Schritt, das Höchste Gute Gott zu nennen. Gott als das höchste Gute war für ihn eine logische Notwendigkeit, denn jedes Gute ist Gut nur in seiner Beziehung zum Höchsten Gute. In seinem Weihnachtslied nimmt Luther diese Vorstellung auf:

Des sollt ihr billig fröhlich sein,
dass Gott mit euch ist worden ein;
er ist geborn eur Fleisch und Blut,
eur Bruder ist das ewig Gut.
(EKG 17, 3)

Es ist hier eine Umwälzung in dem philosophischen Begriff des Höchsten Guten geschehen. Das Höchste Gute ist nicht mehr oder nicht nur eine logische Notwendigkeit in dem hierarchischen Dasein, es ist eine lebendige Persönlichkeit, der menschgewordene Sohn Gottes.

Die Schöpfung ist aber nicht nur Gottes Feld, es ist ein Schlachtfeld, wo Gott und Satan mit einander kämpfen. Hier gibt es keine waffenfreien Zonen:

Der alt böse Feind,
mit Ernst ers jetzt meint;

gross Macht und viel List
sein grausam Rüstung ist…
(EKG 201, 1)

Er ist „der Fürst dieser Welt“(EKG 201, 3). Seine Absicht ist erschütternd: Christus von seinem Thron zu stürzen (EKG 142, 1). Bei diesem grimmigen Tyrann liegt der Mensch gefangen (EKG 239, 2). Wer das eingesehen hat, der kann auch die Fröhlichkeit Luthers ahnen: „Ein Wörtlein kann ihn fällen.“(EKG 201, 3)

Die zehn Gebote Gottes wurden schon im Mittelalter dem Katechismus als eine Vorbereitung zur Beichte zugefügt. Luther erklärt diese Funktion in seiner Paraphrase der Gebote:

Die Gbot all uns gegeben sind,
dass du dein Sünd, o Menschenkind,
erkennen sollst und lernen wohl,
wie man vor Gott leben soll.
Kyrieleis.
(EKG 240, 11)

Luther wusste aus eigener Erfahrung dass der Mensch ohne den Heiligen Geist Gott fremd ist, sogar feindlich. Gottes Gebote werden als eine unerträgliche Last aufgefasst:

… der frei Will hasste Gotts Gericht,
er war zum Gutn erstorben;
die Angst mich zu verzweifeln trieb,
dass nichts denn Sterben bei mir blieb…
(EKG 239, 3)

Die Wirklichkeit des nachchristlichen, abendländischen Kulturlebens bestätigt nur zu oft Luthers Erfahrung. Schönheit, Güte und Hoffnung sind seltene Vögel in der gegenwärtigen Dichtung und Kunst. Luther sagt: „…die Sünd hat mich besessen.“(EKG 239, 2) Was bleibt denn? Menschlich gesehen nur was Luther nach dem Nachdenken der zehn Gebote blieb:

Es ist mit unserm Tun verlorn,
verdienen doch eitel Zorn. Kyrieleis.
(EKG 240 ,12)

Menschlich gesehen bleibt nichts mehr. Von Gottes Seite her öffnet sich aber eine neue Wirklichkeit: „…er dacht an sein Barmherzigkeit, / er wollt mir helfen lassen; / er wandt zu mir das Vaterherz…“(EKG 239,4) Gottes Antwort auf die Gefangenschaft des Menschen bei dem Bösen heisst die Inkarnation:

Die Zeit ist hie zu erbarmen,
fahr hin, meins Herzens werte Kron,
und sei das Heil der Armen….
(EKG 239, 5)

D. Gottes Sohn und Menschensohn

Die Inkarnation bedeutet dass der Sohn Gottes mit uns eins geworden ist (EKG 17, 3; 15, 2). Er ist unser Bruder, das ewig Gut in Fleisch und Blut. (EKG 17, 3) Er bleibt wahrer Gott und wird wahrer Mensch (EKG 1, 2).

Zu Luthers Christologie gehört auch seine Mariologie; nach ihr ist Maria eine „Jungfrau rein und zart" (EKG 239, 6). Luthers Mariologie ist eng mit dem bekannten Satz des Aquinaten verbunden: „Gratia non tollat naturam sed perficiat."[1346] Luther drückt es so aus: „Denn die gnad tzurbricht nit, hyndertt auch nit die natur noch yhre werck, ya sie bessert und foddert sie…"[1347] Die Gnade hat Maria gereinigt und vollkommen gemacht. Dass Maria immer Jungfrau war und bleibt war für Luther unbezeifelbar.[1348] Was Luther mit „rein und zart" meinte, wird in seinem Betbüchlein (1527) deutlich: „…ist sie voller gnaden / damit sie on all sünd erkandt wird / das ist eyn hoch gross ding. Deñ gottes gnad hat machet sie vol alles gutten / und ledig aller bösen…das sie on wehe und schmertzen unnd on verserung geporn hat.."[1349] Schon in der Weihnachtspredigt 1522 ist dasselbe Thema vorhanden: „das sie on sund, on schand, on schmertzen unnd on vorserung geporn hat…"[1350] Maria ist dem Fluch über Eva frei.[1351] Dass Jungfrau Maria Jesus ohne Schmerzen geboren hat, wurde den mittelalterlichen Christen noch stärker von der Offenbarung der heiligen Birgitta in Betlehem eingeprägt.

Jungfrau Maria ist nach Luther von allem Bösen durch Gottes Gnade gereinigt; sie ist aber nicht sündfrei geboren. In seiner Predigt zu Jungfrau Mariae Verkündigung 1538 [1352] wird er noch deutlicher: *semper virgo* ist ein Glaubensartikel.. In dem Betbüchlein[1353] nennt Luther Maria die Mutter Gottes. Er beschreibt in der Weihnachtspredigt wie auch ihre Brüste von der Ansteckung der Sünde frei sind: „…wilch doch ubirnaturlich von gott mit milch on vorseerung und unreynickeyt erfullet sind…"[1354] Luther weist hier auf die Worte der Hymne *ubero de coelo plena* hin.[1355] Dies alles hat Luther mit „rein und zart" gemeint.

Luther hat eine hohe Christologie. Jesus ist das Kindlein der alle Ding erhält (EKG 15, 3), das ewige Licht der Welt, wahrer Gott und zugleich Gast in dieser Welt (EKG 15, 5). Von Augustin[1356], wie auch von seinem Seelsorger Johannes von Staupitz[1357] hatte Luther das wundervolle Tausch und den „fröhlichen Wechsel"[1358] – *commercium mirabile* – kennengelernt. Luther beschreibt dies *commercium* folgenderweise:

1346 S Th I, 1, 8.
1347 WA 10, 1, 67, 11-12.
1348 Schmalk. Art. BEK 414, 40: ".. ex Maria pura, sancta, semper virgine nasceretur…"
1349 Martin Luther: Betbüchlein, 1527 ohne Druckort, ohne Seitenangabe; Auslegung des Ave Maria.
1350 WA 10, 1, 67, 8-9.
1351 WA 10, 1, 67, 9.
1352 WA 46, 226, 23-34: Hic articulus fidei, quod mater domini et tamen non amissa virginitate.
1353 Auslegung des Ave Maria.
1354 WA 10, 1, 67, 15-16.
1355 WA 10, 1, 67, 16; aus dem Matutin :… sola virgo lactabat ubero de coelo plena." Breviarium Romanum Officium in circumcisione domini.
1356 Z.B Serm 80, 5: "Mortuus est Deus, ut compensatio fieret coelestis cujusdam mercimonii, ne mortem videret homo." CSEP 18, 372.
1357 David C. Steinmetz: Luther and Staupitz, Durham 1980, S. 29.
1358 WA 7, 25, 34.

Er ist auf Erden kommen arm,
dass er unser sich erbarm
und in dem Himmel mache reich
und seinen lieben Engeln gleich.
(EKG 15, 6)

Jesus ist „der Herr Zebaoth“, der Gott der himmlischen Heerscharen(EKG 201, 2), der Anführer des Gottesvolkes in der Feldschlacht gegen „den alten Feind“, wo Christus sich als der unüberwindliche Feldherr erzeigt, „das Feld muss er behalten“ (EKG 201, 2). Christus ist der machtvolle, „Herr aller Herren“(EKG 201, 2). Sein Sieg ist aber auf eine wundervolle Weisen errungen. Christus sagt:

Vergiessen wird er[1359] mir mein Blut,
dazu mein Leben rauben;
das leid ich alles dir zugut,
das halt mit festem Glauben.
Den Tod verschlingt das Leben mein,
mein Unschuld trägt die Sünde dein,
da bist du selig worden.
(EKG 239, 8)

Luther predigte gemäss der mittelalterlichen Überlieferung, die mit einer Texterklärung anfing; das Evangelium war dann bereits auf Latein vorgelesen. Nach der Texterklärung folgte der *usus*, wo der Prediger nach dem Nutzen der Botschaft fragte. Die Lieder Luthers sind auch was den *usus* betrifft hilfreich. Die Inkarnation bedeutet dass „Ihr habt mit euch den wahren Gott“(EKG 17, 4). Christus ist nicht nur unser Bruder, „Gotts Sohn ist worden eur Gesell“(EKG 17, 4). Mit *Gesell* meint das Mittelhochdeutsche ursprünglich Hausgenosse, dann jemand mit dem man zusammen ist, Gefährte und Freund. Luther sagt: „Er will und kann euch lassen nicht“(EKG 17, 5) denn „ihr seid nun worden Gotts Geschlecht“ (EKG 17, 6). Die Inkarnation bedeutet eine immerwährende Anwesenheit Christi im Kampf: „er ist bei uns wohl auf dem Plan“(EKG 201, 4). Wie ein Kampfgefährte sagt Christus:

…ich geb mich selber ganz für dich,
da will ich für dich ringen;
denn ich bin dein und du bist mein,
und wo ich bleib, da sollst du sein,
uns soll der Feind nicht scheiden.
(EKG 239, 7)

Christus ist der Mittler zwischen Gott und Menschen (EKG 240, 12). Mit einem andern Bild stellt Luther Christus als Jäger oder sogar als Lockvogel dar, denn er ist in Fleisch und Blut verkleidet (EKG 15, 2). Wie der grüne Jäger geht er nun auf die Jagd:

[1359] Der Feind.

Gar heimlich führt er sein Gewalt,
er ging in meiner armen Gestalt,
den Teufel wollt er fangen.
(EKG 239, 6)

Mit zarten Worten beschreibt Luther die Verwunderung des Glaubens:

Merk auf, mein Herz, und sieh dorthin:
Wes liegt doch in dem Krippelein?
Was ist das schöne Kindelein?
Es ist das liebe Jesulein.
(EKG 16, 7)

Das Liebliche bleibt aber nicht bei der zärtlichen Anbetung; es sehnt sich nach Vereinigung, *unio mystica*:

Ach, mein herzliebes Jesulein,
mach dir ein rein sanft Bettelein,
zu ruhen in meins Herzens Schrein,
dass ich nimmer vergesse dein.
(EKG 16, 13)

In seiner Paraphrase von *Veni redemptor gentium* hat Luther einen Vers, der die Vollbringung des Erlösungswerk beschreibt, eingefügt:

Sein Lauf kam vom Vater her
Und kehrt wieder zum Vater,
fuhr hinunter zu der Höll
und wieder zu Gottes Stuhl.
(EKG 1, 3)

E. Der Heilige Geist und sein Werk

In der Lehre vom Heiligen Geist schliesst sich Luther völlig der abendländischen Überlieferung an, wie seine treuen Übersetzungen von lateinischen Pfingsthymnen zeigen. Der Heilige Geist ist auch für ihn Mitschöpfer, *creator Spiritus*, vor allem Schöpfer des Glaubens. Sein Werk ist ein Eingiessen der Liebe, *infusio caritatis* [1360] : „.. gib uns ins Herz der Liebe Brunst[1361]…“(EKG 97, 3). Der heilige Geist ist „eine geistliche Salbe“, ein Tröster, Gottes Gabe, ein heiliges Licht, ein edler Hort[1362], ein süsser Trost (EKG 97, 1-3) und ein Lehrer (EKG 239, 9).

Luther übernimmt ohne Bedenken in seiner Übersetzung von *Veni creator spiritus* die abendländische Lehre vom Heiligen Geist als die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn – „beider Geist“ (EKG 97, 6). Der Geist wird zu einer Beziehung, und dadurch wird das

---

1360 Regin Prenter. Spiritus Creator, København 1946, s. 23-47.
1361 Glut.
1362 Schatz.

Bekenntnis zum Heiligen Geist als Person geschwächt. Die abendländische Anbetung des Heiligen Geistes als Schöpfer, Tröster und Lehrer hebt zwar den Heiligen Geist als Person hervor, sie kann indessen nicht die schicksalsschweren Folgen von *filioque* aufheben. *Filioque* ist ein abendländischer Zusatz zum nizänischen Glaubensbekenntnis[1363] und drückt das Ausgehen des Geistes vom und Sohne aus. Das grosse Schisma zwischen den Christen des Abendlandes och des Morgenlandes erreichte im Jahre 1054 einen Höhepunkt, als der päpstliche Legat, Cardinal Humbert, in Konstantinopel forderte dass der Patriarch Michael Cerularius das *Filioque* anerkenne, und der Patriarch mit einer Exkommunikation der Legaten antwortete.[1364] Seitdem ist das Christliche Abendland vom Christlichen Morgenland getrennt. In diesem Zusammenhang sind die Worte Luthers – „beider Geist" - eingesetzt.

F. Die Kirche – das Volk Gottes

Die Kirche, oder, wie Luther lieber sagt, „die Christenheit" ist ein Werk des Heiligen Geistes. Das Wort *Christenheit* hat Luther von dem dominikanischen Mystiker Johannes Tauler gelernt.[1365] Die Christenheit ist das Volk Gottes (EKG 142, 3), ein armes Häuflein (EKG 192, 1), immer bedroht und angegriffen (EKG 192, 1-2; 201), und doch ist sie mit Christus immer geborgen und siegesgewiss. Luther versteht die Kirche als das Gottesvolk des Psalters. Trotz ihrer äusseren Geringheit bleibt sie Gottes Volk und Erbteil, wie Luther in seiner Übersetzung von *Te Deum* schreibt (EKG 137). Sie ist Gottes Israel echter Art, d.h. heiliger Abstammung (EKG 195, 4) Die Kirche ist für Luther immer der „liebe Christen gmein" (EKG 237, 1).

*

Das Christenleben hat für Luther immer zwei Seiten: Kampf und Geborgenheit:

…dass wir hier ritterlich ringen
durch Tod und Leben zu dir Dringen.
(EKG 98, 3)

Der Kampf hat ein eschatologisches Ziel: das vollkommene Leben mit Gott. Der Kampf ist eine Erfahrung von eigener Ohnmacht: „Mit unser Macht ist nichts getan, / wir sind gar bald verloren"(EKG 201, 2). Eben in dieser Ohmacht zeigt sich Christi Macht als die Stärkere: „…das Feld muss er behalten"(EKG 201, 2). Mit Aristoteles Kategorien beschreibt Luther das Christenleben als ein Ruhen und ein Wirken – p*assio et actio*:

… du sollst vom deim Tun lassen ab,
dass Gott sein Werk in dir hab.
(EKG 240, 4)

1363 "Und an den Herrn, den heiligen Geist, der da lebendig macht; der vom Vater *und dem Sohne* ausgehet…"

1364 Cross-Livingstone: The Oxford Dictionary of the Christian Church, Edinburgh 1974, S. 591.

1365 Johannes Tauleri des seligen Lerers Predig, Basel 1522, 34 ra, 35 rb, 86 rb, 96 rb, 99 va. Johannes Tauler: Predigten, hg. von Georg Hofmann, Freiburg im Breisgau 1961, S. 97, 102, 301, 354, 374.

Aus der Erfahrung von Christi Macht und Gottes Werk in uns stammt die unüberwindliche evangelische Freude:

Nun freut euch, lieben Christen gmein,
und lasst uns fröhlich springen.
(EKG 239, 1)

5. Zusammenfassung

Die ins Estnische von Kiriku Laul übersetzten Lieder Luthers sind hauptsächlich Paraphrasen und Übersetzungen von Psalmen und lateinischen Hymnen wie auch liturgischen Texten. Luthers Spiritualität muss demnach vom Psalter und der Liturgie her gesehen werden. Die Kontinuität mit dem klösterlichen Gottesdienstleben ist in dieser Hinsicht auffallend, denn der Psalter war der Hauptbestandteil seiner Gebetsordnung. Luther hat durch seine Übersetzungen und Paraphrasen wesentliche Teile der Klosterliturgie in den Gottesdienst der Laiengemeinde eingeführt. In dem Sinne ist sein Werk eine Inkulturation von dem, was er im Kloster erlebt hatte.

An einem Punkt wird seine Paraphrase zu einer Neudichtung, und das kommt von der Neuentdeckung vom Abendmahl als Kommunion. Damit hängt auch der geschärfte Blick für die Kirche als Gottesvolk eher als Institution zusammen. In dieser Veränderung ging aber die anbetende Meditation vor der sakramentalen Gegenwart Christi im Sakrament teilweise verloren.

Luthers Christologie bereichert die Überlieferung mit einer Reihe von neuen Bildern: Christus als Ritterfürst, Gesell, Kampfgefährte und Jäger. Seine Verarbeitungen von lateinischen Pfingsthymnen zeigen eine völlige Kontinuität mit der abendländischen Überlieferung.

Luthers Glaubensstärke, Siegesgewissheit, Freude und Fröhlichkeit sind von seiner Psalterfrömmigkeit her zu verstehen, denn sie war für ihn immer eine Gemeinschaft mit Christus in seinem Leben, in seiner Liebe, in seinem Kampf und Sieg.

Um Christi Ehre willen.
Eine kurze Einführung in die *Confessio Augustana*

„…sub uno Christus sumus et militamus,
ita in una ecclesia Christiana unitate
et concordia vivere possumus."[1366]

Einleitung
I
Die Ehre Christi[1367] ist das überragende Anliegen der Augustana. Es ist Christi Ehre, dass er der einzige Erlöser und Mittler zwischen Gott und Mensch ist, der alle Verdienste vor Gott mit seinem Leben und Tod erworben hat. In ihm ist das vollkommene und endgültige *meritum* zu finden. Das ist seine Ehre. Um Christi Ehre willen traten die Evangelischen vor dem Augsburger Reichstag 1530 auf.

Es besteht ein wichtiger Zusammenhang zwischen Bibel, Bekenntnis und Bekenntnisschriften. Die Bibel ist als Wort Gottes seine Anrede an sein Volk. Das Bekenntnis ist die freudige Antwort das Gottesvolks, sein Ja und Amen zur Anrede Gottes. Bibel und Bekenntnis verhalten sich also wie das Evangelium und das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst. Die Bekenntnisschriften indessen sind der schützende Zaun um das rechte Verständnis des Bekenntnisses, also das freudige Ja und Amen des Gottesvolks zur Anrede Gottes.[1368]

Die Augustana ist keine Predigt, auch nicht eine Dogmatik. Sie ist ein staatsrechtliches Dokument, auf dem Reichstag in Augsburg 1530 an den Kaiser gerichtet. Ihr Anliegen ist es, zu zeigen, dass die evangelische Erweckung sich innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit befindet und dass ihr deshalb Legalität im Reich zukommen solle. Ohne die Legalität wären die Evangelischen an den Rand der Gesellschaft getrieben worden und würden eine Stellung wie die Juden im Reich einnehmen. Wären sie als Häretiker beurteilt worden, würden sie z.B. Eigentumsrecht verlieren, wie es vom päpstlichen Legat Campeggi beim Reichstag gefordert wurde.[1369] Dieser rief sogar zum Kreuzzug gegen die Evangelischen auf, wie einst gegen die Husiten, und zwar in einem Augenblick, da das Reich vom Islam unter Suleiman dem Grossen bedroht war. Nicht nur die Legalität war aber das Anliegen der Augustana, sie wollte auch die Errungenschaften der Reformation deutlich bestätigen und verteidigen.

1366 Vorrede der Augustana, Jürgen Lorz: Das Augsburgische Bekenntnis, Göttingen 1980, S. 11, 23-26. :
1367 Augustana 27, 28. Lorz a.A. S. 73, 18; 80, 35.
1368 Regin Prenter: Kirkens lutherske bekendelse, Århus 1978, S. 9-12.
1369 RTK Bd 3, 702 f.

Daraus ergibt sich, dass die Augustana als ein staatsrechtliches Dokument eben auch Verkündigung, Seelenführung und Dogmatik beinhaltet. Diese Eigenschaften bereiteten den Weg für die Augustana, etwas mehr als ein staatsrechtliches Dokument zu sein. Sie wurde vielmehr ein wahres Symbol, ein Wahrzeichen, um das sich evangelischen Christen sammeln konnten, „eine Lehre von dem Glauben in Christus".[1370]

Die Augustana wurde von Philipp Melanchthon in einer deutschen und einer lateinischen Fassung geschrieben. Sie stimmen nicht völlig übereins und ergänzen eher einander.

II

Die evangelischen Bekenntnisschriften sind freilich historische oder eher geschichtliche Dokumente; mit geschichtlich ist hier eine fortwährende Wirkung angedeutet. Diese Schriften müssen als geschichtlich verstanden werden. Die Tatsache, dass sie geschichtlich sind, bedeutet nicht, dass es ihnen an Aktualität mangelt, sondern vielmehr dass das Aktuelle in ihrer Botschaft im geschichtlichen Zusammenhang deutlicher hervortritt. Dieser zeitgeschichtliche Zusammenhang wird bereits in den ersten Worten der Vorrede deutlich: „Allerdurchleuchtigster, grossmächtigster, unüberwindlichster Kaiser… Invictissime Imperator, Caesar Auguste."[1371] Der in solcher Weise angeredet wurde, war Karl V, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Das deutsch-römische Reich, dessen Kaiser er war, verstand sich als Fortsetzung und legaler Erbe des römischen Imperiums und ebenso als ein Gottesreich auf Erden. Darin bestand seine Heiligkeit. Bürgerrecht im Reich hatten nur rechtgläubige Christen.

Die Universaltheokratie war die große Ideologie des abendländischen Mittelalters. Nach ihr war der Kaiser der Weltherrscher im Namen Christi. Durch die weiten Familienverbindungen der Habsburger war das Reich auch faktisch die herrschende Großmacht Europas. Die Habsburger waren nicht nur die Herren von Deutschland, Österreich und der Schweiz. Auch Belgien, die Niederlande, die Tschechei, Ungarn, Slowenien, Kroatien, Teile von Polen, Frankreich, Italien sowie Spanien gehörten auch zu ihnen, und durch die Eroberung Amerikas erhielten sie im Laufe des 16. Jahrhunderts eine aus heutiger Sicht fast unvorstellbare ökonomische Stärke. Das Reich war jedoch nicht, wie das römische Imperium, eine kaiserliche Diktatur, sondern eher ein Bundesstaat, denn es war aus dem Bund der germanischen Stämme erwachsen.

Die habsburgische Großmacht war nicht unbedroht, was aus den folgenden Worten der Vorrede hervorgeht: „Als Euer kaiserliche Maiestät kurz verschiener Zeit einen gemeinen Reichstag allher gein Augsburg gnädiglich ausgeschrieben, mit Anzeige und ernstem Begehr, von Sachen, unseren und des christlichen Namens Erbfeind, den Türken betreffend…"[1372] Das war der Anlass des Reichstags zu Augsburg 1530, der bevorstehende Angriff des Islams. Die Aufgabe des Reichstags war es nun, die durch die reformatorischen Bewegungen zersplitterten Kräfte des Reiches zur Abwehr gegen den Islam wieder zu vereinigen. Dieses Anliegen war für alle Teilnehmer gemeinsam, evangelische wie päpstliche. Auf evangelischer Seite verstand man sich nämlich damals nicht als zwei Kirchen, sondern als zwei Parteien[1373] innerhalb der einen, heiligen katholischen Kirche.[1374] Lutheraner gab es überhaupt nicht, die

---

1370 Lorz a.A. s. 40, 15.

1371 Lorz a. A. , S. 11, 1-2.

1372 Lorz a. A., S. 11, 3-9.

1373 "…in hac causa religionis partium". Lorz. A.a. S. 11, 46.

1374 Lorz a. A., S. 12, 36-40.

reformatorisch Beeinflussten betrachteten sich als evangelisch oder – nach dem Reichstag – als Christen Augsburgischer Konfession. Das erste Mal, dass man im Abendland von mehr als einer Kirche redet, ist im westfälischen Friedenstraktat von 1648.
Nicht nur die Türken hatten 1530 Habsburg herausgefordert. Auch Frankreich hatte versucht, mit den Medicis und anderen italienischen Machthabern – unter ihnen dem Papst Clemens VII, aus dem Geschlecht der Medici - sich gegen die Machtentwicklung des Kaisers zu wehren. Ihr Bund wurde von Karl V zerschlagen. Er war tatsächlich unüberwindlich, *invinctissmus*. Für den Papst endete der Bund mit Frankreich schmählich mit der Eroberung Roms – *Sacco di Roma* 1527 – und seiner Gefangennahme, aus der er sich teuer loskaufen musste. Seine persönliche Schwäche und seine politischen und kirchlichen Misserfolge haben auf seine geistliche Autorität eingewirkt. Als Vertreter des im Kampf mit dem Kaiser geschlagenen Papsts hatte Campeggi eine schwache Stellung Wer der wirkliche Oberherr Europas war, schien 1530 offenbar: der allerdurchlauchtigste, grossmächtigste Kaiser.

Die vom Reichstag angestrebte Einigung gegenüber der Islam-Gefahr sollte aber nicht als eine Zweckgemeinschaft verstanden werden. Man war, jedenfalls auf der evangelischen Seite, bestrebt, die Zwiespalte „zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles, so zu beiden Teilen nicht recht ausgelegt oder gehandelt wäre, abzutun, und durch uns alle ein einige und wahre Religion anzunehmen und zuhalten…“[1375] Es liegt in diesen Worten eine strenge Verpflichtung zur christlichen Einheit. Der Ausgangspunkt ist, dass es nur *eine* Wahrheit von der Verbindung – *religio* – des Menschen mit Gott gibt, „*una, sincera et vera religio*“.[1376] Deshalb gibt es nur *ein* christliches Leben unter dem einen Christus, „*sub uno Christo sumus et militamus*“.[1377]

Das Anliegen des Bekenntnisses ist nicht, zu sagen, was christliche Religion sein solle, sondern zu beschreiben, wie der Glaube in den reformatorisch beeinflussten Gemeinden tatsächlich ausgeübt wird. Die Frage ist demnach nicht, wie es sein sollte um Recht zu sein, sondern wie es bei uns *ist*, wie sie „aus Grund gottlicher, heiligen Schrift, in unseren Landen, Furstentumben, Herrschaften, Städten, und Gebieten predigen, lehren, halten und Unterricht tun“.[1378]

Der Kaiser wollte inzwischen nicht als Richter zwischen den Parteien beim Reichstag auftreten, sondern war entschlossen, an ein Generalkonzil zu appellieren, falls in Augsburg keine Einigkeit erreicht würde. Die Vorrede ist mit dieser Bestrebung einverstanden; tatsächlich lebt die evangelische Christenheit noch nach mehr als 450 Jahren in der Erwartung „auf ein solch gemein, frei, christlich Consilium“, wie es in der Vorrede zur Augustana heißt.[1379] Deshalb sind mit Recht alle strukturellen Verbindungen innerhalb der evangelischen Christenheit – wie der lutherische Weltbund – nur zufällig und provisorisch. Wir leben in der Erwartung des allgemeinen und freien Generalkonzils.

III
Die Artikel 1-9
1. Von Gott

1375 Lorz a. A., S. 11, 21-26.
1376 Ibid.
1377 Lorz a. A., S. 11, 23-24.
1378 ILorz a. A. S. 12, 23-27.
1379 Lorz a. A., S. 15, 1-2.

Die faktische Verkündigung der evangelischen Gemeinden war „aus Grund gottlicher heiligen Schrift“ geprägt.[1380] Wie ein Haus auf seinem Grund gebaut ist, so ist es mit der evangelischen Seelsorge, die auf die *religio*, die Wiedervereinigung von Gott und Mensch zielt. Die Göttlichkeit der Schrift bedeutet, dass sie Gott gleich ist, vollständig, unfehlbar, ewig und liebevoll - wie Gott. Ihre Heiligkeit beinhaltet, dass sie Gott zugehörig ist und dass ihr mit Ehrfurcht, sogar mit Beben, begegnet werden muss. und dass wer sich in dieser Hinsicht irrt, das Heilige geschändet und dadurch das zutiefst Menschliche verloren hat.[1381] Der Verlust des Heiligkeitsbewusstseins ist indessen die größte Schwierigkeit des zeitgenössischen Abendlandes, die Reformation zu verstehen und sich anzueignen.

Aus „Grund göttlicher und heiliger Schrift“ war folgendes in den evangelischen Gemeinden vorhanden: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluss Concilii Niceani, dass ein einig, gottlich Wesen sei, welchs genennt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen, gottlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein gottlich Wesen…“[1382] Mit dem Wort „Wesen“ (Gr. ουσία, Lat. *essentia*) begegnet uns ein Begriff aus der griechischen Philosophie. Er wurde von Aristoteles entwickelt und beschreibt bei ihm die Identität eines Gegenstands oder einer Person, das „was es ist“ (Estn. *samestama*). Diese Identität konnte auch mit dem Wort επικειμενη (das Tragende), φύσις (die Natur) und ειδος (der Form, die Idee) beschrieben werden. Das Wesen ist verbleibend (Estn. *olend*), seiend (Estn. *olemus*).

> Die junge Kirche hat diesen Begriff aus der griechischen Gedankenwelt herausgeholt, umgeformt, und in einen neuen Zusammenhang eingesetzt, so wie die apostolische Verkündigung Worte wie Liebe (αγάπη) und Gnade (χαρις) im Griechischen gefunden und in einem neuen Zusammenhang eingesetzt hat, und wie es auch in Estland geschehen ist. Hier waren es die unbekannten Dolmetscher der deutschen Pfarrerschaft, die die verborgene Gottesgegenwart in der estnischen Sprache – in Worten wie *veetlevus* (Gnade) und *armastus* (Liebe) - gefunden, geformt und hervorgehoben haben. Es ist auffallend, wie schön das estnische *veetlevus* (aus *veetlev* – bezaubernd) das griechische χαρις (Anmut, Schönheit, Liebenswürdigkeit) wiedergibt. Das Wort Gottes ist immer *vor* dem Apostel da, auch in Marienland.[1383]

Der lateinische Text sagt: „*Ecclesiae magno consensu docent*…“[1384] Mit „*magnus consensus*“ hat das Bekenntnis die kirchenrechtliche Grundregel angegeben. Für kirchliche Autorität ist nicht 51% Unterstützung genug, hier ist „*magnus consensus*“ gefordert, eine große Zustimmung, wie 98% des Gottesvolks.[1385] Die Dreieinigkeitslehre des Nizenums wird auch nicht als ein Konzilsbeschluss aufgefasst, sondern als der Glauben des ganzen Gottesvolkes, d.h. seine freudige Antwort auf die Anrede Gottes in „göttlicher, heiligen Schrift”.[1386] Daher sind die Worte: ”Ecclesiae docent…” wichtig. Dieses Ja und Amen zu der paradoxalen und übervernünftigen Wirklichkeit Gottes bedeutet auch ein bewusstes Nein zu

---

1380 Lorz a. A., S. 12, 23-24.
1381 Rudolf Otto: Das Heilige, Breslau 1922, S. 14-27.
1382 Lorz a. A., S. 16, 5-10.
1383 Estland, est. Marjamaa.
1384 Ibid.
1385 Georges Florovsky. Bible, Church, Tradition, Belmont 1972, S. 93-103.
1386 Lorz a. A., S. 12, 24.

allen denen, die versucht haben, diese Wirklichkeit in den Begrenzungen des menschlichen Denkens einzuschränken, deswegen die Verwerfungen des ersten Artikels. Der Artikel war damals besonders wichtig, weil Bürgerrecht im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation nur denen zukam, die rechtgläubige Christen waren, und der nizänische Glaube war nach dem Codex Justinians zum Reichsrecht im römischen Reich erhoben.

2. Von der Erbsünde

Die Darstellung des Bekenntnisses von der Erbsünde ist kurz und unpolemisch. Sie ist mithin in unserem Zusammenhang von brennender Kraft, weil es die Überzeugung des nachchristlichen Abendlands seit der Renaissance ist, dass der Mensch gut sei. Auf dieser Voraussetzung gründete sich die antike Pädagogik wie alle ihr nachfolgenden humanistischen Bestrebungen, dass der Mensch sich aus eigenen Kräften zur Vollkommenheit erheben könne. Diese Auffassung erreichte bei Jean-Jacques Rousseau einen Höhepunkt, von dem auch Karl Marx, ebenso wie alle liberalen Denker und Pädagogen, bewusst oder unbewusst beeinflusst sind.

Dagegen bekennt die Augustana, noch ”auf Grund gottlicher, heiligen Schrift”[1387], ”dass alle Menschen, so naturlich geborn werden, in Sunden empfangen und geborn werden, dass sie alle von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung seind…”[1388]. Die Sünde würzelt in der negativen Beziehung zu Gott, der Mensch ist „sine fiducia erga Deum“, ohne Gottvertrauen.[1389] Das erschütternde ist indessen, dass diese böse Neigung – *concupiscentia*[1390] - mit der jeder Mensch geboren ist, auch eine Verantwortung mit sich bringt. Wir sind, als Einzelne, für etwas verantwortlich, das wir nicht als Einzelne gewählt haben. Die Wahl, deren Folge die böse Neigung ist, wurde von der Menschheit kollektiv getroffen, beim Sündenfall. Deshalb sagt das Bekenntnis, dass ”auch diesselbige Seuch oder Erbsunde wahrhaftiglich Sund sei, und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geborn werden.”[1391] Verdammt heißt hier: aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Die *religio*, die Verbindung zwischen Gott und Mensch, ist durch die Erbsünde abgebrochen, der Bund ist aufgelöst.

3. Von dem Sohne Gottes

Eben weil der Mensch sich nicht durch eigene Kräfte zur Vollkommenheit erheben kann, und eben weil der Mensch durch die Erbsünde seine Verbindung – *religio* – mit Gott verloren hat, wurde Gottes Sohn Mensch. Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch ist der für jede wahre *religio* Unentbehrliche. Die Augustana ist hier von der altkirchlichen Christologie tief geprägt, wenn sie beschreibt, wie „die zwo Natur, die gottlich und die menschlich in einer Person also unzertrennlich vereiniget, ein Christus seind, welcher wahr Gott und wahr Mensch ist”.[1392]

Mit ”zwo Natur” ist wiederum die griechische Philosophie in den Dienst der Theologie gesetzt. Die Natur – Gr. φύσις - ist die Identität, die Antwort auf die Frage, was ist es, das “Was-Sein”, das tragende Element. Es wäre für Aristoteles undenkbar, das eine solche

---

1387 Lorz a. A., S. 12, 23-24.
1388 Lorz a. A., S. 18, 1-6.
1389 Ibid.
1390 Lorz a. A. S. 18, 7.
1391 Lorz a. A., S. 18, 10-15.
1392 Lorz a. A., S. 19, 5-8

Identität mit einer anderen unzertrennlich vereinigt sein könnte, auch dass sie – wie die göttliche Natur – ewig und allgegenwärtig sei. Da aber die Begriffe der griechischen Philosophie in die christliche Theologie eingeführt wurden, wurden sie auch auf die Ebene der Paradoxalität erhoben, denn wir reden nicht wie Aristoteles nur von dem Begrenzten und Definierbaren, sondern von der göttlichen Wirklichkeit, wo wir versuchen, das Unsagbare auszudrücken.

Es wird hier unterstrichen, dass Christus "ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünd, sondern auch für alle andere Sunde"[1393], weil in der mittelalterlichen Messopferlehre behauptet wurde, dass das Golgatha-Leiden Christi nur die Erbsünde sühnte, nicht die Werksünde, die durch das Messopfer als versöhnt angesehen wurde.[1394]

Wir sollen hier auch die Darstellung von Christus als Allherrscher bemerken. Seine Weltregierung wird aus zwei Hauptgesichtspunkten gesehen: 1. „… dass er ewig herrsche uber alle Kreaturen und regiere". 2. „… dass er alle, so an ihne glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und troste..."[1395] Die Weltregierung Christi hat also die Verwandlung der Schöpfung als Ziel, und diese Verwandlung der alten Schöpfung zur Gestalt der Neuen ist der Inhalt und die tiefste Wahrheit der Geschichte.

4. Die Rechtfertigung

Laut biblischem Verständnis ist der Mensch niemals rechtfertig in sich selbst. Rechtfertig sind wir nur in Relationen, Beziehungen. Gerechtigkeit gibt es nach biblischer Sicht nur in einer Gemeinschaft, und Gemeinschaft heißt biblisch: Bund. Die biblische Gemeinschaft ist immer ein Gnadenbund. Eben das besagt der Artikel von der Rechtfertigung, „*gratis justificentur propter Christum per fidem*".[1396]

Der Artikel von der Rechtfertigung behandelt nur die *religio*, die Verbindung des Menschen mit Gott. Die Augustana sagt, „dass wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott (*coram Deo*) nicht erlangen mogen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sonder dass wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, dass Christus fur uns gelitten habe…"[1397]

Wir begegnen hier zwei Hauptworten der Reformation, Gnade und Glaube. *Gnade* hat hier zwei Grundbedeutungen. Beide gehen von der Tatsache aus, die lateinisch mit *gratis* ausgedrückt wird. Die Gnade ist das, was wir alle als Gabe Gottes erhalten, ohne es zu fordern oder verdienen zu können. Die gütige, wohlwollende Einstellung Gottes ist daher Gnade, ebenso wie Gottes Gnadengaben, die wirksame Gnade. Das geht auch aus dem lateinischen Wort „*gratia*" hervor – Anmut, Liebenswürdigkeit, Zauberkraft. Die Gnade – *gratia* – ist bezaubernd. Die Gnade ist mehr als Schuldabschreibung, es ist die alles heranziehende Kraft der göttlichen Schönheit, die auch in der Sündenvergebung hervortritt.

Glaube bedeutet in diesem Zusammenhang grundsätzlich Vertrauen. Wir glauben an Gott, weil er sich als glaubwürdig erwiesen hat. Dieses Vertrauen ist eine persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch, daher sagt Luther, dass der ganze Glaube in den zwei kleinen Worten „für uns" eingeschlossen ist.

1393 Lorz a.A. S. 19, 11-13.
1394 Apologia XXIV, BEK S. 351, 29-43.
1395 Lorz a. A., S. 19, 18-23.
1396 Lorz a. A., S. 20, 5-6.
1397 Lorz a. A., S. 20, 6-11.

5. Vom Predigtamt

Wir haben den Glauben als Gott-Vertrauen kennengelernt. Wer aus eigener Erfahrung das säkularisierte Leben kennt, der weiß auch, wie völlig solches Vertrauen da abwesend ist, und wer sein eigenes Herz kennt, der weiß auch, wie unmöglich es ist, solches Vertrauen an Gott aus sich selber hervorzurufen. Ist damit die Frage nach dem Glauben unmöglich?

Die Antwort der Augustana ist die folgende: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament (zu) geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen so das Evangelium hören, wirket…“[1398] Das kirchliche Amt tritt hier als eine Gabe und eine Einsetzung Gottes hervor. Gott hat es gewollt, und das ganze Ziel des Amtes – Gottes Anliegen im Amt – ist die *religio*, die wahre Verbindung zwischen Gott und Mensch aufzurichten. Die reformatorische Bewegung ist in diesem Sinne grundsätzlich religiös. Sie setzt sich nicht für Umwelt oder Nationalität ein, nicht für soziale Reformen oder Wirtschaft, aber eben weil sie so grundsätzlich religiös ist, hatten alle diese Fragen in ihrer Nähe eine neue Beleuchtung. Welche Mittel hat denn Gott dem Predigtamt gegeben, um die wahre *religio*, die Verbindung des Menschen mit Gott, wiederaufzurichten? Die Augustana antwortet: „das Evangelium und die Sakramente“[1399] oder „das leiblich Wort – *verbum externum*“[1400]. Hier erhalten wir neue Aspekte für die Auffassung der Reformatoren. Die Bibel ist für sie ein Evangelium, d.h. eine frohe Botschaft, dass „wir einen gnädigen Gott haben“.[1401] Aber eben diese Wirklichkeit ist dem Menschen so fremd, dass sie nur da festgehalten werden kann, wo Gottes Wort mit Ehrfurcht als göttlich und heilig empfangen wird.

Es ist hier zu bemerken, dass mit Evangelium eben das Evangelium der Apostel gemeint ist, d.h. die Heilsgeschichte Gottes mit der Welt, die im Leben, im Tod und in der Auferstehung Christi ihren Höhepunkt erreicht. Es geht also nicht um Ideale oder Begriffe wie Gerechtigkeit oder Reich Gottes, sondern um das geschichtliche Geschehen vor, mit und um Jesus Christus, ein Geschehen, in dem sich Gottes Liebe offenbart und nun zu seiner Vollendung eilt, kurz gesagt, um die Wirklichkeit des Glaubensbekenntnisses.

Die in der Geschichte offenbarte Liebe Gottes wird vom Predigtamt zur Erweckung des Glaubens gereicht. Das kirchliche Amt, der Dienst am Gottesvolk – *ministerium ecclesiasticum* – ist von Gott eingesetzt. Es ist also nicht eine praktische Anordnung, sondern eine göttliche Ordnung. Was Gott eingesetzt hat, hört ihm immer zu. Die Aufgabe des Amts ist es, das Wort Gottes und die Sakramente an das Volk Gottes zu reichen. Dadurch gibt Gott den Heiligen Geist und die Gnade des Glaubens - „*tamquam per instrumenta*“[1402] – wie durch Instrumente. Wie die Geige vom Musiker gespielt werden muss, um die Musik hervorzurufen, so müssen Gottes Wort und die Sakramente von den Pastoren gereicht werden, um den Glauben zu geben. Glaube an was? Glaube an dem gnädigen Gott, „durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst“.[1403] Jedoch bleibt die Geburt des Glaubens immer ein Wunder des Heiligen Geistes „wo und wenn er will“, „*ubi et quando visum est Deo*“.[1404] Das „*ubi et quando*“ bedeutet dass die Kirche auf den Heiligen Geist völlig angewiesen ist. Nicht einmal die treueste Verkündigung des Evangeliums kann von sich selbst den Glauben hervorrufen

---

1398 Lorz a. A., S. 21, 2-9.
1399 Lorz a. A., S. 21, 4.
1400 Lorz a. A., S. 21, 17.
1401 Lorz a. A., S. 21, 11.
1402 Lörz a.A. 21, 6.
1403 Lorz a. A., S. 21, 10-11.
1404 Lorz a. A., S. 21, 8.

oder – wie die Reformatoren lieber sagten – den Glauben erzeugen. Es wird hier von einer wahren Zeugung des Lebens angegangen, die eben wie die leibhafte Zeugung ganz in der Hand Gottes ist.

6. Von dem neuen Gehorsam

Der Glaube wurde schon als Vertrauen dargestellt. Er könnte auch als Gehorsam beschrieben werden. Das Verhältnis zwischen Vertrauen und Gehorsam kann einerseits konkret gesehen werden, und da sind sie eins. Die schwerste Sünde ist, nach reformatorischer Anschauung, das Misstrauen gegen Gott, und folglich ist auch das erste Fünklein des Glaubens eine mirakulöse Verwandlung und Erneuerung des menschlichen Daseins.

Das Verhältnis zwischen Vertrauen und Gehorsam soll anderseits aus seelsorgerlichen Gründen theoretisch gesehen werden, und da müssen Vertrauen und Gehorsam unterschieden dargestellt werden. Eben dies ist das Anliegen der Augustana, wenn sie sagt: „… dass man musse gute Werke tun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen…“[1405] In der Seelsorge darf nicht gesagt werden: „Sie können ruhig Gott vertrauen, weil Sie so vieles Gutes getan haben.“ Das wäre Islam. Christliche Seelsorge sagt: „Sie können ruhig Gott vertrauen, weil Christus für Sie alles gut bestellt hat, und da Christus nun so vieles für Sie getan hat, sind Sie auch schuldig, etwas für ihn zu tun.“ Eben das hat die Augustana mit den Worten gemeint, „des solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll…“[1406]

7. Von der Kirche

Zur Zeit der Reformation hatte eine Inhaltsveränderung des Wortes „Kirche“ dazu geführt, dass mit „Kirche“ die Amtsträger und Ordensangehörigen gemeint wurden. Die Reformatoren sagten deshalb lieber Christenheit als Kirche, da Christenheit eher der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Kirche“ entsprach. Ganz bewusst wurde außerdem das Wort „*communio sanctorum*“ vermieden. Es bedeutete im Spätmittelalter die Teilnahme an den Sakramenten – was für die Reformatoren unproblematisch war – dazu aber auch die Teilnahme an den Verdiensten der Heiligen. Deshalb wurde „*communio*“ mit *„congregatio*“ – Versammlung – ersetzt.

Dieses Verständnis der Kirche tritt auch im 7. Artikel hervor: „… dass alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden…“[1407] Rein bedeutet hier „nicht mit menschlichen Gedanken gemischt“. Nur dadurch behält die Verkündigung ihr paradoxales, übervernünftiges Gepräge und erreicht in der Wirklichkeit der Gnade ihre Höhe. Dass die Sakramente „lauts des Evangelii“ gereicht werden sollen, bedeutet aber, dass das göttliche, heilige Wort Gottes eine Ordnung gibt, die zu ändern den Menschen nicht gestattet ist. Wir verfügen nicht über das Heilige, im Gegenteil sind wir dem Heiligen unterstellt, im buchstäblichen Sinne untergeordnet.

Die Kirche ist *eine – una sancta ecclesia.* Sie ist da zu finden, wo es Gläubige und Heilige gibt. „… die Versammlung aller Glaubigen… *congregatio sanctorum*.“[1408] Heilig bedeutet im biblischen Zusammenhang immer „Gott zugehörig“. Wer heilig ist, ist Gottes Eigentum.

1405 Lorz a. A., S. 22, 6-8.

1406 Lorz a. A., S. 22, 2-3

1407 Lorz a.A. S. 23, 2-9.

1408 Ibid.

Glaube und Heiligkeit sind also miteinander verbunden, da es Glaube ohne Heiligkeit und Heiligkeit ohne Glauben nicht gibt. Nun sind Glaube und Heiligkeit Gaben Gottes, die er in seiner Ordnung gibt, und deshalb sind Glaube und Heiligkeit da zu finden, wo das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden. Das evangelische Kirchenverständnis ist von seinem Zentrum, nicht von seinen Grenzen bestimmt. Es ist bereit, die wahre Kirche Christi – *una sancta ecclesia* – überall zu erkennen, wo Glaube und Heiligkeit – laut des Evangeliums – vorhanden sind.

8. Was die Kirche sei?

Mit der Frage „was ist" – „*quid sit*" – wird nach dem Wesen der Kirche gefragt. Im Artikel 7 wurde nach den äußeren Kennzeichen der Kirche – die *nota ecclesiae* – gefragt. Hier geht es um das, was die Kirche zu Kirche macht, ihre Natur, ihr Wesen, ihre „*quidditas*", wie man in der aristotelischen Überlieferung sagte, kurz gesagt um die Antwort auf die Frage „*quid est*" – was ist sie?

Hier wird die Frage von der inneren und der äußeren Kirche behandelt. Es wird wiederholt, dass die Kirche eigentlich – *proprie* – nichts anderes ist „dann die Versammlung aller Glaubigen und heligen".[1409] Mit „*congregatio sanctorum et vere credentium* – die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen"[1410] ist also die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Kirche gegeben. Innerhalb der Grenzen der äußeren Kirche sind aber „viel falscher Christen und Heuchler"[1411]. Die Augustana rechnet auch damit, dass es solche unter den Priestern gibt. Die Wirkungskraft der Sakramente wird dennoch nicht davon gemindert, „so sind die Sakrament gleichwohl kräftig – *sunt efficacia*"[1412], eben weil sie von Christus eingesetzt sind, „*propter ordinationem et mandatum Christi*".[1413]

Es wird aus diesem Artikel geschlossen, dass die innere Kirche nicht von der äußeren zu unterscheiden sei. Das ist Gottes Sache. Die Donatisten, die im Text der Augustana erwähnt wurden, waren eine äußerst strenge Richtung in der jungen Kirche. Sie meinte, dass die Amtshandlungen von Bischöfen, die einmal die Treue zu Christus verraten hatten, ohne die Wirkung des Heiligen Geistes wären.

9. Von der Taufe

Was bedeutet denn „die Sakrament lauts Evangelii" zu reichen?[1414] Was die Taufe betrifft, heißt es die Notwendigkeit der Taufe für die Seligkeit zu behaupten. Sie ist „*necessarius ad salutem*"[1415], eben weil sie Gottes Ordnung ist, der Mittel dadurch es Gott gefallen ist, uns seine Gnade uns zu geben, „dass dadurch Gnad angeboten werde".[1416]

Das Auftreten der Wiedertäufer in den reformatorisch beeinflussten Ländern ist der Grund , die Kindertaufe in diesem Artikel zu behandeln. Das Wiedertäufertum war die dritte Bewegung der Reformation, neben den von Luther und Zwingli/Calvin geprägten. Die Wiedertäufer oder Anabaptisten waren von unterschiedlicher Art. Es gab bei ihnen sozialrevolutionäre Kreise wie auch tiefsinnige Mystiker. Anderseits waren sie von der

---

1409 Lorz a. A., S. 24, 4-5.
1410 Lorz a. A., S. 24, 4-5.
1411 Lorz a.A. S. 24, 7.
1412 Lorz a.A. S. 24, 9-10.
1413 Lorz a. A., S. 24, 10-11.
1414 Lorz a. A., S. 23, 8-9.
1415 Lorz a. A., S. 25, 2-3.
1416 Lorz a. A., S. 25, 4-5.

zeitgenössischen Philosophie beeinflusst und leugneten auf Grund des philosophischen Begriffs „*corpus*“ die Gegenwart Christi im Abendmahlsbrot, denn „*corpus*“ ist nach Aristoteles etwas abgegrenztes. Auch leugneten sie aus demselben Grund die Kindertaufe, denn der Glaube setzte nach ihrer Auffassung die entwickelte Vernunft und den bewussten Entschluss voraus. Die Augustana sagt dagegen: „… dass man auch die Kinder Taufen soll, welche durch solche Tauf Gott überantwort und gefällig werden… *qui per baptismum oblati sunt Deo recipiuntur in gratiam Dei*.“ Das reformatorische Verständnis der Taufe bedeutet demnach, dass man bei der Taufe sein Kind an Gott übergibt, ebenso wie das Brot – *oblatus* – beim Abendmahl an Gott übergeben wird, um gesegnet zu werden. Wo Bereitschaft vorhanden ist, das Kind an Gott zu übergeben, da ist nach reformatorischer Sicht die Voraussetzung für die Kindertaufe.

Durch die Taufe werden auch Kinder Gott gefällig. Wie? Nach dem lateinischen Text werden sie in Gottes Gnade empfangen, „*recipiuntur in gratiam Die*“. Es ist die Gnade Gottes - sein Wohlwollen - die einen Menschen für ihn gefällig macht, nur die Gnade.

Was unterscheidet denn die Reformatoren von den Wiedertäufern in der Frage der Taufe? Es ist die Behauptung der Wiedertäufer, dass die Kinder ohne Taufe - *sine baptismo*[1417] - selig werden konnten, weil sie die Erbsünde leugneten und als Sünde nur den bewussten, gottfremden Entschluss betrachteten.

10. Vom heiligen Abendmahl

Auch hier wird, als wie überall in der Augustana, der tatsächliche Unterricht der reformatorischen Gemeinden dargestellt. „Von dem Abendmahl des Herren wird also gelehrt, das wahrer Leib und Blut wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei…“[1418]. Mit den Worten „wahrer Leib und Blut“ und „wahrhaftiglich (*vere*) gegenwärtig“ haben sich die Reformatoren gegen Zwingli abgegrenzt, der das Abendmahl nur als Zeichen des im Himmel gegenwärtigen Christus verstand. Im Abendmahl ist mithin derselbe Leib vorhanden, der in Bethlehem angebetet und auf Golgatha gekreuzigt wurde. Wir stehen hier vor derselben paradoxalen, übervernünftigen Wirklichkeit, der wir in der Dreieinigkeits- und Inkarnationslehre begegnet sind. Es war für die Reformatoren nie die Frage, wie viel der Vernunft annehmbar wäre, sondern nur, was Gott in seiner Offenbarung enthüllt hatte.

Wenn gesagt wird, dass Christi Leib und Blut „unter der Gestalt des Brots und Weins“[1419] gegenwärtig ist, haben die Reformatoren eine Formulierung aus dem Laterankonzil 1215 aufgegriffen. Lateinisch heißt es „*sub specie*“, unter dem was gesehen wird. Gesehen wird die äußere Gestalt des Brots, die *accidentia*[1420], wie man es damals mit einem Begriff aus der aristotelischen Philosophie beschrieben hat. Die wahre „*natura*“ oder „*substantia*“ des Brots war demnach in den Leib Christi verwandelt. Die Anknüpfung der Reformation an den Beschluss des Laterankonzils wurde von den päpstlichen Theologen beim Reichstag anerkannt.

1417 Lorz a.A. S. 25. 9-10.

1418 Lorz a. A., S. 26.

1419 Lorz a.A. S. 26, 5-6.

1420 Die zukommende Eigenschaften, z. B. Farbe, Gestalt und Grösse.

Es wird auch gesagt, dass Christi Leib und Blut „da ausgeteilt und genommen“[1421] wird. Alle, die das Abendmahl zu sich nehmen, empfangen Christi Leib und Blut, die Ungläubigen wie die Gläubigen.

Es kommt aber auch hier ein anderer Gesichtspunkt hinzu. Die Gegenwart Christi im Brot und Wein ist innerhalb der Grenzen, die Christi Einsetzung gezogen hat, wirksam. Seine Gegenwart ist eine Verheißung, die an das Essen und Trinken gebunden ist in dem Sinne, dass man sich da, wo man Essen und Trinken überhaupt nicht beabsichtigt, nicht der Gegenwart Christi durch allein das Lesen der Einsetzungsworte versichern kann.[1422] Wo aber Essen und Trinken beabsichtigt wird, bleibt die sakramentale Gegenwart Christi im Brot und Wein, auch nach dem Gottesdienst und außerhalb desselbe, wie es Luther in seiner Praxis gezeigt hat.[1423] Auf diesem Punkt entwickelte sich das Denken Melanchthons in eine andere Richtung als Luthers.[1424]

11. Von der Beichte

Nachdem die Taufe und das Abendmahl behandelt worden sind, wird hier die Beichte eingeführt. Nach Melanchthons Verteidigungsschrift für die Augustana, rechnete er die Beichte oder Absolution zu den Sakramenten im strengen Sinne.[1425] Die Frage nach der Zahl der Sakramente war jedoch für ihn von geringerer Bedeutung als für die päpstlichen Theologen, weil es seine Überzeugung war, dass Gott dieselbe Gnade in allen Sakramenten angeboten hatte, seine Liebe und sein Wohlwollen.

Die Frage nach der Anzahl der Sakramente wird erhellt, wenn man sich klarmacht, dass Sakrament kein biblischer Begriff ist. Was bei uns als Sakrament gilt, heißt in der Bibel Mysterium, aus dem griechischen μυστήριον – eine geheimnisvolle Art von Gegenwart.[1426] Es gibt, in diesem Sinne, manches Mysterium oder manche geheimnisvolle Art von der Gegenwart Gottes.

Gemeint ist in diesem Artikel die Einzelbeichte „dass man in der Kirchen *privatam absolutionem* erhalten und nicht fallen lassen soll“.[1427] Es gehört zu den freudigen Verpflichtungen des Evangelischen Pastors, seine Gemeinde über diese Wahrheit zu unterrichten und selber in dieser Ordnung Gottes seine Gnade zu empfangen.

12. Von der Busse

Dieser Artikel ist eine Ergänzung des vorigen in dem Sinne, dass die Absolution ihren Platz innerhalb der Busse hat. Busse gehört mit büßen zusammen. Wenn jemand sich gegen die Gesetze eines Landes verbricht, ist seine Beziehung zum Lande abgebrochen. Wenn er aber büßt und Bußgeld zahlt, wird die Beziehung wiederhergestellt. Die Lehre von der Busse zielt eben darauf hin, die abgebrochene Beziehung des Sünders zu Gott und Gemeinde wiederherzustellen.

1421 Lorz a.A. S. 26, 7-8.

1422 Konkordienformel Art. VII.

1423 Der Fall Besserer. Jürgen Diestelmann, Actio sacramentalis (Gross Oetingen, 1996), S. 101-121.

1424 Jürgen Diestelmann: Usus und Actio – Das Heilige Abendmahl bei Luther und Melanchton, Berlin 2007.

1425 Art. XIII.

1426 Wilhelm Stählin, Mysterium – Vom Geheimnis Gottes (Kassel, 1970), S. 9-11.

1427 Lorz a. A., S. 27, 2-6.

Gibt es aber nicht solche Sünden, die dem Sünder für ewig die Beziehung zu Gott verschliessen? Diese Frage war jahrhundertlang eine der größten und schwierigsten für die junge Kirche, vor allem in der Zeit nach den Verfolgungen. Zuletzt war es die Frage von der Heiligkeit der Kirche. Sie wurde in der jungen Kirche als die Frage von der Sündenvergebung nach der Taufe gestellt.

Mit dieser Frage hängt auch die von der Möglichkeit der Sündenfreiheit zusammen, eine Frage, die von den Wiedertäufern (Anabaptisten) zur Reformationszeit neu gestellt wurde. Der Artikel 12 behandelt zuerst die Möglichkeit der Busse: „Von der Buss wird gelehrt, dass diejenigen, so nach der Tauf gesundigt haben, so sie zur Busse kommen, Vergebung der Sunden erlangen, und ihnen die Absolution von der Kirche nicht geweigert werden“[1428] soll. Es handelte sich dabei nicht um die Sünden, die in der Einzelbeichte bekannt und vergeben werden könnten, sondern eher um grobe Sünden wie Mord, Ehebruch und Räuberei. Solche Sünden wurden öffentlich vor der Gottesdienstgemeinde bekannt und da auch inmitten der Gemeinde öffentlich vergeben. Deshalb spricht das Bekenntnis von der „Absolution von der Kirche“. Mit Kirche ist hier Gottesdienstgemeinde gemeint. Der Sünder wurde von dem Amtsträger im Namen der Gemeinde, als Leib Christi, absolviert und wieder aufgenommen. Die einzige Bedingung war, dass der Sünder mit Reue zur Busse kam. Die Augustana sagt: „Nun ist wahre rechte Buss eigentlich nichts anderes dann Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, dass die Sünde vergeben und durch Christus Gnad erworben sei…“[1429] Die mittelalterliche Busse kannte drei Momente: *contritio* (Reue), *confessio* (Bekenntnis) und *satisfactio* (Gutmachung durch Werke). Bei den Reformatoren kommt den guten Werken eine andere Rolle zu. Sie sind das Neue Leben, das als Frucht von der Wurzel des Glaubens lebt. Dieser Glaube wird eben vom Evangelium, zumal von der Absolution, erzeugt oder zum Leben gerufen, wie es aus der lateinischen Text hervorgeht: „… fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione…“

13. Von dem Gebrauch der Sakramente

Bisher hat die Augustana von den Sakramenten an sich geredet. Nun gab es zur Zeit der Reformation verschiedene Auffassungen von ihrem Gebrauch. Von Zwingli wurde behauptet, dass sie eine Rolle etwa wie die Fahne eines Landes spielen sollten, „dass sie Zeichen (*nota*) seien, dabei man äusserlich die Christen kennen muge“.[1430] Für Zwingli war es unmöglich, sich zu denken, dass Gott in den Sakramenten tatsächlich gegenwärtig sei, denn er war von dem philosophisch oder logisch geprägten Gedanken bestimmt, dass das Endliche nie das Unendliche in sich aufnehmen könne. Das paradoxale Verhältnis, dass das Unendliche ins Endliche aufgenommen werden kann, war aber für die Reformatoren um Luther eine grundlegende Denkstruktur, ebenso paradoxal oder übervernünftig wie die Dreieinigkeit und die Inkarnation. Deshalb verstanden sie auch die Sakramente als „Zeichen (*signa*) und Zeugnuss… gottlichs Willen gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken…“[1431]

Es wurde hier zwei Gesichtspunkte beim Sakramentengebrauch erwähnt, etwas unterschiedlich im deutschen und lateinischen Text. Der erste sieht die Sakramente als Kennzeichen der Christen (Zeichen, *notae*). Wo die Sakramente gebraucht werden, da findet

---

1428 Lorz a. A., S. 28, 1-7.
1429 Lorz a. A., S. 28, 8-14.
1430 Lorz a. A., S. 29, 5-7.
1431 Lorz a. A., S. 29, 8-11.

man die Christen und damit die Kirche. Die Sakramente als Kennzeichen der Kirche sind jedoch nicht der eigentliche Inhalt der Sakramente (nicht allein, *non modo*). Der eigentliche Sakramentengebrauch (*magis*) ist nicht nach außen gerichtet, sondern nach innen. Das Sakrament ist dabei ein Zeichen und Zeugnis von Gottes Gnade gegenüber den Christen. Es ist ein Wahrzeichen (*signum*), das Glaube erweckt und stärkt.

In der mittelalterlichen Sakramentslehre wurde angenommen, dass die Sakramente ihre segensreiche Wirkung fast unabhängig von dem Empfangenden haben könnten (per opera operatum). Die einzige Bedingung wäre dann, dass man diese Wirkung nicht behindert. Es wurde auch angenommen, dass man beim Empfang des Altarsakraments an den Verdiensten der Heiligen teilhaftig wurde.[1432]

Deswegen unterstreichen die Reformatoren, dass die Sakramente „auch Glauben fordern und dann recht gebraucht werden, so man's im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärket".[1433] Glaube ist für das Bekenntnis immer Glaube an den Verheißungen Gottes, d.h. Vertrauen in die Glaubwürdigkeit des himmlischen Vaters; der lateinische Text spricht auch von dem Glauben, der den Verheißungen Gottes glaubt, „*fides ... quae credat promissionibus*"[1434] , und diese Verheißungen werden in den Sakramenten dem Menschen angeboten, „*per sacramenta exhibentur et ostendentur*".[1435]

14. Vom Kirchenregiment

Nach mittelalterlicher Auffassung bestand die Gesellschaft aus göttlich eingesetzten Ordnungen. Die Schmiede etwa bildeten eine solche Ordnung oder *ordo*, ebenso wie die Tischler und Kaufmänner. Zur Ordnung der Kirche – *ordo ecclesiasticum* – wurden die Priester und Ordensangehörigen gerechnet.

Die Frage ist nun, wer zur Kirchenordnung oder *ordo ecclesiastico* gehört. Die Augustana unterscheidet zuerst zwischen dem privaten und dem öffentlichen Dienst an der Kirche: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, dass niemand in der Kirchen offentlich lehren… soll ohn ordentlichen Beruf."[1436] Im Hause dagegen, in der Familie, war es nach reformatorischer Sicht die Aufgabe der Eltern. zu lehren und zu unterrichten, und diese Verantwortung ist in unserer Zeiten zum Teil auch an Sonntagsschulen und Jugendgruppen übergegangen, die also in einem gewissen Sinne die christliche Familie ersetzen.

Was dagegen das öffentliche Lehren in der Kirche betrifft, wird es der kirchlichen Ordnung – *ordo ecclesiastico* – vorbehalten. Zu dieser Ordnung oder *ordo* gehört der Mann, der „*rite vocatus*" ist, und „einen ordentlichen Beruf" hat.[1437] Rite bedeutet „nach der Ordnung" oder, näher gesagt, „nach dem Ritus", d.h. dem Ordinationsritus. „Ordentlich" zielt also auf die Ordinationsordnung oder den Ritus. Durch diesen Ritus wird ein Mann in den kirchlichen *ordo* eingeführt. Dieser *ordo* hat die geistliche Führung der Gemeinde als Aufgabe und wird daher Kirchenregiment genannt.

15. Von Kirchenordnungen

1432 Lorz a. A., S. 23, Fußnote 1.BEK S. 61, Fussnote 4.
1433 Lorz a. A., S. 29, 10-13.
1434 Lorz a. A., S. 29, 10-11.
1435 Lorz a. A., S. 29, 10-12.
1436 Lorz a. A., S. 30, 1-6.
1437 Lorz a. A., S. 30, 5-6.

Mit Kirchenordnungen sind kirchliche Riten, Gebräuche und Ordnungen gemeint, z. B. die Liturgie und der Kalender in der damaligen abendländischen Kirche. Das Hauptanliegen ist, dass man sie einhalten soll, „*illi servandi sint*“.[1438] Deshalb wurde die abendländische Messe beibehalten. Die Messe in Wittenberg – *Formula Missae* – war grundsätzlich dieselbe wie die Messe in Rom, abgesehen davon dass die Volkssprache gebraucht wurde. Dieselben Feiertage wurden gefeiert, dieselben liturgischen Gewänder wurden getragen, kurz, alles was „ohn Sund“ – „*sine peccato*“ – beibehalten werden konnte.[1439]

Doch wurde der Gemeinde vermittelt, dass diese Gebräuche nicht zur Seligkeit nötig waren. Wenn gelehrt wird, dass man durch solche und andere Gebräuche Gnade verdient und Gott versöhnt, dann ist solche Lehre dem „Christum entgegen“.[1440] Gemeint ist hier die spätmittelalterliche „*meritum*-“ oder Verdienstlehre, die z. B. das klösterliche Leben als für die ganze Kirche verdienstlich ansah, „*ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis*“.[1441] Diese Lehre steht dem Evangelium entgegen – weil sie Christus nicht als den einzigen Erlöser anerkennt und preist..

Mit diesem Artikel hat sich die Augustana auch gegen die Schwärmer abgegrenzt, denn sie verwarfen alle kirchlichen Ordnungen, wie z. B. die Liturgie. Die Augustana richtet sich auch gegen die spätmittelalterliche „*meritum*“-Theorie. Obwohl die Schwärmer und die spätmittelalterlichen Theologen weit voneinander standen, waren sie doch darin eins, dass für sie Faktoren wie Bilderlosigkeit oder Klostergelübde für das Christsein entscheidend waren und deshalb war , laut die Augustana, ihre Auffassung „*contra evangelium*“.[1442]

16. Von der Polizei und weltlichem Regiment – *de rebus civilibus*

Das Wort „*res*“ gehört zu den wichtigsten Begriffen der lateinischen Sprache. Es bedeutet „die Sache“, und die Sache kann der Staat sein ebenso wie eine Rechtssache. Der Artikel „*De rebus civilibus*“ behandelt das gemeinsame Leben im Staat und in der Stadt, mit allem, was dazugehört, wie Staatsleitung, Rechtswesen, Handel, Eigentum, Verteidigung. Alles gehört zu Gottes Ordnungen. Ebenso, wie das Priesteramt ein „*ordo*“ ist, so verhält es sich mit politischer Leitung, Handwerk, Handel und Industrie, wie auch mit der Familie. Die Mutter ist in diesem Sinne ordensangehörig, wie auch der Bürgermeister und der Grosskaufmann. Eben, weil ihre Aufgaben von Gott eingesetzt sind, ist Christus ihr Herr. Das ist der Hauptaspekt der Zweiregimentlehre: „… dass er ewig herrsche über alle Kreaturen“.[1443] Die gesellschaftlichen Ordnungen sind „wahrhaftige Gottesordnungen“[1444], wo der Christ Richter, Soldat, Politiker oder Vater sein kann. Gott zu dienen heißt in den göttlichen Ordnungen Liebe zu erweisen. Auch hier wendet sich die Augustana gegen die mittelalterliche Spiritualität ebenso wie gegen das Schwärmertum. Beide sahen im Zurückziehen aus dem gesellschaftlichen Leben „die christliche Vollkommenheit“.[1445]

Es gab aber in der spätmittelalterlichen Gesellschaft auch die Zünfte und Gilden, in denen eine Frömmigkeit gepflegt wurde, die die Verantwortung und Aufgabe der Zunftglieder als

---

1438 Lorz a. A., S. 31, 4.
1439 Lorz A.s. S. 31, 4-5.
1440 Lorz a.A. s. 31, 16.
1441 Lorz a. A., S. 31, 18-19..
1442 Lorz a. A., S. 31, 20.
1443 Lorz a. A., S. 19, 18-20. Vgl. Regin Prenter: L’interpretation de la doctrine des deux règnes; in. Regin Prenter: Theologie und Gottesdienst, Århus 1979, S. 263-274.
1444 Lorz a. A., S. 33, 15.
1445 Lorz a. A., S. 33,4.

göttlich eingesetzt sah. In diesem Sinne führt die Augustana die mittelalterliche Frömmigkeit weiter.

17. Von der Wiederkunft Christi

Die eschatologische Frage wurde von den Anabaptisten aufgegriffen. Unter ihnen gab es Kreise, die die von Origenes stammende Apokatastasislehre verkündigten. Diese Lehre beeinhaltet, dass die ganze Schöpfung von Gott so wiederhergestellt wird, dass sogar der Teufel zu seiner ursprünglichen Engelherrlichkeit kommen würde. Es würde, nach der Apokatastasislehre, keine Hölle geben.

Der Augsburger Täufer Augustin Bader hatte auch in einem Prozess dem Chiliasmus, Wort gegeben, d.h. der Vorstellung, dass ein tausendjähriges Reich unter Herrschaft der Frommen vor der Wiederkunft Christi entstehen würde. Die Apokatastasislehre[1446] wurde, ebenso wie der Chiliasmus, von der Augustana verworfen.[1447] Beide Lehren wurden in den Täuferkreisen betrieben. Die Reformatoren waren also nicht nur mit den päpstlichen Theologen konfrontiert, sondern auch mit den Täufern, wie es sich in den Artikeln 15-17 zeigt.

18. Vom freien Willen

Die Frage nach dem freien Willen ist eigentlich eine Frage nach der freien Wahl (*arbitrium*).[1448] Sie wurde durch Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus brennend. Den Reformatoren wurden von ihren Kritikern der Determinismus zugeschrieben, d.h. die Vorstellung, dass alles von Gott vorbestimmt sei, etwa wie im Islam. Anderseits führte die Vorstellung Erasmus‘ von der Willensfreiheit dazu, dass der Mensch sein eigener Erlöser wird, weil er sich für Gott entscheiden kann.

Melanchthon ist der Schwierigkeit des Problems bewusst. Deshalb unterscheidet er die bürgerliche Gerechtigkeit (*civilis justitia*)[1449] von der geistlichen Gerechtigkeit (*spiritualis justitia*).[1450] Die *civilis justitia* befindet sich innerhalb des Kreises der Urteilskraft der Vernunft, z. B. soll ich um 6 Uhr oder 8 Uhr aufstehen. In diesem Bereich haben wir eine freie Wahl und tragen selbst die Folgen. Die *civilis justitia* ist mit der Beziehung zum Nächsten verbunden. Die *spiritualis justitia* dagegen macht uns „Gott gefällig“.[1451] Dieser Gerechtigkeit sind wir mit eigenen Kräften nicht mächtig, denn sie umfasst nicht nur äußeren Wandel, sondern auch die Tiefenschichten der Seele, das Unbewusste, wo das Misstrauen gegen Gott und die Selbstsucht herrschen. Wir können nicht „die angeborene böse Lüste aus dem Herzen werfen“.[1452] So ein Wunder steht nur in Gottes Macht: „… solchs geschiet durch den heiligen Geist, welcher durch Gottes Wort geben wird.“[1453]

Der Artikel wird von einem Augustinus-Zitat unterstützt. Zwar stammt das Zitat aus einer Schrift, die Augustinus nur zugeschrieben, jedoch völlig im Einklang mit den Gedanken des Kirchenvaters ist. Das Zitat unterstreicht, dass Augustinus die bedeutendste theologische Autorität der Reformation war. Ihre Theologie kann als eine Wiederbelebung des Augustinismus genannt werden. Diese Tatsache bedeutet auch, dass reformatorische

---

1446 Die Lehre von der vollständigen Wiederherstellung der Schöpfung.
1447 Lorz a. A., S. 34, 12-20.
1448 Lorz a. A., S. 35,3.
1449 Lorz a. A., S. 35, 5.
1450 Lorz a. A., S. 35, 8.
1451 Lorz a. A., S. 35, 9.
1452 Lorz a. A., S. 35, 11-12.
1453 Lorz a. A., S. 35, 12-14.

Spiritualität ohne Augustinus schwerlich zugänglich wird, denn sie ist ihrem Kern als eine Verkündigung von Gottes Gnade.

19. Von der Ursache der Sünde

Die Reformation ist in vieler Hinsicht ein Wiedererleben des Augustinismus, „die alte, gesunde Theologie", wie es Luther sagte. Der Augustinismus wurde im Laufe des Spätmittelalters von philosophisch bestimmten Strömungen überlagert, vor allem in der Anthropologie. Martin Luther war selbst ein Augustinermönch, und Augustin wurde auch die große, allüberragende theologische Autorität der Reformation. Wenn man eine autoritative, theologische Aussage anführen wollte, dann stand Augustinus an erster Stelle. Deshalb kann man die Reformation erst dann recht verstehen, wenn man mit dem Augustinismus vertraut ist.

Die Vorwürfe, die Augustinus einst trafen, wurden auch gegen die Reformatoren gerichtet. Der bekannte päpstliche Theologe Johannes Eck meinte, dass er bei ihnen den Manichäismus gefunden hätte, d.h. die Vorstellung, dass die Welt von zwei Prinzipien, einem Guten und einem Bösen, die gleich mächtig seien, beherrscht wäre.[1454] Diesen Vorwurf hat man auch früh gegen Augustinus gerichtet. Artikel 19 ist als die reformatorische Antwort anzusehen. Hier hat Melanchthon an einem Werk von 1215 angeknüpft, dem *Innocentianum*, nach dem Satan ursprünglich gut war, sich aber durch eigenen Beschluss von Gott abgewandt hat: „… so wirket doch der verkehrte Will die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie dann des Teufels Will ist und aller Gottlosen, welcher alsobald, so Gott die Hand abgetan, sich von Gott zum argen gewandt hat…"[1455] Die Sünde wird also als eine Abwendung von Gott verstanden, „*avertit se a Deo*".[1456] Wozu? „… zum argen."[1457] Was ist aber das „Arge"? Das geht aus dem johanneischen Wort hervor: „Der Teufel redet Lügen aus seinem Eigen … *ex propriis*."[1458] Darin besteht das Arge oder die Bosheit, dass der Mensch nicht mehr seine Lebensfülle und die Wahrheit bei Gott sucht, sondern bei sich selbst. Die Sünde ist das ständige Kreisen um ich, mein, mir, mich.

20. Vom Glauben und guten Werken

Auch dieser Artikel ist von der römischen Kritik veranlasst: „Die Unseren werden aufgelegt, dass sie gute Werke verbieten…"[1459] Der unbenannte Kritiker ist Johannes Eck, der mit seinen „404 Fragen" die reformatorische Bewegung kritisch geprüft hatte. Es ist Eck, der meinte, dass die Reformatorischen gute Werke verboten hätten.[1460] Mit guten Werken hatte Eck solche Werke gemeint, die nach spätmittelalterlicher Auffassung vor Gott *meritum* erwarben. Die Antwort der Augustana zielt dagegen auf die guten Werke, die in den zehn Geboten genannt sind. Es bestehen also unterschiedliche Betrachtungsweisen in der Frage, was ein gutes Werk ist.

Hier werden verschiedene Frömmigkeitsgattungen erwähnt, wie Fasten und Wallfahrten, die alle mit der Vorstellung von *meritum* verbunden waren. Fasten und Wallfahrten werden als nicht nötig beurteilt. Notwendig sind aber die guten Werke, die in den zehn Geboten enthalten

---

1454 Johannes Eck: 404 Fragen; Artikel 56.
1455 Lorz a. A., S. 37, 6-11.
1456 Lorz a. A., S. 37, 7.
1457 Lorz a. A., S. 37, 11-12.
1458 Joh. 8,44.
1459 Lorz a. A., S. 38, 3-4.
1460 404 Fragen 198-202. Lorz a. A., S. 38.

sind. Der Unterricht von den guten Werken wurde auch in den reformatorischen Gemeinden konkret dargestellt, indem man sie an der Vorstellung von den Ordnungen Gottes, die *ordines*, angeknüpft hatte, „dass sie von rechten christlichen Ständen und Werken (*de omnibus vitae generibus et officiis*)[1461] guten nutzlichen Bericht und Ermahnung getan haben". Diese Ordnungen wurden als Aufgaben, die Gott den Menschen auferlegt hatte, verstanden, als „*vocationes Dei*". Bei Eck, wie in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit überhaupt, bildete die Vorstellung von *meritum* den Hintergrund zur Lehre von guten Werken, bei den Reformatoren indessen waren es die *ordines*, die göttlichen Ordnungen, die den Verständnishorizont ausmachten.

Das Hauptanliegen der Reformatoren war aber „die Lehre vom Glauben".[1462] Diese Lehre wird am Augustinismus eng angeknüpft, erwähnt wird hier *De spiritu et littera*[1463], das Hauptwerk Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, das auch eine theologische Hauptquelle des reformatorischen Denkens wurde.

Die Hauptsache ist, „umb Christus willen ein gnädigen Gott"[1464] zu haben. Wie Luther gesagt hat, ist es gefährlich, ohne Christus zu Gott aufzusteigen. Wer es versucht, wird niedergeworfen. „… ein eigen Weg zu Gott, wider das Evangelium"[1465], gibt es nicht. Die Aufgabe der Theologie ist demnach, den wahren Weg zu Gott darzustellen. Die evangelische Theologie ist durchaus soteriologisch, d.h. auf die Erlösung ausgerichtet.

Sie kann aber nur da verstanden werden wo Gott „.den bloden und erschrockenen Gewissen"[1466] gefunden hat, wo man also eingesehen hat, dass der Mensch nicht imstande ist, sich selber zur Vollkommenheit zu erheben. Die Empfänglichkeit für das Evangelium setzt diese tiefe Lebenserfahrung voraus. „… unversuchte Leute… *imperitiis*"[1467] können es nicht verstehen.

Die Kritik, die von den Reformatoren gegen das Klosterleben gerichtet ist, zielt darauf, dass man versucht habe, durch diese besondere Lebensart die *religio*, die Beziehung zu Gott, durch Werke, die das *meritum* verdienten, wiederherzustellen, während man doch „allein durch den Glauben, ohn Verdienst, Gottes Gnade ergreift".[1468]

Mit dem Glauben beabsichtigten die Reformatoren nicht nur die Überzeugung von der historischen Faktizität der Bibel, sondern auch das Vertrauen, dass alles, was von Christus vollendet ist, eine existentielle Bedeutung hat, „dass wir durch Christum Gnad und Vergebung der Sunde erlangen".[1469] Mit Glauben ist mithin Zuversicht zu Gott[1470], das „für mich", gemeint. Dieser Glaube ist die einzige Quelle der Verwandlung des menschlichen Daseins. Alle Ideologien und Philosophien sind darauf gerichtet, den Menschen zum neuen Menschsein zu führen. Alle sind sie gescheitert, vor allem die Reformpädagogik und der Marxismus. Die Augustana sagt: „Also gehet es mit dem Menschen so er ausser dem rechten Glauben ohn den heiligen Geist ist, und sich allein durch eigene menschliche Kraft

---

1461 Lorz a. A., S. 38, 10f.
1462 Lorz a. A., S. 38, 28.
1463 Lorz a. A., S. 39, 21-22.
1464 Lorz a. A., S. 39, 30-32.
1465 Lorz a. A., S. 39, 6-7.
1466 Lorz a. A., S. 39, 25-26.
1467 Lorz a. A., S. 39, 23-24.
1468 Lorz a. A., S. 40, 14-15.
1469 Lorz a. A., S. 40, 23-24.
1470 Lorz a. A., S. 41, 7.

regieret.“[1471] Ihr Scheitern stellt sich als die Frage dar: „Wie ist denn das neue, wahre Menschsein zu erlangen?“ Die Antwort der Reformatoren ist ein einziges Wort: „… durch den Glauben.“[1472]

So muss es sein, weil „ausser dem Glauben und ausserhalb Christo ist menschliche Natur und Vermugen viel zu schwach, gute Werk zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben in Leiden, den Nächsten heben…“[1473] Die guten Werke, an die Eck dachte, waren dem Menschen hingegen völlig möglich, z. B. Fasten und Almosen geben. Solche guten Werke erwürben bei Gott *meritum* und würden „nach Billigkeit“ (*de congruo*) mit Gnade, d.h. Kraft, belohnt, um weitere gute Werke zu tun. Durch diese könnte der Mensch noch höheres *meritum* erwerben. Die guten Werke, die in der Kraft der Gnade vollgebracht werden sind wert, von Gott belohnt zu werden – *de condigno.* Die guten Werke, die Melanchthon vor sich sah, waren indessen die in den zehn Geboten angegebenen, und sie waren dem Menschen nicht aus eigener Kraft möglich zu vollbringen.

Wir sind folglich wieder bei der Anthropologie gekommen, die die selbstverständliche Voraussetzung der Reformation bildet. Ohne ihre Erkenntnis ist die Reformation überhaupt nicht zu verstehen.

21. Vom Dienst der Heiligen

Mit Dienst ist hier die liturgische Beziehung zu den Heiligen gemeint, wie es aus dem lateinischen Text deutlich wird: „*De culto sanctorum*“.[1474] Den Heiligen wird Raum im Gottesdienst gegeben, „dass man den Heiligen gedenken soll – „*memoria sanctorum proponi potest*“.[1475] Die „*memoria sanctorum*“ soll demnach im Gottesdienst gepflegt werden; ihr Leben und Wunder sollen erzählt werden. Daher wurden die Heiligentage von den Reformatoren beibehalten, vor allem die Marientage, wie man auch in Briefdatierungen sehen kann. Der Sinn der „*memoria sanctorum*“[1476] war für die Reformatoren, „dass wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad wiederfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist“.[1477]

Als Beispiel der Heiligen wird König David erwähnt, und zwar als Krieger. Da ist er ein Vorbild für den Kaiser, der ebenso wie David Kriege zu führen hat, um das Volk Gottes zu schützen. Das Vaterland im Krieg gegen den Islam war mithin nach der Augustana ein gutes Werk im Amt der Kaiser.[1478] Die Einigung des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation war ja auch, wie wir uns erinnern, der Anlass des Reichtags zu Augsburg. Ein Jahr zuvor – 1529 – war das osmanische Heer unter Sultan Suleiman bis zu den Mauern Wiens vorgedrungen.

David ist in dieser Hinsicht das Vorbild des Kaisers „Krieg wider den Türken zu führen“[1479]. Für die Reformatoren ist es unproblematisch. den Abwehrkrieg gegen Islam als eine göttliche Aufgabe des Kaisers anzusehen.

1471 Lorz a. A., S. 41, 28-32.
1472 Lorz a. A., S. 40, 8.
1473 Lorz a. A., S. 42, 5-9.
1474 Lorz a. A., S. 43,1.
1475 Lorz a. A. S. 43, 4.
1476 Lorz a. A., S. 43,4.
1477 Lorz a. A., S. 43, 5-8.
1478 Lorza. a. A., S. 43, 10-16.
1479 Lorz a.A. S. 43, 13.

Mit der Vorbildlichkeit der Heiligen endet der Artikel von dem „cultus sanctorum“. Die Augustana sagt: „Durch Schrift kann man aber nicht beweisen, dass man die Heiligen anrufen oder Hilf bei ihnen suchen soll…“[1480]. Hier bemerken wir wieder das Anliegen des Bekenntnisses: die Ehre Christi. Er ist der Einzige als Erlöser und Mittler. Der Schriftbeweis ist für die Augustana entscheidend, eben weil die Heilige Schrift für die evangelische Bewegung der Grund des Glaubens war, das Buch der Versprechungen Gottes.

*

Wir sind mit diesem Artikel jetzt zum Abschluss des ersten Teils der Augustana gekommen. Bisher wurde das positive Anliegen der reformatorischen Bewegung und ihres Unterrichts dargestellt: die Ehre Christi, die das Trost des Gewissens und die Verwandlung der Gläubigen mit sich bringt.[1481] Mit Trost war damals weder Gesprächstherapie noch Mitgefühl gemeint, sondern eine Seelsorge, die zu Zuversicht und Glaubensgewissheit führte; vgl. engl. „trust“. Wenn Luther in seinen Briefen an Melanchthon beim Reichstag ihn streng wegen seiner Unruhe und „Philosophie“, d.h. menschlich- vernünftigen Überlegungen, warnte, wurden diese Briefe eben als schöne Trostbriefe aufgefasst.[1482] Dieser Unterrichte, die auf Trost und innere Verwandlung zielten, war auf „dem reinen göttlichen Wort und der christlicher Wahrheit“[1483] gegründet. Vielmehr behauptet die Augustana, dass nichts in dem Unterricht der evangelischen Gemeinden sei, was sie von der katholischen und römischen Kirche trennt – „*… nihil inesse, quod discrepit a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana*“.[1484] Die Reformatoren unterschieden zwischen der katholischen und der römischen Kirche. Mit der katholischen Kirche haben sie die Christenheit in allen Zeiten und in der ganzen Welt verstanden. Die römische Kirche war für sie die gegenwärtige, mit dem Papst kirchenrechtlich verbundene Kirche. Die Augustana gibt jedoch eine Abgrenzung zu der römischen Kirche, mit der sie sich einig wusste, an: „so viel aus der Väter Schriften zu vermerken“[1485] ist.

Warum dann die Reformation? Hier tritt Melanchthon leise hervor – wie Luther sagt: „*Tota dissentio est de paucis quibusdam abusibus* – die ganze Uneinigkeit geht um etliche Missbräuche“.[1486] Die Augustana sieht also keine grundsätzlichen Gegensätze zwischen der evangelischen und der römischen Grundhaltung. Bei den Verhandlungen zwischen den evangelischen und den römischen Theologen war man denn auch beim Reichstag weit gekommen und hat einander näher gestanden, als aus der römischen Widerlegung, die Confutation hervorgeht.

Diese Verhandlungen wurden indessen abgebrochen, als der Kaiser die Confutation als Beschluss des Reichstags erklärte. Die Türkengefahr hat ihn aber an militärische Maßnahmen gehindert, bis er im Schmalkaldischen Krieg sechszehn Jahre später die evangelischen Fürsten besiegte. Da war aber die Reformation in Deutschland so fest gegründet, dass mit militärischen Siegen wenig auszurichten war. Die Spannungen verblieben aber und entluden sich in einem neuen Sturm gegen die evangelischen Länder des Reichs 1618 – dem Anfangsjahr des dreißigjährigen Krieges, der einerseits den Evangelischen allmählich den

---

1480 Lorz a.A. S. 43, 16.
1481 Lorz a.A. s. 45, 2-4.
1482 Birgit Stolt: Luther själv, Malmö 2004, S. 109-114.
1483 Lorz a.A.
S. 45, 10-11.
1484 Lorz a. A., S. 45, 2-21.
1485 Lorz a. A., S. 45, 15-16.
1486 Lorz a. A., S. 45, 6-8.

Frieden brachte, anderseits Deutschland verwüstete. Die ungeheure Anpannung, die Melanchthon beim Reichstag 1530 fast zerbrach, war gewiss nicht ohne Grund.

Die Missbrauchsartikel 21-28

In den ersten zwanzig Artikeln gibt es, laut der Confessio Augustana, keine prinzipielle Uneinigkeit mit der römischen Partei. Artikel 1-20 sind „Artikel des Glaubens und der Lehre". Was aber zum praktischen Kirchenleben betrifft, besteht Uneinigkeit. Artikel 21-28 behandeln „die Missbräuch, so geändert sind – *abusus mutati*".[1487]

Obwohl die Confessio Augustana der Überzeugung ist, dass in der Lehre volle Einigkeit vorhanden sei, werden die Missbrauchsartikel zeigen, dass in diesen Missbräuchen sich tiefe Spannungen verbergen.

Die Missbrauchsartikel behandeln folgende Fragen: die beiden Gestalten des Abendmahls, die Priesterehe, die Messe als Versöhnungsopfer, die Beichte, das Fasten, die Klostergelübde, die Autorität der Bischöfe. Die Missbrauchsartikel sind vor allem als ein Wehr der Freiheit der Christen anzusehen. In dem, was die *religio* betrifft, sind wir als Christen an Gottes Offenbarung gebunden. Wo uns Gottes Wort nicht bindet, sind wir frei, nach menschlichen Überlegungen zu beurteilen. Die Evangelischen wollten ihr Recht in diesen Bereichen wehren, weil sie die Missbräuche als Sünde auffassten. Damit wurden mithin die Artikel auch eine Kritik an der damaligen römischen Kirche. Das Wort „damalig" soll hier unterstrichen werden, weil sich die römische Kirche – oder, wie die Reformatoren eher gesagt hätten: die päpstliche Partei – in fünfhundert Jahren viel geändert hat. Es werden z.B. nicht mehr Kinder in den Klöstern als Zölibatäre aufgenommen. Als kritische Fragen verbleiben indessen die Missbrauchsartikel, vor allem in ihrer tiefsten Intention. Damit wird auch gesagt, dass sie kritische Fragen nicht nur an die heutige römisch-katholische Kirche sind, sondern auch an die evangelische Christenheit.

Wir werden deshalb zuerst nach dieser tiefsten Intention oder diesem Anliegen suchen. Wir finden die Antwort in den einleitenden Worten: dass „nicht gelehrt zuwider der heiligen Schrift oder gemeiner christlichen Kirche".[1488] Das Anliegen der Reformation ist die Treue zum Wort Gottes, zum ganzen Gottesvolk und besonders zum Zeugnis der jungen Kirche. Sie will eine Re-formation sein, eine Wiederformung, die die späteren Deformationen, die „mit der Zeit selbs eingerissen, zum Teil mit Gewalt aufgericht" sind[1489], überwindet.

Schon in der Frage nach den beiden Gestalten des Abendmahls wird diese grundlegende Treue zum göttlichen Wort deutlich. Der entscheidende Beweis für den Laienkelch sind die Worte Christi: „Trinket alle daraus."[1490] Die Sitte, den Kelch den Laien zu enthalten, hat keine kirchenrechtlichen Gründe: „Es kann auch niemand wissen, wenn oder durch welche diese Gewohnheit, ein Gestalt zu nehmen, eingeführt ist."[1491]

Christus hat seinen Leib und sein Blut im Sakrament gegeben, den Jüngern zum Essen und zum Trinken. Zum mittelalterlichen Sakramentsglauben gehörte aber auch, dass man das Brot nicht nur einsegnete um es zu essen, sondern auch um es anzubeten und zu segnen, besonders bei der feierlichen Sakramentenprozession. Auf Befehl des Kaisers wurde auch in Augsburg

---

1487 Lorz a. A., S. 47f.
1488 Lorz a. A., S. 47, 2-5.
1489 Lorz a. A., S. 47, 5-6.
1490 Lorz a. A., S. 48, 6-7.
1491 Lorz a. A., S. 48, 29-31.

1530 eine solche Prozession für den 16. Juni angeordnet, an der aber die evangelischen Fürsten und Stände nicht teilnahmen. Warum? Eben weil Christus seinen Leib zum Essen, nicht zum Segnungen oder Prozessionen gegeben hat. Seine Worte „esset“ und „trinket“ waren für die Evangelischen entscheidend.

Im 23. Artikel von der Priesterehe tritt ein anderer Aspekt des Anliegens hervor: die Not des Gewissens. Die Treue zum Wort Gottes ist nicht nur eine Mentalität, sie ist eine zwingende Kraft, die zur Handlung treibt. Wo das Leben nicht im Einklang mit dem göttlichen Wort geführt wird, entsteht „die Not des Gewissens“.[1492] Daher sind „etlich Priester bei uns in ehelichen Stand begeben“.[1493] Die Confessio Augustana sagt: „… und bewegt seind aus hoher Not ihrer Gewissen, nachdem die Schrift klar meldet, der ehelichen Stand sei vom Gott, dem Herrn, eingesetzt…“[1494] Wo die Augustana von der Gültigkeit des Gewissens redet, ist es immer das an Gottes Wort gebundene Gewissen.

Die Einführung des Zölibats in das Römische Reich deutscher Nation erfolgte spät; sie wurde mit dem Edikt in Erfurt und Mainz 1075 angekündigt.[1495] Noch zur Zeit der Reformation lebte im Gedächtnis, wie damals auch bestehende Priesterehen aufgelöst und Priesterfrauen und Kinder aus den Pfarrhöfen vergetrieben wurden, „welch doch nicht allein wider alle göttliche, natürliche und weltliche Recht“ war.[1496] Mit göttlichem Recht ist das Wort Gottes gemeint. Das natürliche Recht ist das von Gott allen Menschen gegebene Bewusstsein von Gutem und Bösem (vgl. Röm. 1, 19) gemeint. Das weltliche Recht ist das in den Regelwerken des Staates vorhandene, in diesem Fall des Römischen Reiches deutscher Nation. Die Confessio Augustana argumentiert hier auf dem rechtlichen Grund.

Auch andere Argumente treten im Artikel 23 hervor: die erschütternden Folgen des Zölibats – Unzucht, wildes Wesen, das Ziehen der Natur, der Mangel an kirchengeschichtlichen Grund, d.h. an Tradition für die Einführung des Zölibats. Wir finden also bei der Confessio Augustana eine Kombination von Argumenten: Wort Gottes, die Tradition, die Natur, das Recht. Das Entscheidende aber ist das Wort Gottes, „nachdem die Schrift klar meldet“.[1497]

Mehr als die Türkengefahr gehörte zur Stimmung der Zeit, auch ein allgemeines Gefühl vom nahenden Weltende. Man fühlte sich „in letzten Zeiten und Tagen“ wo „die Welt immer ärger und die Menschen immer gebrächlicher und schwächer werden“.[1498] Nicht Fortschritt, sondern Alter war die Welterfahrung, „*cum senescente mundo*“.[1499] Das sollte auch den Kaiser zu Milde bewegen, die Lage „gnädiglich behertzigen“.[1500]

Artikel 24 zielt eigentlich auf die Votivmesse oder Opfermesse, d.h. die Messe, die gefeiert wurde, um Versöhnung für Lebendige und Tote zu bringen. Diese Sitte gründete sich auf die Vorstellung, dass Christi Kreuzopfer nur die Erbsünde tilge, während das Messopfer für die tägliche Sünde Versöhnung bringe. Die Messfeier konnte mit Mess-Stipendien bezahlt werden, was praktisch bedeutete, dass die Versöhnung zu einer Kaufwahre wurde. Die Augustana schreibt „dass man mit diesem Werk hat wollen bei Gott alles erlangen, das man bedurft hat, und ist daneben des Glaubens an Christum und rechten Gottesdiensts vergessen

---

1492 Lorz a. A., S. 50, 15-16.
1493 Lorz a. A., S. 50, 15-18.
1494 Lorz a. A., S. 50, 15-18.
1495 BEK S. 88, Anm. 2.
1496 Lorz a. A., S. 51, 30.
1497 Lorz a. A., S. 50, 16.
1498 Lorz a. A., S. 52, 25-27.
1499 Lorz a. A., S. 52, 19.
1500 Lorz a. A., S. 52, 22-24.

worden".[1501] Die Messe als Sühne für die Werksünde der Lebenden und Toten ist nach der Confessio Augustana eine „unerhörte Neuigkeit".[1502] Die Reformatoren waren bewusst, dass sie nichts Neues zu Tage brachten. Vielmehr war die Reformation eine Reaktion gegen das damals Neue, zum Beispiel die Messe als Sühne. Diese Lehre, „dass Christus Tod sollte allein für die Erbsünd und sonst nicht für andere Sund gnug getan haben"[1503], ist der heiligen Schrift fremd und vermindert die Ehre Christi, „*laedant gloriam passionis Christi*".[1504] Das Abendmahl ist nicht als eine Sühne eingesetzt, sondern um den Glauben zu erwecken und das Gewissen zu trösten.[1505]

Mit den Worten „unser Glaub dadurch erweckt"[1506] hat die Confessio Augustana ein starkes Bild gegeben. Der Glaube ist im Menschen da, aber unbewusst, wie bei einem Schlafenden oder Bewusstlosen. Durch das Sakrament kann aber der bewusstlose Glaube erweckt und bewusst werden.

In den Einsetzungsworten sagt Christus: „Das tue zu meinem Gedächtnis." Der lateinische Text der Confessio Augustana knüpft an dem Wort „Gedächtnis" an: „*Nam id est meminisse Christi, benificia meminisse* – Christus sich zu erinnern heißt die Wohltaten sich zu erinnern."[1507] So sagte auch Melanchthon in dem berühmten Wort aus seiner *Loci* 1521: „*Hoc est Christum cognoscere benificia eius cognoscere* – Das heißt Christus erkennen, wenn wir seine Wohltaten erkennen."[1508]

Die Messe als Sühne wurde demnach von den Reformatoren als eine Neuigkeit ohne Grundlage in der Schrift oder in der christlichen Überlieferung, vielmehr der Schrift entgegen, aufgefasst. In der Frage von der Messe – eigentlich dem Messopfer – enthüllt sich, worin das für den Evangelischen eigentlich Problematische im spätmittelalterlichen Kirchenleben bestand: die Vorstellung des Meritums. Das *meritum* wurde erhalten durch Werke, die dem Menschen möglich waren, z.B. Fasten, Beten, Messe feiern. Jeder müsse tun, was in seiner Kraft liege, *facere quod in se est*.

Durch die bloße Erfüllung dessen , „*quod in se est*" - z.B. die Messe - wird Gnade erworben, „*ex opere operato*"[1509]. Gnade wird in diesem Zusammenhang als eine göttliche Kraft verstanden. Auch wenn die guten Werke mangelhaft erfüllt werden, und ihnen nur eine relative Verdienstlichkeit zukäme, werden sie von Gott aus Freigebigkeit belohnt – *meritum de congruo* – und zwar mit der Gnade, d.h. der Kraft, die wahrlich verdienstvollen Werke zu erfüllen und dadurch mehr Verdienst zu erhalten, *meritum de condigno*.[1510] Im Fall der Messe ist die Folge, laut der Augustana, dass der Mensch durch ihre blosse Durchführung die Gerechtigkeit vor Gott erlangt, „*justificatio ex opere missae, non ex fide…*"[1511]

Dadurch wird Gnade erworben, „nicht allein der Priester für sich, sondern auch fur die ganz Welt und fur ander, Lebendige und Tote".[1512] Das Anliegen der Evangelischen ist dagegen,

---

1501 Lorz a. A., S. 57, 13-17.
1502 Lorz a. A., S. 57, 28.
1503 Lorz a. A., S. 57, 29.
1504 Lorz a. A., S. 57, 20.
1505 Lorz a. A., S. 58, 15-17.
1506 Lorz a. A., S. 58, 16.
1507 Lorz a. A., S. 58, 17-18.
1508 Lorz a. A., S. 57, Fußnote 11.
1509 Lorz a. A., S. 58, 4.
1510 Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Gütersloh, 1981, S. 201.
1511 Lorz a. A., S. 58, 3-5.
1512 Lorz a. A., S. 58, 8-11.

„dass man allein durch Glauben, ohn Verdienst, Gottes Gnade ergreift".[1513] Es besteht ein Gegensatz zwischen der verdienten Gnade und der vom Glauben empfangenen Gnade. Die Frage wird noch komplizierter dadurch, dass der Gnade in der spätmittelalterlichen Theologie und im reformatorischen Zusammenhang verschiedene Aspekte zukamen. Zum ersten Fall wurde die Gnade als eine übernatürliche Kraft verstanden, zum anderen Fall als Gottes gnädiges Aufnehmen des Menschen, die Erlösung.

Aus reformatorischer Sicht brachte die spätmittelalterliche *meritum*-Vorstellung eine Verachtung von Christus mit sich, „Wer nun solches vermeint durch Werk auszurichten und Gnad zu verdienen, der verachtet Christus und suchet ein eigen Weg zu Gott, wider das Evangelium".[1514] Die Confessio Augustana versteht sich deshalb als „die Lehre vom Glauben"[1515], eine „*doctrina de fide in Christum*"[1516]. Ihre Aufgabe ist es, diese Lehre weiterzuführen und wiederherzustellen, „*tradere* und *renovare*".[1517]

Die evangelische Messe ist „keine Neuigkeit"[1518], sie stimmt vielmehr mit der Schrift und der Überlieferung überein. „*Missa apud nos habet exemplum ecclesiae, ex scriptura et patribus* – die Messe hat den Vorbild der Kirche, aus der Schrift und den Vätern."[1519] Es werden hier drei Autoritäten - *exempla* - gennant: der Vorbild der Kirche, die heilige Schrift und die Kirchenväter.

Im 25. Artikel wird die Beichte behandelt. Der Missbrauch besteht hier in der Forderung, dass alle Sünden gebeichtet werden sollen. Die Confessio Augustana schreibt: „Die elend menschlich Natur steckt also tief in Sunden, dass sie dieselben nicht alle sehen oder kennen kann, und sollten wir allein von denen absolviert werden, die wir zählen können, wäre uns wenig geholfen."[1520]

Hier sehen wir wieder das pastorale Anliegen der Augustana: der Trost des Gewissens. Hinter diesem Anliegen verbirgt sich eine andere große Frage der Reformationszeit: Die Glaubensgewissheit. Sie ist die Klangfarbe des reformatorischen Aufbruchs, der Grundton seiner freudigen Lieder und Agenden. Die Glaubensgewissheit wurde mithin von den päpstlichen Theologen als eine unmögliche und sogar gefährliche Haltung aufgefasst und bildet den Hintergrund zu dem sittlichen Verfall des endenden 16. Jahrhunderts mit Fragestellungen, die Vertreter einer neuen Frömmigkeit, wie Johann Arndt, Johann Gerhard und Martin Moller, verarbeiten mussten.

Da niemand sich an alle seine Sünde erinnern kann, bedeutete die spätmittelalterliche Forderung, alles zu beichten, dass die Vergebung immer unsicher war. Der Schwerpunkt wird von der Vergebung zum Aufzählen der Sünde verschoben. Dazu kommt, dass in der mittelalterlichen Beichtpraxis den „*satisfactiones*", den Gutmachungen, ein Gewicht zukam, welches das Werk Christi herabwürdigte, wie der lateinische Text sagt: „… *immodice extollebantur satisfactiones; fidei et meriti Christi ac iustitiae fidei nulla fiebat mentio*" – unangemessen wurden die Gutmachungen hervorgehoben, von dem Glauben und den Verdiensten Christi oder von der Gerechtigkeit des Glaubens wurde nichts erwähnt.[1521] Der

---

1513 Lorz a. A., S. 40, 14-16.
1514 Lorz a. A., S. 39, 3-7.
1515 Lorz a. A., S. 38, 28.
1516 Lorz a. A., S. 40, 15.
1517 Lorz a. A., S. 40, 16.
1518 Lorz a. A., S. 59, 11.
1519 Lorz a. A., S. 59, 11-13.
1520 Lorz a. A., S. 61, 6-11.
1521 Lorz a. A., S. 60, 18-20.

Schwerpunkt der Beichte kommt bei den Evangelischen den Vergebungsworten – der Absolution – zu: „Gottes Wort, der die Sunde vergibt.“[1522] Die Absolution ist das Hauptmoment der Beichte, eben weil sie den Trost des Gewissens mit sich bringt. Die Confessio Augustana wiederholt zweimal, „wie tröstlich, wie nötig“ sie sei „den erschrockenen Gewissen“.[1523]
Es dürfte von Interesse sein, dass Thomas von Aquin die Behauptung, dass Fasten für Sünde genugtut mit Joel 1: 12 begründet: „Bekehret euch zu mir von ganzem Herzen mit Fasten, mit Weinen, mit Klagen.“[1524] Für den mittelalterlichen Theologen Thomas schien es unproblematisch, aus diesem Wort das Fasten als eine *satisfactio* herzuleiten; die Erneuerung der Exegetik durch den Humanismus liess aber ein solches Verständnis schwerlich zu. Zwar war Thomas 1530 als Kirchenlehrer nicht anerkannt; seine Auslegung von Joel 1:12 zeigt aber, welche grosse Möglichkeiten der mittelalterliche Theologe im Bibelwort sah.

Der 26. Artikel behandelt nach seiner Überschrift den Unterschied von Speise. Eigentlich geht es hier um die Frage nach der Autorität kirchlicher Lebensordnungen. Diese Ordnungen betrafen z.B. das Fasten und wurden als sühnend aufgefasst, „dass man dadurch Gnad verdiene“.[1525] Der Widerspruch der Reformatoren ist, dass damit „die Lehr vom Glauben“ verdunkelt wird.[1526] Die Lehre vom Glauben bedeutet, „dass man den Verdienst Christi hoch und teuer“[1527] achtet. Wo Fasten, Wallfahrten und besondere kirchliche Zeremonien, z.B. das Sehen von Reliquien, als verdienstvoll angesehen werden, wird auch die Ehre Christi vermindert, und alles, was die Ehre Christi vermindert, steht der wahren Gottesgemeinschaft entgegen. Die kritischen Fragen der Augustana an die evangelische Christenheit sind aber nicht zu leugnen: Was verdunkelt heute „die Lehre vom Glauben“? Was verdunkelt bei uns die Ehre Christi?

Dasselbe gilt für das zweite Argument der Augustana, dass man „Traditiones weit über Gottes Gebot“[1528] setzt. Diese Überlieferungen können verschiedenen Alters sein, gemeinsam für sie alle ist aber, dass sie sich auf menschliche Überlegungen gründen. Was menschlich gesehen gut und gerecht sei, wird mehr als Gottes Gebot geachtet. Gottes Gebot „*iuxta vocationem*“[1529] – gemäß der Berufung fordert es, dass die Politiker (*magistratus*) die Gesellschaft leiten, dass die Kaufleute die notwendigen Waren besorgen und dass die Eltern ihre Kinder pflegen.

Durch die „*vocationes*“ sind den Menschen die Ordnungen Gottes, die „*ordines*“, d.h. die grundlegenden Strukturen des menschlichen gemeinsamen Lebens auferlegt. Fasten, Wallfahrten usw. gehören indessen einer anderen Kategorie zu, den *traditiones*[1530], d.h. den menschlichen Überlieferungen. Hier stehen „*ordo*“ als göttlich eingesetzt und „*traditio*“ als menschlich einander gegenüber. Die „*vocatio*“ beinhaltet eine Verpflichtung, die der „*traditio*“ nicht zukommt. Das für die Augustana Entscheidende ist mithin, dass die

---

1522 Lorz a. A., S. 60, 12.
1523 Lorz a. A., S. 60, 18; 61, 36.
1524 S Th II, 2, 147, 1,3.
1525 Lorz a. A., S. 62,7.
1526 Lorz a. A., S. 67, 18-19.
1527 Lorz a.A. S. 62, 22-23.
1528 Lorz a. A., S. 63, 3-4.
1529 Lorz a. A., S. 63, 8.
1530 Lorz a. A., S. 63, 23.

„*traditiones*“ als verdienstvoll vor Gott aufgefasst wurden, „ein notwendiger Gottesdienst – *necessarios cultos*“[1531]. So aufgefasst werden die „*traditiones*“ verworfen, eben so und nur so.

Wo aber die „*traditiones*“, also die menschlichen Überlegungen, eintreten, werden die von Gott auferlegten Aufgaben – *ordines* - gering geachtet und andere als notwendig für ein gerechtes Leben angesehen. Die Augustana sagt: „… solche *traditiones* sind zu hoher Beschwerung des Gewissen geraten.“[1532] Sie waren sogar große Seelengefahren – „*magni pericula*“[1533] – einerseits weil sie überfordernd waren, anderseits weil ein jeder, der diese Forderung erfüllt zu haben meinte, auf seine eigenen Werke vertrauen würde, und nicht auf Christus. So wird dem Erlöser seine Ehre geraubt. Gibt es auch heute Forderungen – ausgesprochen oder unausgesprochen – die zwar vernünftig scheinen, aber nicht Gottes Gebot sind, und die das Gewissen der Gläubigen belasten?

Für die Reformatoren war es wichtig zu bemerken, dass man damals meinte, diese Forderungen könnten Gnade bei Gott bewirkten, „*gratiam mereri*“[1534], „dass man damit Vergebung der Sunde verdiene“.[1535] Obschon dieser Irrweg in der evangelischen Christenheit nicht oft gepredigt wird, liegt die Versuchung auch hier immer nahe, dass man die Christlichkeit in der Annahme von Gebräuchen, Redeweisen, Mentalitäten und Stellungnahmen, die im kirchlichen Leben angenommen sind, sieht. Die Lehre vom Glauben wird dadurch verdunkelt und die Ehre Christ vermindert.

Die Liturgie gehörte für die Reformatoren zu solchen „*traditiones*“. Das bedeutete aber nicht, dass sie die liturgische Überlieferung verlassen hatten: „Auch werden dieses Teils viel Ceremonien und Tradition gehalten, als Ordnung der Messe und andere Gesäng, Feste etc., welche darzu dienen, dass in der Kirche Ordnung gehalten wird.“[1536] Tatsächlich wurden die mittelalterliche Messe mit ihren liturgischen Gebräuchen von Martin Luther in der Formula missae größtenteils beibehalten. Die liturgischen Formen wurden aber nicht als notwendig für die Gottesbeziehung angesehen, „dass solcher äusserlicher Gottesdienst nicht fromb mache vor Gott“.[1537] Man kann z.B. Ostern an verschiedenen Tagen feiern. Die Liturgie ist eine gute menschliche Tradition, nicht mehr aber auch nicht weniger.

Im 27. Artikel geht es um die Klostergelübde. Der Widerspruch der Reformatoren folgt demselben Pfad wie beim 26. Artikel. Das Hauptargument ist, dass die Klostergelübde unchristlich sind, weil man behauptet, dass man „mit dem Klosterleben Vergebung der Sunde und Rechtfertigung für Gott verdienet“.[1538] In diesem Sinn sind die Klostergelübde mit den „*traditiones*“ zu vergleichen. Das betrifft auch die Tatsache, dass man dieses, von Gott nicht befohlenes, Leben hoch über die von Gott eingesetzten Ordnungen oder „*vocationes*“ setzte, obschon „die alle nach Gottes Gebot, Wort und Befehl ihrem Beruf ohn erdichte Geistlichkeit dienen“.[1539] Es ist hier zu bemerken, dass die Augustana als Beispiel der „*vocationum*“ das kirchliche Amt und auch die Gesellschaftsführung, d.h. die Politik, erwähnt: „… Obrigkeit-, Fursten-, Herrenstand und dergleichen…“[1540]

1531 Lorz a.A. S. 63, 28.
1532 Lorz a. A., S. 63, 23-25.
1533 Lorz a. A., S. 63, 23-24.
1534 Lorz a. A., S. 64, 27; 65, 37.
1535 Lorz a. A., S. 65, 20-21.
1536 Lorz a. A., S. 66, 15-24.
1537 Lorz a. A., S. 66, 20-22.
1538 Lorz a. A., S. 69, 11-13..
1539 Lorz a. A., S. 69, 25-27.
1540 Lorz a. A., S. 69, 24-25.

Wie waren nun die Klostergelübde anzusehen? Die Augustana überlegt das Wesen der Gelübde überhaupt: 1. Sie können nicht Gottes Gebot aufheben.[1541] 2. Sie müssen mögliche Sachen betreffen.[1542] 3. Sie müssen willig und ungezwungen sein[1543]. 4. Sie müssen „mit gutem Rat und Bedacht"[1544] gegeben werden. Wo diese Voraussetzungen nicht vorhanden sind, sind die Gelübde auch ohne Gültigkeit. Wer ein Gelübde gibt oder empfängt, muss sich also über diese Voraussetzungen im Klaren sein.

Die Frage der Gelübde oder des Eids erhielt im 20. Jahrhundert eine neue Dimension. Die ganze deutsche Wehrmacht wurde gezwungen, sich gegenüber Hitler persönlich zu vereidigen. Christliche Offiziere und Soldaten sind mehr und mehr in Gewissensnöte geraten, als es sich allmählich zeigte, wie unchristlich die Politik Hitlers war. Die Überlegungen der Augustana zeigen aber, dass kein Eid eine totale Gültigkeit hat. Er dürfte nicht Gottes Befehl aufheben. Er könnte nicht unmögliche Sachen betreffen. Er dürfte nicht gezwungen sein. Er soll nicht ohne „guten Rat und Bedacht", „*inconsulto*"[1545] gegeben wurden. Deshalb wussten sich christliche Offiziere frei, sich gegen Hitler zu verschwören, „um der Ehre willen"[1546], wie sie sagten – d.h. um der endgültigen Verantwortung willen.

Der Hauptwiderspruch zu den Klostergelübden bleibt, dass man dieses Leben eingesetzt hat, um „Gerechtigkeit und Gottes Gnad zu erlangen".[1547] Dadurch wird die Herrlichkeit und der Preis der Gnade Christi vermindert und die Gerechtigkeit des Glaubens verleugnet.[1548] Die Augustana sagt: „Dann diesselben rauben Christo sein Ehr."[1549]

Wie ist dieser Widerspruch anzusehen, da nun in Estland wieder römisch-katholische Nonnen wohnhaft sind? Was sollen wir über die Birgittinen in Tallinn sagen? Als Christen Augsburgischer Konfession ist unser Hauptanliegen immer, die Ehre Christi zu preisen. Meinen die Birgittinen nicht, dass ihr Leben die Gnade Gottes verdient, trifft der Widerspruch der Augustana nicht mehr zu. Wissen sie sich durch den Glauben an Christus für Gott zu rechtfertigen, dann sind wir Glaubensgenossen. Meinen sie, dass die christliche Vollkommenheit sich auch in der Politik, im Wirtschaftsleben und in der Familie sich verwirklichen kann, dann sind wir mit ihnen eins. Diese Fragen lassen sich indessen nicht von außen her stellen, sondern nur in der persönlichen Beziehung.

Der 28. Artikel hat die Überschrift „Von der Bischofen Gewalt – *De potestate ecclesiastica*". Er enthält aber eher eine Gesellschaftstheologie, die Lehre von den zwei Regimentern oder Führungsgattungen. Das Problem entstand durch die Tatsache, dass im römischen Reich deutscher Nation Bischöfe auch Landesfürsten, d.h. leitende Politiker, waren. Ihre geistliche Autorität wurde manchmal für politische Zwecke benutzt. Da die Politik immer von der menschlichen Vernunft geleitet und beurteilt werden muss, kann in politischen Überlegungen nie volle Gewissheit herrschen. Man muss immer damit rechnen, dass man nicht alle Tatsachen kennt und nicht die richtige Schlüsse gezogen hat – und dennoch muss man politisch handeln. Wo aber der Bischof sich mit seiner geistlichen

---

1541 Lorz a. A., S. 70, 17-20.
1542 Lorz a. A., S. 71, 14-16.
1543 Ibid.; a.A. S. 71, 34.
1544 Lorz a. A., S. 71, 34-35.
1545 Lorz a. A., S. 71, 29.
1546 Vgl. Marion Gräfin Dönhoff: "Um der Ehre willen" Erinnerung an die Freunde von 20. Juli, Berlin 1994.
1547 Lorz a. A., S. 72, 26-27.
1548 Lorz a. A., S. 73, 18-19.
1549 Lorz a.A. s. /3, 23-24.

Autorität in die Politik einmischt, tritt er mit dem Anspruch der Gewissheit hervor: die Christen können nicht ohne Sünde andere Lösungen als die seine unterstützen. Etwa so stellte sich das Problem in der Reformationszeit dar.

Deshalb war es zuerst vonnöten, das Amt des Bischofs zu beschreiben. Er ist ein Nachfolger der Apostel: „Dann Christus hat die Apostel mit diesem Wort ausgesandt Joh. 20: ‚Gleichwie mich mein Vater gesandt hat, also sende ich euch…'"[1550] In diesem Sinn bekennt sich die Augustana zur apostolischen Sukzession. Das kirchliche Amt ist von Christus eingesetzt und mit dem Heiligen Geist begnadet. Es ist demnach nicht eine praktische Anordnung der jungen Kirche. Die Aufgabe des Amts ist auch von Gott gegeben, „lauts des Evangeliums"[1551], ein Gewalt oder Vollmacht – lat. *potestas*[1552] - und Befehl Gottes, „das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten und die Sakrament zu reichen und zu handeln".[1553] Das ist „das geistliche Regiment"[1554], der Leitungsauftrag des Bischofs, kurz gesagt: das Evangelium. Der lateinische Text sagt: „*Evangelium defendit mentes adversus impias opiniones, adversus diabolum et mortem aeternam*"[1555] – das Evangelium verteidigt die Seelen gegen unfromme Anschauungen, gegen den Teufel und den ewigen Tod. Das ist die Aufgabe des Bischofs, „das geistliche Regiment". Die Leitungsgattung ist das Amt „der Predig und … Handreichung der heiligen Sakramente".[1556] Die Aufgabe des „weltlichen Regiments" ist es, „Leib und Gut wider äusserlichen Gewalt"[1557] zu schützen. Das Werkzeug und Mittel heißt Zwang „mit dem Schwert und leiblichen Peinen"[1558] den Bösen gegenüber.

Diese zwei Leitungsgattungen sind nicht miteinander zu mischen. In dem geistlichen Raum herrscht Freiheit; die geistliche Führung kann angenommen oder abgewiesen werden. Diese Freiheit soll nicht im weltlichen Raum umgesiedelt werden. Für die Bosheit gibt es keine Freiheit. Hier herrscht der Zwang, das Böse nicht zu tun. Dieser Zwang hat indessen im geistlichen Raum kein Heimatrecht. Zum Glauben soll niemand mit Gewalt gezwungen werden. Die Augustana sagt: „Diesergestalt unterscheiden die Unsern beider Regiment und Gestalt Ambte und heissen sie beide als die hochsten Gaben Gottes auf Erden in Ehren halten."[1559]

Beide Leitungsgattungen stehen also unter Gott und seinem Wort. Das ist eine entscheidende Einsicht der lutherischen Theologie im 20. Jahrhundert. Als die Deutschen während der Besatzung Dänemarks die dänischen Juden deportierten, erhoben die dänischen Bischöfe ihre Stimme gegen diese Verletzung des 5. Gebots. Die Besatzungsmacht, die damals die weltliche Obrigkeit Dänemarks war, war auch der zehn Geboten Gottes Gehorsam schuldig.[1560]

1550 Lorz a. A., S. 76, 36-77, 3.
1551 Lorz a. A., S. 76, 32.
1552 Lorz a. A., S. 76, 30f.
1553 Lorz a. A., S. 76, 33-36.
1554 Lorz a. A., S. 77, 33-34.
1555 Lorz a. A., S. 77, 29-31.
1556 Lorz a. A., S. 77, 10-11.
1557 Lorz a. A., S. 77, 30-32.
1558 Lorz a. A., S. 77, 32.
1559 Lorz a. A., S. 78, 15-18.
1560 Vgl. Jørgen Glenthøj: Kirkelige Dokumenter fra Besættelsestiden, Borum 1985.

Vor solchen Fragestellungen standen die Reformatoren nicht. Ihre Frage war vom Missbrauch der bischöflichen Autorität im politischen Raum veranlasst.[1561] Die Marginalisierung der Christenheit im Abendland hat diese Frage von der Tagesordnung genommen. Jedoch, wo immer die Kirche sich für gesellschaftliche Verhältnisse einsetzt, stellt sich diese Frage in einer neuen Gestalt. Gehört es z.B. zur christlichen Pflicht, sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter einzusetzen? Muss ein Christ die Abtreibung bekämpfen? Muss jeder Christ den Stellungnahmen christlicher Leitungsgremien, z.B. des Weltbundes der Kirchen, in solchen Fragen folgen?

Wie auch immer solche Fragen beantwortet werden, ist es unleugbar, dass alle Fragen des menschlichen Zusammenlebens unter Gottes Willen stehen. Das „weltliche Regiment" hat keinen souveränen Raum. Wie man auch in solchen Fragen Stellung nimmt, hat die Augustana eine wichtige Begrenzung für die der Gültigkeit der Antworten: „… das die Gewissen nicht beschwert werden, das man's fur solche Ding halte, die not sein sollten zur Seligkeit…"[1562] Wenn man politische Stellungnahmen für das entscheidende Zeichen des wahren Christentums hält, zeigt man nur, dass man „nichts weiss von der Gerechtigkeit des Glaubens und von der christlichen Freiheit".[1563]

Die Autorität der Bischöfe wurde damals auch im innersten des Kirchenlebens missbraucht. Bei der Ordination wurde von dem Ordinanden oder Kandidaten ein Eid verlangt, dass er die evangelische Lehre nicht predige.[1564] In der evangelischen Lehre ist auch die Zweiregimententheologie mit ihrer Begrenzung der bischöflichen Autorität eingeschlossen. Ein solcher Eid hebt sich selbst auf, nach der Auffassung der Reformatoren, denn kein Eid kann Gottes Gebot aufheben.

*

Es wird im Beschluss der Confession aufs neue unterstrichen, dass die Evangelischen weder dogmatisch, noch liturgisch von der heiligen Schrift oder der katholischen Lehre abweichen. Vielmehr hüten sie sich, „damit je kein neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflächte…"[1565]

*

Beim Augsburger Reichstag 1530 waren neun Unterzeichner gegenwärtig, die ihre Länder und Städte vertraten. Sie bildeten eine Minderheit – obwohl bedeutend. Nachdem als Antwort der päpstlichen Theologen deren Widerlegung – die Confutatio – vorgelesen war, beschloss der Kaiser, dass diese der Beschluss des Reichstags sei. Damit gerieten die Evangelischen in eine Lage der Rechtlosigkeit innerhalb des Reichs, da sie nicht mehr als rechtgläubige Christen anerkannt waren. Die Antwort der Evangelischen war zugleich theologisch und politisch, theologisch mit der Apologie der Augustana, politisch mit der Gründung des schmalkaldischen Bundes, der bald zu einer beachtenswerten politischen Kraft innerhalb des Reichs wurde.

Obwohl er sich im Laufe der Zeit nicht gegen dem Kaiser behaupten konnte, war doch sein Ergebnis, dass die Augustana im Religionsfrieden 1555 zum Reichsrecht erhoben wurde und

---

1561 Lorz a. A., S. 79, 27-32.
1562 Lorz a. A., S. 84, 12-15.
1563 Lorz a. A., S. 85, 27-29.
1564 Lorz a. A., S. 86, 18- 21.
1565 Lorz a. A., S. 88, 32-35.

dass die evangelische Bewegung sich dadurch in den Gebieten, die sich an die Augustana hielten, entwickeln konnte, bis die kaiserliche Machtentwicklung im dreißigjährigen Krieg ausbrach und erst nach unfassbaren Leiden begrenzt wurde.

Erwägungen

Die entscheidende Fragestellung der Augustana ist die Ehre Christi, d.h. die Tragweite seines Erlösungswerks. Diese Frage bestimmt die Art der „*religio*“ – der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Es war die spätmittelalterliche Vorstellung, dass Christi Erlösung nur die Erbsünde beträfe, und dass die tägliche Sünden folglich vom Menschen gesühnt werden müssten, und zwar mit dem Beistand einer Gnade, d.h. einer göttlichen Kraft, die dem Menschen von Gott gnädig gegeben wurde, wenn er nur die ihm möglichen guten Werke vollbrächte. Damit wurden Verdienste – *merita* – errungen. Die Vorstellung von *meritum* beeinflusste das ganze Kirchenleben. Wallfahrten, Messen, Gebete, Fasten, Ablässe, Almosen – alles war im Zusammenhang des Meritums zusammengefügt. Dadurch erwuchs einerseits Selbstsicherheit, anderseits eine Unruhe und eine Qual des Gewissens, das sich nicht mit den *meritum*-schaffenden Werken beruhigen liess. Die reformatorische Entdeckung von der Ehre Christi, die allumfassende Tragweite seines Erlösungswerks, enthob auf einmal alle die Folgen der spätmittelalterlichen Meritumvorstellung und wirkt demnach auf das ganze Kirchenleben ein.
Viele der Fragestellungen der Augustana betreffen Vorstellungen und Gebräuche, die damals nicht als Kirchenlehre oder als christlich verpflichtend fastgelegt waren. Auch die Kanonfrage der Bibel war nicht entschieden. Die Lage war mithin in mancher Hinsicht offen, mehr als nach dem Abschluss des Tridentums, des vom Kaiser eifrig ersehnten Konziliums, das aber nicht zur Einigkeit führte, wie in Augsburg 1530 gehofft wurde. Eher wurden die Gegensätze geschärft, weit über die Lage um 1530. Dem Reichstag stand dessen keine kirchenrechtliche Autorität zu, wohl aber eine reichsrechtliche, die von entscheidender Bedeutung war, da sie die Legalität der evangelischen Länder und Städte bestimmte, z. B das Eigentumsrecht. Insofern war die Stellung der evangelischen Minderheit in Augsburg schwach, wenn auch nicht unhaltbar, als der Kaiser die Confutation als den Beschluss des Reichstags erklärte. Die Unterzeichner der Augustana waren gefährdet. Auch in diesem Sinne war die *Confessio Augustana* ein Bekenntnis.

Obschon es manchen der damaligen Fragestellungen nunmehr Aktualität entbehrt, ist die unterliegende und grundlegende Frage immer gegenwärtig und lebensentscheidend: die Beziehung von Gott und Mensch. Dieselbe Frage bewegte Johannes Eck und die päpstlichen Theologen. Noch heute ist der reformatorische Eifer für die Ehre Christi genauso zeitgemäß wie im Jahre 1530.

Kristuksen seuraaminen ja tosi kristillisyys

Tuomas Kempiläisen ja Johann Arndtin Raamatun käyttö[1566]

On kiistämätön tosiasia, että keskiajan mystiikka on vaikuttanut syvästi pietismiin. Tämä pätee myös pietismin esi-isään Johann Arndtiin (1555–1621). Mystisen teologian virtaaminen evankeliselle alueelle on pitkään herättänyt vastakkainasetteluja. Erityinen vaikeus tässä arvioinnissa on kuitenkin siinä, että asiaa on työstetty käsitteellä ”mystiikka” eikä konkreettisilla, todistetuilla teksteillä tai todistetuilla ajatuslinjoilla. Enimmäkseen on myös jäänyt näkemättä se, että mystikot samoin kuin pietistit ovat ensi sijassa Raamatun selittäjiä, ja että heidän hurskautensa olemus tulee esille heidän Raamatun selityksessään.

[1566] Finnische Übersetzung und Verarbeitung von Nachfolge Christi und wahres Christentum S. 126-143.

Johann Arndt itse on sitä mieltä, että Tuomas Kempiläinen kuuluu niihin julistajiin, jotka ovat hänen vaikuttaneet. Hän kirjoittaa Tosi kristillisyyden (1610) ensimmäisessä kirjassa: ”Mutta siinä, erityisesti frankfurtilaisessa painoksessa, on tyylistä päätellen mukana vanhojen kirjoittajien, Taulerin, Kempiläisen ja muiden joitakin puheita, joista syntyy vaikutelma niin kuin ne panisivat liian paljon painoa ihmisen kyvyille …” ”Frankfurtilainen” painos vuodelta 1605 oli sitä paitsi myös Arndtin oman arvion mukaan puutteellinen. Hän todistaa kuitenkin, että ”kaiken väärinkäsityksen poistamiseksi minä olen sen tässä nykyisessä painoksessa korjannut…” On silmiinpistävää, että kun myöhemmässä Albrecht Ritschlin Arndt-kritiikissä Tosi kristillisyyden kvietistiset piirteet herättivät epäilyä, Arndt itse on nähnyt taipumuksen synergismiin mystisessä vaikutuksessa.

Samana vuonna 1605, jolloin Arndt julkaisi ensimmäisen painoksen Tosi kristillisyyden ensimmäisestä kirjasta, hän painatutti Frankfurtin kirjamessuilla uuden painoksen Tuomas Kempiläisen Kristuksen seuraamisesta -kirjasta yhdessä Saksalaisen teologian kanssa. Myös kuolinvuonnaan hän oli huolehtinut molempien kirjojen uudesta painoksesta. Hän kirjoittaa esipuheessa: ”Jos nyt sinusta tuntuu tämä ensimmäinen kirjanen pimeältä ja käsittämättömältä, niin se kuitenkin tullaan selittämään sinulle Tosi kristillisyyden myöhemmissä painoksissa (kuudes kirja), tosin Saksalaisen teologian ”toisena vaarana”. BEDENKEN

Edmund Weber on osoittanut Tosi kristillisyydestä melkoisen määrän esimerkkejä, joissa näkyy Kristuksen seuraamisesta -kirjan vaikutus.

Seuraamisen juuret Raamatussa

Tuomas Kempiläinen oli ennen kaikkea Raamatun selittäjä. Sama koskee Johann Arndtia. Heidän tekstinsä ovat eräällä tavalla, mikä tänään on tuskin kuviteltavissa, Raamatun todistuksen läpäisemää. Pyhien kirjoitusten selitys, joka muodostaa teologianhistorian päävirran, tulee Tuomaan ja Arndtin teoksissa esille. Uusi hurskaus oli juuri samoin kuin reformaatio raamattuliike. Kristuksen seuraamisesta -kirja sisältää noin 350 Raamatun lainausta, joista 93 on Psalmien kirjasta, 100 evankeliumeista ja 94 apostolisista kirjoituksista, Ilmestyskirja mukaan luettuna.

Keskiaikainen Raamatun selitys etsi neljää merkitystasoa: 1. historiallista eli kirjaimellista merkitystä, 2. allegorista merkitystä, 3. tropologista eli moraalista merkitystä sekä 4. anagogista merkitystä. Kirjaimellisella merkityksellä on ymmärretty alkuperäisen kirjoittajan merkitystä ja tarkoitusta, ja keskiaikaiselle teologialle oli itsestään selvää, että alkuperäinen tekijä oli Jumala. Kolme muuta merkitystasoa ovat perustuneet kirjaimelliselle merkitykselle, ja vain sille voi teologinen perustelu rakentua. Allegorisella merkityksellä on tarkoitettu sitä, että Raamatun sana, esimerkiksi Jumalan käsivarsi, voi tarkoittaa jotakin muuta. Jumalan käsivarsi voi kuvata myös Jumalan vaikuttavaa voimaa. Tropologinen eli moraalinen tarkoitus suuntautuu yksilön elämään, kun taas anagoginen esittää taivaallista ja ikuista elämää.

Lähestymme nyt Tuomas Kempiläistä ja Johann Arndtia Raamatun selittäjinä. Seuraavassa valitut Raamatun kohdat ovat esiintyneet kaksi kertaa tai useammin Kristuksen seuraamisesta -kirjassa.

Enkelien leipä

Aloitamme Psalmin sanalla (77) 78:25: ”He söivät enkelien leipää.” Enkelien leipä palvelee tässä Tuomaan mukaan kristittynä olemisen korkeaa arvoa. Tuomas esittää vastakohtana kuvan tuhlaajapojasta: ”Ja hän halusi täyttää vatsansa ruualla, jota siat söivät… ” (Luuk. 15:16). Tuomaan yhdistämät Raamatun sanat on tässä asetettu yhteyteen, joka varoittaa ”hengellisestä aviorikoksesta”: ”Ihmiset, joilla on näennäisen esikuvallinen vaellus, syöksyvät hyvin syvälle, ja niiden, jotka söivät enkelien leipää, näin nauttivan sikojen ruokaa.”

Kristuksen seuraamisesta -kirjan neljäs kirja poikkeaa muista kolmesta kirjasta, kun se on täysin omistettu messuhurskaudelle; me muistamme tässä sen, että ne Sebastian Castellion ja Kaspar Schwenckfeldin tekstivariantit, jotka olivat Arndtin käytössä, olivat jättäneet neljännen kirjan pois. Neljännessä kirjassa enkelien leipä ymmärretään johdonmukaisesti siunattuna ehtoollisleipänä. Tuomas rukoilee siunatussa ehtoollisleivässä läsnä olevaa Kristusta. Tuomas yhdistää tässä Psalmin (77) 78:25:n Joh. 6:33:n kanssa: ”Sillä tämä on Jumalan leipä, joka tulee taivaasta ja antaa maailmalle elämän.” Tämä oli Tuomaalle ja koko kristilliselle perinteelle uuteen aikaan saakka yleensä itsestään selvä edellytys. Raamattu muodostaa yhteyden: Vanha ja Uusi testamentti olivat keskenään niin läheisesti yhteydessä, että esimerkiksi erämaavaelluksen enkelien ruoka ja elämän leipä, josta Jeesus puhuu, saattoivat valaista toisiaan. Tuomas sanoo: ”Sinä tahdot ojentaa minulle taivaan ruokaa, taivaan leipää, ja tosin ei mitään muuta kuin sinua, elävää leipää, joka laskeutuu alas taivaasta ja antaa maailmalle elämän.” Myös tässä kolme käsityspiiriä valaisivat toisiaan: enkelien ruoka erämaassa, Kristus elämän leipänä ja alttarin sakramentti. Vanha ja uusi liitto ovat läsnä sakramentaalisessa todellisuudessa.

Arndtin mukaan sanat taivaan leivästä liittyvät toiseen yhteyteen. Erämaan leipä on itse Jumala. Hän on tullut inkarnaatiossa mannaksi: ”Vieläpä, jotta itse Jumala tulisi sielujemme ravinnoksi, Jumalan Poika on tullut ihmiseksi… Sellaista manna tai taivasleipä tarkoittaa…” Ei ole sattuma, että Arndt ymmärtää Tuomaan sakramentaalisen manna-sanan inkarnatorisesti, sillä Tuomaan papillista messuhurskautta, joka kuitenkaan ei liity messuuhriin vaan kommuunioon, Arndt ei voinut omaksua, koska juuri Kristuksen seuraamisesta -kirjan neljättä kirjaa ei ollut hänen painoksessaan.

Ihmisen tie

Hengellisiä harjoituksia käsittelevässä luvussa Tuomas korostaa Saarnaajan kirjan jaetta 16:9: ”Ihmisen sydän ajattelee tietänsä, mutta Herra yksin antaa menestyksen.” Nämä sanat Tuomas liittää Jeremian kirjan 10:23:n kanssa: ”Minä tiedän, Herra, ettei ihmisen tekeminen ole hänen vallassaan…” Hengellisen lahjojen kehitys on tässä mielessä armolahja. Itse tahtomisessa ja päätöksessä seurata Kristusta vaikuttaa Jumala. Tuomas kirjoittaa: ”Vanhurskaan tahto on enemmän Jumalan armon kuin oman tiedon varassa.” Tuomaan tarkoituksena on tässä korostaa, että luostariveljen hyvä päätös on Jumalan tahtoa. Se saa myös aikaan sen, että hän toteuttaa juuri tämän päätöksen.

Kristuksen seuraamisesta -kirjan kolmannessa kirjassa kysymyksenasettelu on toinen, nimittäin miten hengelliset lahjat tulee salata, jotta nöyryys säilyy. Hengellisillä lahjoilla Tuomas ymmärtää Jumala-yhteyden kokemusta, joka on hengellisen elämän kohokohta. Hengellisiin kokemuksiin ei pidä niin voimakkaasti suuntautua, että tulee masentuneeksi, kun niitä ei esiinny: ”Ja kuitenkaan ihmisen tie ei ole hänen omassa kädessään. Jumala voi tehdä rikkaaksi ja lohduttaa, milloin hän haluaa, kuinka paljon hän tahtoo, kaiken rakkautensa mukaan.” Mitä silloin jää jäljelle? Tuomas vastaa: ”…yksinkertaisesti sinun mahdollisin tekosi…” Ihmisen tulee pitäytyä hengellisiin harjoituksiin, jotka on hänelle määrätty ja jotka ovat mahdollisia, sallimatta suurten hengellisten kokemusten olemassaolon tai poissaolon murehduttaa.

Saman sanaan (Jer. 10:23), jossa on vaikutteita Saarnaajan kirjasta (16:9), vastataan myös kahdella aivan eri sijainnilla, yhtäältä hengellisen elämän alussa hyvänä päätöksenä, toisaalta kohokohdan eli Jumalan kokemisen pois ottamisena. Molemmissa tapauksissa sana korostaa nöyryyden merkitystä Jumalaa kohtaan.

Tuomaan syvä synnintunto ilmenee hänen Raamatun selityksessään, esimerkiksi 1. Moos. 8:21:ssa: ”Ihmisen sydämen aivoitus on paha nuoruudesta saakka.” Tämä tietoisuus avaa kaksinaisen näköalan, ensiksi olemassaolon turmeluksen, toiseksi armon välttämättömyyden ja voiman. Tuomas kirjoittaa: ”Minä tarvitsen armoasi; nuoruudesta pahaan taipunut luonto tulee kukistaa.” Vain armo, ei muu voima, kykenee voittamaan luonnon turmeluksen. Armo on jumalallisena pelastusvälineenä ja lääkkeenä ehtoollisen kommuuniossa läsnä: ”Ihmisen sydän taipuu nuoruudesta saakka pahaan. Jos häneltä puuttuu taivaallinen lääke, ihminen tulee pian huonommaksi.” Molemmat tässä esitetyt lainaukset osoittavat, että ihmisen turmelus on koskettanut hänen olemustaan samoin kuin aistejaan, hänen sisintään yhtä hyvin kuin ulkoisia ominaisuuksiaan.

Raamatun sanojen alkuperäinen sanoma, täällä ja siellä, on täysin Tuomaan katsomuksen ulkopuolella. Kaikki tulee hänelle tässä ja nyt -ilmauksesi, siksi, mitä Herran sanoilla on sanottavaa Yhteisen elämän veljille. Tuomas lukee Raamatua eksistentaalisesti, ei historiallisesti. Tämä kuuluu myös devotio modernan ja pietismin testamenttiin.

Johann Arndtin ajattelussa on sana ihmisen tiestä liittynyt toiseen yhteyteen, uskovan sielun keskusteluun Jumalan kanssa. Lähtökohtana on kysymys Jumalalle: ”Tahdotko sinä sitten ikuisesti meitä vihata ja vihasi tulla ainiaaksi? Etkö sitten tahdo meitä jälleen virvoittaa, niin että kansasi voisi iloita sinusta? Herra, osoita meille armosi ja auta meitä” (Ps. 85:6-8). Seuraavan luvun kysymykset ja Jumalan vastaukset on kaikki otettu Raamatusta. Uskova sielu sanoo esimerkiksi Jer. 10:23:n mukaan: ”Minä tiedän, ihmisen tekeminen ei ole hänen vallassaan eikä kenenkään vallassa, miten hän vaeltaa tai kulkunsa suuntaa.” Jumala vastaa sielun kysymykseen Ps 32:8:n sanalla: ”Minä tahdon sinua opettaa ja osoittaa sinulle tien, jota sinun tulee vaeltaa: minä tahdon johtaa sinua katseellani.” Ihmisen tietä koskevaa kysymystä ei ole tässä asetettu nöyryyden herättämiseksi vaan Jumalaan luottamiseksi ja hänen sanansa edistämiseksi. Lohdutus – korkein hengellinen kokemus – oli Tuomaan mukaan Jumalaan luottamisen sisäinen perusta. Arndtin ajattelussa Jumalan lupaus tulee sen tilalle.

Jumalan kutsu

Kristuksen seuraamisesta -kirjan neljännen kirjan alussa, joka on omistettu alttarin sakramentille, on Jeesuksen sana: ”Tulkaa minun luokseni kaikki, jotka olette murheellisia ja kannatte kuormia, minä tahdon teitä virvoittaa” (Matt. 11:28). ”Virvoittaminen” tarkoitti keskisaksaksi uudelleen heräämistä ja jopa kuolemasta heräämistä, mikä myös silloisen käsityksen mukaan vastasi ylösnousemusta. Tämän Kristuksen kutsun Tuomas ymmärtää sakramentaalisesti, kun hän liittää sen Kristuksen sanoihin: ”Ja se leipä, jonka minä teille annan, on minun lihani, jonka minä annan maailman elämän puolesta” (Joh. 6:51-52). Tuomas ymmärtää sanat leivästä, jonka Kristus antaa, sakramentaalisesti, ja tämä näkyy siinä, että ehtoollisen asetussanat seuraavat tätä.

Kristuksen kutsusanat herättävät Tuomaassa ihmettelyä, hämmästystä ja väristystä. Miten Herra voi sanoa kuolevaiselle ihmiselle: ”Tule minun luokseni?” Tuomas kirjoittaa: ”Kuitenkin, kuka minä olen, Herra, että minä rohkenen lähestyä sinua... Mitä tarkoittaa sellainen rakkaudellinen nöyrtyminen ja niin ystävällinen merkki.” Jumalan kutsu johtaa Tuomaan synninkatumukseen: ”Miten minä johdan sinut asuntooni sen jälkeen kun olen niin usein loukannut sinun hyväntahtoista katsettasi.” Mutta missä Jumalan kutsu tästä huolimatta otetaan vastaan, syntyy kiitos ja ylistys: ”Minä kiitän sinua siitä, hyvä Jeesus, ikuinen paimen, että sinä olet tahtonut meitä köyhiä kirottuja vahvistaa kalliilla ruumiillasi ja verelläsi…” Jumalan kutsun lupaus (minä tahdon teitä virvoittaa) on toteutunut alttarin sakramentissa, ”sinä…olet tahtonut vahvistaa”. Elämän puutteet korvaantuvat sakramentissa: ”Mitä vielä puuttuu, rakas Jeesus, pyhä Lunastaja, sinä täytät armollisesti. Sinähän tahdot kaikille huutaa sanoilla: ´Tulkaa kaikki minun luokseni..`”

Jumalan kutsu herättää samalla ihmettelyä, sunnintuntoa ja kiitollisuutta. Se ymmärretään tässä täysin sakramentaalisesti ja tosin kutsuna yksityiselle ihmiselle. ”Kaikki” tulee ”sinäksi”. Imitatio Christi -kirjan neljäs kirja on epäilemättä suunnattu papeille, minkä osoittaa maininta Kristuksen verestä; malja oli tuohon aikaan rajattu papille. Erityisen huomioitavaa on Tuomaan kattava individualismi. Vaikka Kristus puhuu kaikille murheellisille kuormia kantaville, tässä vastaa vain ”minä”, joka puhuu vain itsestään. Tässä tulee esille nuoren Augustinuksen individualismi selvästi: ”Jumala ja sielu! Ei enempää, ylipäätään ei mitään enempää!”

Tuomaan käsitys Jumalan kutsusta on verrattavissa Arndtin selitykseen. Arndt samoin kuin Tuomas ymmärtää sen individualistisesti: ”Siksi katso, rakas kristitty, sinä voit häntä käyttää... rauhaksesi ja levoksesi pahaa omaatuntoa vastaan…” Virvoitus, jonka Kristus lupaa jokaiselle luokseen tulevalle, on tullut tässä omantunnon rauhaksi. Kuormien kantaminen on myös kiusattu omatunto, toisin sanoen: synnintunto. Arndt lähtee liikkeelle reformatorisen sielunhoidon ratkaisevasta kokemuksesta, mikä tarkoittaa raamattukäsitykseen keskittymistä mutta myös sen kaventumista. Kristuksen kutsu on vastaus, ”niin usein kuin uskova sydän valittaa Herralle Jumalalle hätäänsä.” Kuormia kantavat ihmiset eivät ole tässä katseen kohteena vaan uskova sydän. Tässä mielessä Arndt on ollut uskollinen augustinolaisen perinnön individualismille. Arndt, joka ymmärtää Kristuksen taivaallisena mannana ja enkelien ruokana, vetää tästä johtopäätöksen: ”…sen, jonka Kristus hylkää, täytyy kuolla ikuisessa nälässä. Siksi hän puhuu: Tulkaa minun luokseni, minä tahdon teitä virvoittaa…” ”Virvoittaminen” on tässä ymmärrettävä ”uuden elämän antamiseksi”, ja siten paljon

lähempänä keskisaksaa kuin nykyistä käsitystä. Vain siten on Arndtin selitys ymmärrettävää. Hänen mukaansa Jumalan kutsulla ei ole tässä suhdetta sakramenttiin; se on pikemmin kutsu uskoon: ”… jolla hän meidät täydellisellä rakkaudella ja armolla ravitsee…” Arndt ei ymmärrä kutsua sakramentaalisesti vaan inkarnatorisesti: ”Vieläpä, jotta Jumala itse tulisi sielun ruuaksi, Jumalan Poika on tullut ihmiseksi…” Tässä on merkille pantavaa, että Kristuksen sanat itsestään elämän leipänä voitaisiin myös Arndtin mukaan ymmärtää sakramentaalisesti, tietoisessa vastakohtaisuudessa reformatorisen perinnön kanssa, joka ymmärsi elämän leivän vain inkarnatorisesti. Inkarnaation ja sakramentin välillä ei ole kuitenkaan nähtävissä mitään vastakohtaa, sakramentaalisuus on pikemmin inkarnaation seuraus.

Kärsimys ja kirkkaus

Keskiajalla Yhteisen elämän veli oli samoin kuin seuraajansa pietisti, vieras tässä maailmassa. Tässä mielessä hekin olivat apostolisen hengen perillisiä. Pyhä Paavali sanoo: ”Sillä minä olen vakuuttunut, ettei tämän maailman ajan kärsimys ole verrattavissa siihen kirkkauteen, jonka tulee meille ilmestyä” (Room. 8:18). Tämän kirkkauden ilmestymisen Tuomas ymmärtää kuoleman jälkeisenä autuutena. Mutta kun kuolema viipyy, Tuomas näkee siinä, ettei ihminen ole vielä ”valmis suunnattomaan kunniaan”. Hänen pyrkimyksenään ei ole pidentää elämää, vaan saavuttaa kirkkaus. Pitkä elämä on jopa arvottomuuden merkki. Nykyisen elämä kärsimys on kannettava kärsivällisesti, kuten suuret pyhät ”… kestivät kärsivällisinä sen jokaisen tilanteessa ja rakensivat enemmän Jumalan kuin itsensä varaan…” Tuomas yhdistää edellä mainitun apostolisen sanan kärsimyksestä ja kirkkaudesta Psalmin (118) 119 jakeeseen 32: ”Minä kuljen käskyjesi tietä, kun sinä lohdutat minun sydäntäni.” Lohdutus on löydettävissä juuri siitä, ettei tämän ajan kärsimys ole minkään arvoinen verrattuna tulevaan kirkkauteen. Tie lohdutukseen alkaa Tuomaan mukaan pienistä teoista ja luottamuksesta tulevaan korkeaan hengelliseen kokemukseen. Tie kulkee sielun kuivuuden ja raamatullisen tiedon kautta.

Johann Arndt liittää apostolisen sanan (Room. 8:18) kärsimyksestä ja kirkkaudesta lukuun, jonka otsikkona on: ”Kärsivällisyydestä, joka voittaa kaiken ristin ja joka odottaa luvattua kirkkautta.” Arndtin mukaan kristityn katseen kohteena ei ole kärsimys vaan luvattu kirkkaus: ”Katsokaa kirkkauden palkkaa… jos tahdot sellaisen pyhän kirkkauden omistaa, sinun täytyy myös vaeltaa koettelemuksen ja kärsivällisyyden tiensä…” Tulevan kirkkauden vuoksi ristiä on rakastettava, ”sillä Jumalan tahtoo tehdä siitä pelkkää iloa ja kirkkautta”. Kristityn kärsimys on juuri siksi Arndtin mielestä ”rakas risti”. Tuleva kirkkaus kärsimyksen jälkeen heittää valonsa tuskaan. ”Siksi on suurta laupeutta, että Jumala kurittaa täällä…” Arndt sanoo apostolin kanssa: ”Siksi meidän tulee iloita, koska tämä kärsimyksen aika ei ole kirkkauden arvoista…”

Tuomaan ja Arndtin selitykset Room. 8:18:sta osoittavat, että he olivat löytäneet kristittynä olemisen samalla tavalla. Samalla on nähtävissä painopisteen siirtyminen Arndtin ajattelussa, jossa eskatologialla on voimakkaampi merkitys kuin Tuomaalla. Tuleva kirkkaus on hänen näkemyksessään esillä tavalla, joka tekee hänelle mahdolliseksi puhua ”rakkaasta rististä”. Pietismin aikakauden kuluessa eskatologia vahvistui ja saavutti kiliasmissa kohokohdan, jonka seurauksena syntyi kaikenlaista lahkolaisuutta ja hajaannuksia. Pietismin perustajien

ajattelussa ei ole löydettävissä mitään tällaista, vaan voimakkaampi ilo tulevasta kirkkaudesta niin kuin olemme nähneet Tuomaan ajattelussa.

Usko ja rakkaus

Apostoli kirjoittaa: ”Vaikka minulla olisi profetoimisen lahja, vaikka tuntisin kaikki salaisuudet ja kaiken tiedon ja vaikka minulla olisi kaikki usko, niin että voisin siirtää vuoria, mutta minulta puuttuisi rakkaus, en olisi mitään” (1. Kor 13:2). Tuomas liittää tämän sanan lukuun, jonka nimenä on: ”Ole vähäinen silmissäsi.” Tuomas polemisoi tässä aikansa puhtaasti teoreettista tietoa. Tieto ilman hyvän vaikutusta on arvoton Jumalan edessä: ”…mitä hän hyödyttäisi minua Jumalan edessä, joka tuomitsee minut tekojeni mukaan.” Toisaalta teot ilman rakkautta ovat hyödyttömiä: ”… ilman rakkautta ei ole hedelmää tuottavaa ulkoista tekoa.”

Luvussa, jossa Tuomas asettaa luonnon ja armon vastakkain, hän kuvaa, kuinka luonnon lahjat ovat pahoille ja hyville yhteisiä. Mutta valittujen tuntomerkki on armo tai rakkaus. Huomionarvosta tässä on se, että armo ja rakkaus on asetettu käsitteinä ja vaikuttavina voimina samanarvoisiksi. Tämä samanarvoisuus on siitä tosiasiasta käsin ymmärrettävissä, että rakkaus oli Tuomaan mukaan Jumalan armolahja, sillä korkeimmat teot – usko, toivo ja rakkaus – eivät ole luonnon lahjoja. Myöskään uskoa ja toivoa ei hyväksytä Jumalan edessä ilman rakkautta ja armoa, jotka ovat tässä vaihdettavissa olevia käsitteitä. Myös tässä Tuomaan aikaisemmin nähty arvostelu pelkästään teoreettista tietoa vastaan tulee esille.

Rakkaus, ei tieto, on Arndtin mukaan kristityn tuntomerkki, ja rakkaus esitetään seuraavan määrittelyn avulla: ” Usko, joka on näin rakkauden kautta toimiva.” Sanat ovat Paavalilta ja olivat Arndtin mukaan tässä yhteydessä reformatoriselle kristitylle tunnusomaisia. Tuomaan mukaan usko ja toivo kuuluivat tekoihin, jotka tulivat Jumalan edessä vastaanotetuiksi armon ja rakkauden kautta: armo ja rakkaus tekevät uskon ja toivon Jumalalle mieluiseksi sanan syvimmässä merkityksessä.

Arndtilla on toinen näkökohta: usko tulee rakkauden kautta toimivaksi. Usko toteuttaa itsensä. Kirjassaan Neljä kirjaa tosi kristillisyydestä Arndt tulee kertauksessaan ja vastauksessaan tässä kohdassa hyvin selväksi: ”Sillä koska Jumala itse on rakkaus, kukaan sellainen ei voi olla Jumalan lapsi, Jumalasta syntynyt, jossa ei ole Jumalan rakkaus.” Arndtin ajatuksen kulku on yksinkertainen. ”Lapsi on isänsä kaltainen. Lapsi, joka ei ole isänsä kaltainen, ei ole vastaavasti isän lapsi. Jumala rakastaa, ja se joka ei rakasta, ei voi olla Jumalan lapsi. Arndtin yksiselitteisyys tässä kohdassa selittyy hänen ajattelustaan, joka on leimannut hänen ajankokemustaan. Hänen aikansa teologiset, poliittiset, yhteiskunnalliset, tieteelliset ja kansalliset vastakkaisasettelut olivat yhdessä vaikuttaneet eettisen romahduksen. Tapahtui spiritualiteetin painopisteen muutos, liike uskon keskustasta sen reuna-alueelle. Tämä koskee jopa Sovinnon kaavaa (Formula concordiae) – myöhäisreformatorisen teologian mestariteosta. Se on selittänyt tärkeitä kysymyksiä kuten synergismiä, mutta se ei tuo esille keskusta: Jumalan rakkautta Kristuksessa. Reformatoristen liikkeiden välienselvittely joutui vastustamattomasti kaiken polemiikin kohtaloon, pinnallistumiseen. Kun siirryttiin uskon keskustasta reuna-alueelle, heikentyi ja jopa menetettiin myös eettisen uudistuksen voima.

Vanha luominen ei enää muuttunut uudeksi. Näin Arndt on kokenut aikansa, ja tästä kokemuksesta on ymmärrettävissä hänen selityksensä 1. Kor. 13:2:een.

Arndtille ominainen ajatus tulee erityisen selväksi, kun hän puhuu Jumalan sanasta ja sakramenteista: hän korostaa, että ilman pyhää elämää on kaikki viisaus, taito ja tieto, vieläpä myös koko pyhä raamattutiede turhaa. Tämä painotus on hänen korostuksestaan ja ajankokemuksestaan käsin ymmärrettävää. Mutta se tulee sielunhoidollisesti kyseenalaiseksi, kun se kohtaa koettelemuksessa elävän ihmisen, jolla on vaikeuksia luottaa Jumalan armoon Kristuksessa eettisen puutteen tai syntejä vastaan käytävän taistelun vuoksi. Hän tuskin näkee itsessään jälkeä pyhästä elämästä, josta Arndt puhuu. Arndt jopa sanoo. ”Sillä Jumalan sanan tulee muuttua elämäksi, muuten se ei hyödyttäisi.” Koettelemuksessa elävä omatunto ei näe mitään tästä vanhan Aadamin muutoksesta, ja hänelle Arndtin sanat ovat kova tuomio: ”Samoin kuin luonnollinen ruoka ei hyödytä lainkaan ruumista, ellei se muutu ruumiissa ja veressä, myöskään Jumalan sana ja sakramentit eivät auta, ellei se muutu pyhäksi elämäksi. Siksi pyhä Paavali lausuu 1. Kor. 13:2:ssa: ´Vaikka minä voisin ennustaa…”

Arndtilla on toinen pastoraalinen kysymys kuin Lutherilla ja hänen aikalaisillaan, jotka lohduttivat koettelemukseen joutunutta omaatuntoa rohkeasti. Arndt sitä vastoin kohtasi uskon, joka ei muuttanut elämää, eikä uuden elämän pois jääminen tuottanut murhetta. Arndtin vastakkainasettelussa tämän uuden kysymyksenasettelun kanssa hän on harjoittanut sielunhoitoa, joka saattoi viedä koettelemukseen joutuneen omantunnon epäilykseen. Riidat, joita Arndtin teos sai aikaan, eivät olleet täysin perusteettomia. Hänen selityksensä edellä esitettyyn lukuun osoittaa, että hän on nähnyt puutteensa: ”Miten nyt usko meidän vanhurskauttamisemme korkeasta jumalallisesta teosta sulkee pois kaikki ihmisen teot…” Huomioitavaa on myös, ettei apostoli puhu 1. Kor. 13:2:ssa vanhurskauttamisesta eikä kuten Arndt kristittynä olemisesta vaan rakkaudesta, joka antaa hengellisille lahjoille vaikutuksensa.

”Kaiken lohdutuksen Jumala”

Pyhä Paavali kirjoittaa: ”Ylistetty olkoon meidän Herramme Jeesuksen Kristuksen Jumala ja Isä, armahtava Isä ja kaiken lohdutuksen Jumala” (1. Kor 1:3). Miten Tuomas ymmärtää lohdutuksen? Tämä käy ilmi asiayhteydestä. Tuomas kirjoittaa: ”…että sinä olet vieraillut luonani, vaikka en ansainnut mitään lohdutusta, huolimatta viipymisestä silloin tällöin.” Sanat silloin tällöin osoittavat, ettei lohdutus ole pysyvä tila vaan aikaan rajoittuva ja tilapäinen. Lohdutuksen kokemista Tuomas kuvaa seuraavalla tavalla: ”Kun sinä tulet sydämeeni, sinä ilahdutat koko minun sisimpäni.” Lohdutus on Jumalan läsnäolon kokemista sielussa ja ruumiissa – myös sisimmässä – ja täyttää riemulla. Tämän todellisuuden Tuomas voi myös esittää armona. Tämä kokemus on Jumalan laupeuden lahja, hänen sydämensä rakastava liike, laupeus. Hänelle – Jumalalle – Tuomas suuntaa rukouksensa: ”Sinuun minä kohotan silmäni, sinuun minä luotan, Jumalani, kaiken laupeuden Isä.”

Arndtin mukaan apostolinen sana Jumalasta laupeuden Isänä on liittynyt rukousta käsittelevään lukuun: ”Perusta ja syy sille, että Jumala varmasti ja armollisesti kuulee rukouksemme.” Arndt kirjoittaa: ”Pitääkö ihmisen olla laupias, ja pitääkö sen, joka on tehnyt laupiaan sydämen, itse olla armoton.” Arndtin katse on tässä suuntautunut Jumalan laupeuteen, lähinnä Jumalan sydämeen, lohdutukseen, ei Jumalan armolahjoihin.

Myöhemmässä luvussa Arndt selittää kuitenkin, mitä lohdutus on. Hänen vastauksensa kuuluu, että Jumalan lohdutus on Jumala itse. ”Jumala on ainoa, loputon ja korkein hyvä. Mitä muuta voi ikuisesta hyvästä tulla ja virrata kuin runsas lohdutus kurjuutta vastaan?” Arndt tarttuu tässä filosofian käsitteeseen, kun hän kuvaa Jumalaa korkeimpana hyvänä. Hänen tarkoituksenaan on esittää Jumala kaiken lohdutuksen Isänä.

Muistamme tässä vastaavan suhteen. Tässä Tuomaalle lohdutus on täysin määrätty ja rajattu todellisuus, kokemus Jumalan läsnäolosta, kun taas Arndtin mukaan lohdutus on Jumala itse. Vastaavasti enkelileipä oli Tuomaalle konkreettinen todellisuus, kommuunio, kun taas Arndtin mukaan se on Kristus itse. Arndtiin verrattuna Tuomaan spiritualiteetti on konkreettista mutta myös ahtaampaa.

Vieraat ja pyhiinvaeltajat

Pietistit ovat tarkalleen samoin kuin keskiajan mystikot kokeneet itsensä vieraiksi tässä maailmassa. Pyhä Pietari on antanut hyvän perusteen tälle itseymmärrykselle: ”Rakkaat veljet, minä kehotan teitä vieraina ja pyhiinvaeltajina: pitäytykää lihallisista haluista, jotka sotivat sielua vastaan” (1. Piet. 2:11). Kristittyjen omaakuvaa vieraudesta tässä maailmassa seuraavat itsekuri ja askeesi. Ne tarkoittavat myös maailmasta etääntymistä. Tuomas sanoo: ”Jos tahdot pysyä uskollisena kutsumukselle ja kulkea eteenpäin, pidä itsesi vieraana ja pyhiinvaeltajana maan päällä.” Maailmasta etääntyminen tulee hänen mukaansa jopa ihmisestä vieraantumiseksi. Sisimpään on vain Kristuksella pääsy: ”Anna myös Kristukselle tila, äläkä muuten minkään ja kenenkään päästä sisimpään.” Heprealaiskirjeen 13. luvun 14. jakeen johdolla Tuomas sanoo: ”Sinulla ei ole täällä ´pysyvää sijaa`. Jos tahdot pidättäytyä missä tahdot, sinä pysyt aina vieraana ja pyhiinvaeltajana. Sinä löydät täydellisen levon yksinomaan sisäisessä yhdistymisessä Kristuksen kanssa. Munkin täytyy olla muukalainen yhdistyäkseen Kristuksen kanssa. Vain tässä yhdistymisessä sielu löytää levon. Munkin tulee vieraantua kaikesta, jopa ”sydämen tulee sulkeutua kaikesta ajallisesta lohdutuksesta”.

Ei ole yllätys, että tämä aihepiiri löytyy myös Arndtilta. Hän on omistanut teoksessaan luvun apostolin sanalle: ”Pidättäytykää lihallisista haluista, jotka taistelevat sielua vastaan.” Kysymys, jonka Arndt asettaa itselleen, on ”tämän maailman halun ja ilon” arvioiminen. Hän kirjoittaa: ”… Mutta Jumalan lapset pelkäävät sitä, että heidät irrotetaan Paholaisen herkkuruokana Jumalasta, korkeimmasta hyvästään…” Yhä uudelleen näemme, kuinka merkittävää Arndtille on filosofiasta peräisin oleva käsite ”korkein hyvä”. Se kuuluu Augustinuksesta lähtien lännen teologian yhteiseen hyvään. Arndtin kuva ilmaisee lankeemusta, jossa Paholainen tarjoaa herkkuruokana ”tämän maailman halun ja ilon”. Se, joka niihin koskee, vangitaan lankeemukseen. Paholaisen herkkuruuat ovat Arndtin mukaan ”maailman seura ja ajanviete, niin ne ajavat sanoihin ja tekoihin, vieläpä kaikkeen tekoon, jossa ei ole Jumalan ylistystä ja kunniaa.“ Augustinolaisen maailmankäsityksen mukaan kaikki mikä on, on hyvää – inhimillinen yhteisö mukaan luettuna. Käsitys Jumalasta korkeimpana hyvänä edellyttää myös, että kaikki luomisessa on hyvää, kun se määräytyy myös suhteellisesti Jumalan läheisyydestä tai etäisyydestä. Tätä johtopäätöstä Jumalasta korkeimpana hyvänä Arndt ei ole vetänyt, ja siksi ”tämän maailman halu ja ilo” on hänen mukaansa vain Paholaisen herkkuruokaa. Arndtille on myöhemmän pietismin kanssa yhteistä

synkkä maailmankäsitys: ”Silloin käy ilmi, että suurin osa maailmasta on Jumalan vihollisuutta.”

Arndtin synkkä maailmankäsitys ei sitä vastoin tarkoita, että hän on luomiselle vieras. Pikemmin hän näkee luomisen Jumalan kuvana, sanomana ja todistuksena niin kuin hän Tosi kristillisyyden neljännen kirjan otsikossa toteaa: ”Luodut on Jumalan käsiä ja sanansaattajia, joiden tulee johtaa meidät Jumalan luokse.” Arndt iloitsee luomiseen liittyvästä Jumala-todistuksesta, ei sinänsä luomakunnasta, jonka haluihin ja iloihin hän suhtautuu vihamielisesti.

Raittiisti ja valvoen – aina uhanalaisena

Pyhä Pietari kirjoittaa: ”Olkaa raittiit ja valvokaa, sillä teidän vastustajanne, Saatana, kulkee ympäriinsä kuin ärjyvä leijona ja etsii, kenet voisi niellä” (1. Piet. 5:8). Apostolin kuva on suunnattu kirkolle – ”teidän vastustajanne”. Se kuvaa, kuinka lauma on kokoontunut paimenen ympärille ja kuinka leijona liikkuu ärjyen ympäriinsä tarkoituksenaan ajaa lampaat pelolla paimenen luota. Kun ne pakenevat paimenen luota pimeään, nuoret leijonat odottavat siellä saalistaan. Näin leijonat saalistavat, mistä apostoli oli tietoinen.

Tuomas sitä vastoin ymmärtää tämän sanan, joka on suunnattu kirkolle, vain yksilöä koskevaksi varoitukseksi koettelemuksien edellä: ”Jokainen olkoon sen vuoksi varustautunut omia koettelemuksiaan vastaan. Hän valvokoon ja rukoilkoon, ettei Saatana onnistuisi häntä sokaisemaan. Tämä ei koskaan nuku, vaan pyydystää saaliinjanoisesti ympäriinsä.” Konkreettinen kuva lauman kauhuntäyteisestä paosta tulee Tuomaan mukaan sisäiseksi sokaistumiseksi tai yksilön pettämiseksi (decipiendi). Leijona kauhua tuottava ärjyntä on tullut kristityn omiksi koettelemuksiksi (tentationes sua). Tuomas sanoo: ”Epäilemättä vanha vihollinen ei salli kristityn olla raivossaan kaikkea hyvää vastaan ilman koettelemuksia.” Varmin taisteluväline tässä on oman minuuden kuoleminen.

Johann Arndt liittää apostolisen sanan lukuun, jonka otsikkona on: ”Lohdutus viekkaan Saatanan sisäistä, salaista, salattua koettelemusta vastaan, joka tulee pahojen, herjaavien, sydäntä kiusaavien, levottomien ja ahdistavien ajatusten kautta”. Arndt on tässä vienyt uskollisesti eteenpäin yksilöllistämistä ja sisäisyyttä, kuten näimme Tuomaan ajattelussa. Kaikki tähtää yksilön sisäiseen elämään, ei kirkkoon. Ärjyvä leijona ei kulje ympäriinsä (circuit), vaan hän liikkuu vain yksilön ajatuksissa. Arndt kirjoittaa: ”Hän koettelee pian ajatuksiamme, pian kutsumustamme, pian rukoustamme…” Koettelemus ja kiusaus on ymmärrettävä demonisena hyökkäyksenä. Vaikka apostolin sana käsittänee myös yksilöllisen näkökulman, Arndtin selitys tarkoittaa kaventamista, samalla kun sanaa ei ylipäätänsä ymmärretä kirkkoa koskevaksi. Tuomaan selitysperinteessä, jota Arndt jatkoi, yksilö – ei kirkko – on aina uhattuna ja häntä kutsutaan uskon raittiuteen ja valvomiseen. Apostolin carissimi on tullut carissime, rakkaat veljet rakkaaksi veljeksi.

Muokkaus ja Raamatun selitys

Edmund Weber on hyvin huolellisesti osoittanut Arndtin riippuvuuden lähteistään. Hänen tulostensa avulla tutkimme nyt joidenkin raamatunkohtien selitystä, jonka Arndt on omaksunut ja muokannut Kristuksen seuraamisesta -kirjan kappaleista.

Kyynelleipä

Psalmeissa kuvataan Jumalan kansan elämää seuraavasti: ”Olet antanut syödäksemme kyynelleipää, juottanut meille maljoittain kyyneleitä” (Ps. 80:6 / 81:6). Tuomas muuttaa sanan rukoukseksi. ”Ruoki minut, Herra, kyynelleivällä.” Miksi Tuomas pyytää kyynelleipää? Vapautuakseen maailman elämästä, niin ettei hän luostarielämän ankaruuden vuoksi palaa veljiensä luota takaisin maailmaan.

Arndtin selitys kyynelleivästä näyttää ensi näkemältä olevan vastakohta Tuomaan käsitykselle: ”Kaikki pyhät ovat myös alusta lähtien eläneet, he ovat syöneet kiittäen kyynelleipää ja juoneet ilolla kyyneljuomaa...” Kyynelleivästä iloitsemisen perusta on siinä, että kyynelleipä tuo esille jotakin parempaa: ”Sellainen kyynelleipä tekee uskosta suloisen, ja sellainen kyynelleipä puristetaan hurskaan sydämen hienoista viinirypäleistä tosi parannuksen kautta. Tämä on katumus autuuteen, joka ei saata ketään kadotukseen.” Elämän vastoinkäymisten kokemisen tulee johtaa myös parannukseen, ja juuri sen vuoksi ne ovat iloisia, sillä parannus johtaa autuuteen.

Kyynelleivällä Tuomas ja Arndt ymmärtävät suunnilleen samaa kokemusta. Tuomaan mukaan ne ovat tärkeitä, koska ne vapauttavat yhteisen elämän veljet maailmasta, mutta Arndtin mukaan ne ovat tärkeitä, koska ne johtavat parannukseen ja autuuteen.

Tietäminen ja kokeminen

Pyhä Henki puhuu Ilmestyskirjassa: ”Sille, joka voittaa, minä annan kätkettyä mannaa ja valkoisen kiven, ja siihen kiveen on kirjoitettu uusi nimi, jota ei tunne kukaan muu kuin sen nimen saaja” (2:17). Nämä sanat ovat erityisen merkittäviä, koska niiden selityksessä tulee esille mystiikan samoin kuin pietismin tiedon periaate. Kyse on, kuten näemme, augustinolaisen perinteen jatkumisesta.

Augustinus osoittaa eräässä saarnassa liturgian, elämän ja ymmärtämisen yhteyden: ”… He eivät voi mitään ymmärtää siitä, mitä he niin tosissaan ovat laulaneet, kun he eivät tee sitä, mitä he laulavat.” Kristillinen tieto on saatavissa vain kristillisen elämän, praksiksen, järkähtämättömän uskon, rukouksen, opiskelun ja pyhityksen yhteydessä. Ne ovat Augustinukselle itsestään selviä teologian edellytyksiä hengellisen tiedon merkityksessä. Teologian käsittäminen kristillisen elämän ulkopuolella olisi hänelle yhtä mahdotonta ja käsittämätöntä.

Tämä tausta on otettava huomioon, kun Tuomas selittää Ilmestyskirjan 2. luvun 17. jaetta. Hän liittyy ”salaisen mannan” sanoihin ja sanoo: ”Sen, joka tahtoo ymmärtää täysin Kristuksen sanat ja maistaa niitä, tulee ahkeroida ja saattaa koko elämänsä hänen kaltaisekseen.” On siis olemassa ymmärtäminen ja Kristuksen sanojen kokeminen, ja nämä ovat saavutettavissa vain osallistumalla hänen elämäänsä.

Johann Arndt lähtee liikkeelle Ilm. 2. luvun toisen luvun sanoista, jotka puhuvat salatusta nimestä: ”… sillä samoin kuin kukaan ei saa hunajan suloisuutta, sillä sitä on maistettava. Kukaan ei myöskään tunne Jumalan todistuksen uutta nimeä sydämessään, sillä kuka sen vastaanottaa, se yksin tuntee Jumalan lohdutuksen.” Tosi teologinen tieto on Arntdin mukaan juuri tietoa Jumalan lohdutuksesta, joka on saatavissa vain kokemuksen kautta.

Augustinolaisessa yhteydessä, mikä oli länsimaista ja kristillistä 17. vuosisadan alkuun saakka, tämä Tuomaan ja Arndtin käsitys teologiasta oli vain itsestään selvä. Mutta 18. vuosisadan teologiassa tapahtui painopisteen siirtyminen, liike objektiivisesta subjektiiviseen. Se tuli 19. ja 20. vuosisadalla kohtalokkaaksi Schleiermacherin ja Bultmannin teologiassa.

Pohdinnat

Tuomas Kempiläinen on käyttänyt Raamattua kokonaan tropologisesti, toisin sanoen katse on yksityiseen ihmiseen ja että Arndt omaksui tämän Raamatun käytön. Raamatullinen aineisto, jonka selitystä tässä käsiteltiin, on rajallinen. Vaikka Tuomaan ja Arndtin aktiivinen Raamatun tuntemus saavutti meille lähes käsittämättömän korkeuden, on yhteinen aineisto lajissaan pieni. Tämä koskee myös niitä osia, joissa Edmund Weber on osoittanut kirjallista riippuvuutta.

Kuitenkin tässä rajoituksessaankin näkyvät tietyt devotio modernan ja pietismin tärkeät piirteet. Selvimmin tulee esille individualismi. Jumala ja sielu – kuten Augustinus sanoo – ovat kaikkialla katseen kohteena, myös siellä missä Raamatun sanat ovat selvästi suuntautuneet Jumalan kansaan. Tähän asiaan keskittymisessä on devotio moderna ja pietismin voima: niiden synnintunnossa, sisäisyydessä, elämää muuttavassa voimassa, Jumalan läheisyydessä ja totuudessa. Arndtin spiritualiteetti on tosi kristillisyyttä siinä mielessä, että Kristuksen evankeliumi saa kristityn elämässä hahmon. Pietismi, joka vei eteenpäin Arndtin asiaa, elvytti uudelleen evankelisen kristillisyyden, kuten herrnhutismin vaikutus todistaa Viron Marjamaalla.

Keskittyminen, joka oli kerran pietismin voima, edellytti silloin sitä, että se eli luterilaisen ortodoksian kirkossa. Yhteinen kristillinen elämä, kirkkotietoisuus, kaikkien vastuu kaikista, tunnustususkollisuus, objektiivinen ilmoitustotuus, älyllinen kurinalisuus – kaikki tämä oli silloin Augsburgin tunnustuksen kirkoissa esillä. Mutta siellä missä nämä piirteet puuttuivat, kasvoivat pietismin puutteet tuskallisesti: kirkkotietoisuudesta vieraantuminen, vajoaminen täydelliseen subjektivismiin, älyllinen uneliaisuus, tunnelmallisuus ja hengellinen ylpeys langennutta kirkkoa kohtaan.

Miten nämä puutteet ovat teologisesti voitettavissa? Uusi näkemys inkarnaatiosta on kirkolle ja pietismille kannustava mahdollisuus, sillä Jumalan ihmiseksi tuleminen tarkoittaa sitä, että Jumala on yhdistänyt itseensä kaiken ”lihan” (Joh. 1:14), koko inhimillisen olemassaolon, vieläpä koko ajallisen eksistenssin. Pietismin maailmasta vieraantuminen ja subjektivismi – vaikkakin raamatullisesti perusteltuna – saavat inkarnaatiosta välttämättömän vastavoimansa. Kirkossa, joka on Kristuksen ruumis, jatkuva inkarnaatio kumoaa pietismin subjektivismin siihen kuuluvalla (ihr gebührenden) hengellisyyden alueella. Inkarnatorisesti kehittyen

pietismi voisi uudelleen tulla siunausta tuovaksi todellisuudeksi evankelisessa kristillisyydessä.

Käännöksestä on jätetty pois johdanto-osa. Tuomas Kempiläisen henkilötiedot ja hänen aikansa kuvaus ovat luettavissa Seppo A. Teinosen laatimista johdannoista Kempiläisen kirjoihin. Tuomas Kempiäinen: Kristuksen seuraamisesta (Pieksämäki 1979) ja Ruusutarha (Pieksämäki 1985).

Käännös ei myöskään sisällä alaviitteitä.

Jumalallinen järjestys maan päällä, onko olemassa?[1567]

Uskonpuhdistus on aivan alusta asti perustunut Lutherin Room. 1:17:stä tekemään löytöön: ”Vanhurskas on elävä uskostaan.” {t. ”Vanhurskas on elävä uskonsa.”} Useammassa kuin yhdessä uskonpuhdistushistorian tilanteessa kävi ilmeiseksi, että (tämä) ajatustapa, joka oli tietyssä yhteydessä valaiseva, ei toisessa yhteydessä sellaisenaan toiminutkaan.

Selvä esimerkki tästä on Lutherin tapa puhua saarnavirasta. Varhaisissa kirjoituksissaan hän johtaa sen kaikkien uskovien kristittyjen yhteisestä pappeudesta. Hurmahenkien kanssa käydyn yhteenoton jälkeen hän ei kuitenkaan enää käyttänyt tätä perustelua huomattuaan vastustajiensa pystyvän jossain määrin hyödyntämään sitä Lutherin peruskäsityskantojen vastaisesti. Sakramenttiopissakin uskonpuhdistajat kohtasivat samankaltaisen tilanteen. Jos pyhät kirjoitukset {Raamatun sisältö} jaoteltiin suoraviivaisesti vain laiksi ja evankeliumiksi, hurmahenget kykenivät käyttämään tätä seuraavanlaiseen perusteluun: ”Sanot, että autuuden saavuttamiseksi ihminen olisi kastettava. Siinä tapauksessahan ihminen pääsisi syntivelastaan lain vaatimusta noudattamalla. Tämä on lakiin perustautumista. Niinpä se ei voi olla oikein. Yksin uskohan tekee autuaaksi, joten kaste ei ole välttämätön.” Luther käsittelee tätä perustelutapaa Isossa katekismuksessa: ”Nuo viisastelevat hurmahenkemme väittävät kuitenkin, että yksin usko pelastaa, teot ja ulkonaiset asiat eivät ollenkaan vaikuta siihen. Vastaamme tähän väitteeseen näin: On aivan totta, että pelastusta ei mikään muu vaikuta kuin usko – tästä kuulemme kohta lisää. Mutta nämä [sokeat] sokeiden taluttajat eivät huomaa sitä, että uskolla tulee olla jokin kohde, eli jotakin, mistä se voi pitää kiinni ja minkä varassa se voi luottavaisesti seistä. Näin usko siis kiinnittää koko huomion veteen. Se uskoo, että vesi on kaste, täynnä pelkkää pelastusta ja elämää, ei kuitenkaan sinänsä, tästähän on jo kylliksi puhuttu, vaan sen vuoksi, että [kaste]vesi on yhdistynyt Jumalan sanaan ja [autuuden ja elämän antavaan] asetukseen ja että Jumalan nimi on liittynyt veteen.” Kaste on siis sanan inkarnoitumista {tulemista ihmisaistein havaittavaan ilmiasuun} vedeksi. Niin saksan- kuin latinankielisessäkin Ison katekismuksen {alku}tekstissä tässä kohden on käytetty ”järjestys”-sanaa (”ordo”).

Käskyt ja järjestykset

[1567] Finnische Übersetzung von *Göttliche Ordnungen* Übersetzer: Petri Kivenheimo. Concordia-Kreis, Helsinki 2015.

Uskonpuhdistusteologiassa {jumalallinen} järjestys on ilmeinen peruskategoria {tarkasteltavien asioiden yksi mahdollinen luokitus}. Tämä koskee myös oppia luomisesta ja yhteiskunnasta. Tässä yhteydessä Luther liittyy keskiaikaiseen käytäntöön puhuessaan kustakin yhteiskunnallisesta toiminnosta ”*ordo*na”, Jumalan asettamana järjestyksenä ja säätämyksenä. Hän myös varta vasten rinnastaa toisiinsa yhteiskuntajärjestykset ja sakramentit jumalallisina järjestyksinä: ”Siksi aina opetammekin, ettei kenenkään pidä arvioida sakramentteja eikä mitään ulkonaisia asioita, jotka Jumala on asettanut ja säätänyt, niiden pelkän havaittavan ulkoisen muodon [ilmiasun] mukaan, siis siihen tapaan kuin pähkinästä näkyy pelkkä kuori, vaan sen mukaisesti, miten Jumalan sana on siihen sisällytetty. Näinhän me puhumme myös isän- ja äidinsäädystä sekä maallisesta esivallasta.” Perhe on *ordo*, Jumalan järjestys, aivan kuten kaste ja ehtoollinenkin. Kaikissa näissä järjestyksessä onkin ratkaisevaa se, että niihin sisältyy Jumalan sana, että näet kyseinen järjestys on Jumalan määräämä ja Jumalan luomissanan kantama {vrt. Hepr.1:3}. Asia on ilmaistavissa toisinkin: ”Sinun on ensiksikin otettava huomioon se, että näihin sanoihin sisältyy Jumalan käsky ja asetus (*Dei mandatum et institutionem*).”. Että kaste on Jumalan käskemä ja asettama, sehän tarkoittaa sitä, että Jumala on kasteen toimittava subjekti {kasteen varsinainen suorittaja ja sen tarkoituksen toteuttaja}. En minä siis itse kasta itseäni, vaan tulen Jumalan kastamaksi. Oma osuuteni asiaan on se, että annan Jumalan toimia omalla kohdallani niin, että tulen siirretyksi Hänen säätämyksensä piiriin {pääsen siitä osalliseksi (tulen Hänen valtakuntansa kansalaiseksi)}. ”Sillä kun kastetaan Jumalan nimeen, kastetta eivät suorita ihmiset, vaan Jumala itse. {Sillä Jumalan nimeen kastetuksi tuleminen ei ole ihmisten vaan itse Jumalan kastamaksi tuleminen.}” Kaste on Jumalan käskemä Jumalan tekona, eikä tämä tarkoita pelkästään sitä, että Jumala on sen asettanut, vaan myös sitä, että Hän on siinä erityisellä tavalla läsnä: ”Sillä [kaste]veden varsinainen [ydin]sisältö on Jumalan sana eli käsky ja Jumalan nimi.” Edellä tulikin jo esiin Lutherin ajattelevan samalla tavalla, kun kysymys on yhteiskunnan ja perheen sisältämistä järjestyksistä. Niilläkin on siis sakramentaalinen luonne siinä merkityksessä, että ne ovat Jumalan erityisen läsnäolon tyyssijoja. Sikäli kuin joku ajattelee omaa isäänsä tai jotakuta yhteiskuntansa johtohenkilöä ihmisinä, kyseessä on ihminen, jolla ei tarvitse olla sen enempää tai vähempää arvostettavuutta kuin kenellä hyvänsä muullakaan ihmisellä.

Kun sen sijaan ajatellaankin neljättä käskyä, asia saa aivan toisen luonteen: nyt “minä näenkin edessäni toisen miehen, jonka verhona ja pukuna on Jumalan valta ja kunnia. Tuo käsky on kuin kultaketju hänen kaulallaan tai suorastaan kruunu hänen päässään. Se osoittaa, miten ja mitä varten juuri tätä lihaa ja verta on kunnioitettava.”

Lutherin ajattelulle on perustavaa se, että Jumala lähestyy meitä ulkoisissa, havaittavissa muodoissa. “Sanalla sanoen: kaiken sen, minkä Jumala meissä tekee ja vaikuttaa, sen hän tahtoo vaikuttaa tällaista ulkonaista järjestystä käyttäen.” Tältä kannalta katsoen koko maailma on sakramentaalinen. Jumalan järjestykset luomisen valtakunnassa ja armon valtakunnassa ovat Hänen naamioitaan: “Siksi aina opetammekin, ettei kenenkään pidä arvioida sakramentteja eikä mitään ulkonaisia asioita, jotka Jumala on asettanut ja säätänyt, niiden pelkän havaittavan ulkoisen muodon [ilmiasun] mukaan, siis siihen tapaan kuin pähkinästä näkyy pelkkä kuori, vaan sen mukaisesti, miten Jumalan sana on siihen sisällytetty.”

Saarnavirkakin on jumalallinen järjestys

Uskonpuhdistuksen oppi saarnavirasta {virkateologia} onkin oikeastaan vain tätä taustaa vasten ymmärrettävissä. Saarnavirka on yhtä vähän pelkkä käytännöllisistä syistä välttämätön tilapäinen järjestely kuin vanhemmuuskin. Pikemminkin se on jumalallisen järjestyksen osa. Saarnavirka on yhtä hyvin *ordo*, jumalallinen säätämys, kuin avioliitto ja sakramentitkin ovat. Jumala on myös aivan erityisellä tavalla läsnä saarnavirassa samoin kuin yhteiskunnallisissa järjestyksissä ja kasteessa.

Siksipä saarnaviralla onkin Vähässä katekismuksessa luonteva paikkansa juuri huoneentaulussa. Ne raamatunkohdat, jotka siinä otetaan esiin, ovat Timoteukselle ja Titukselle osoitettuja apostolisia kehotuksia. Näin on myös ilmaistu, että saarnavirkakin käsitetään jumalalliseen säätämykseen perustuvaksi järjestykseksi, siis *ordo*ksi. Se, että uskonpuhdistajat näkivät asian tällä tavalla, käy ilmi *Paavin valta ja yliherruus/johtoasema* -tekstistä, josta luemme: "Meillä on varma oppi siitä, että saarnavirka on lähtöisin apostolien yhteisestä kutsusta [[eikä ole välttämätöntä, että nämä kaikki saavat kutsun tai vahvistuksen ainoastaan tältä yhdeltä henkilöltä, Pietarilta]]." (Paavin valta ja yliherruus, 10 {johdannon toiseksi viimeisen kappaleen lopussa, siis yhtä kappaletta ennen Historiallinen perustelu -alaotsikkoa}. Epävirallinen suomennos saksankielisestä laitoksesta: www.netikka.net/tforum/steedwels1.doc)

Juuri Jumalan käsky ja Jumalan erityinen läsnäolo tekevät saarnaviran jumalalliseksi järjestykseksi, *ordo*ksi. Augsburgin tunnustuksen puolustuksessa sanotaan saarnaviran haltijoista: "he [[kirkon kutsun perusteella]] edustavat Kristuksen persoonaa [*repraesentant Christi personam*]. Omaa persoonaansa he eivät edusta" (Apol. VII-VIII, 28). Edustaminen tarkoittaa läsnäolevaksi tekemistä. Tässä merkityksessä jokainen saarnaviran haltija on paimentyössään *vicarius Christi*, Kristuksen valtuutettu asiamies {koko seurakunnan nimessä ja läsnäolevan Kristuksen puolesta <Simo Kiviranta>}. Siksi *Apologia* voikin soveltaa senaikaisiin saarnaviran haltijoihin sitä, mitä Kristus oli sanonut apostoleista: "Joka teitä kuulee, se kuulee minua!" Sitä paitsi tämä koskee myös epähurskaita (jumalattomia) pappismiehiä: "... he [[kirkon kutsun perusteella]] edustavat Kristuksen persoonaa eivätkä omaa persoonaansa - *ministri funguntur vice Christi*..." (Apol. VII-VIII, 47). Tässä yhteydessä (Apol. VII-VIII, 28) on kysymys sakramenttien hoitamisesta, jossa he edustavat Kristusta, nimittäin tekevät erityisellä tavalla läsnäolevaksi Kristuksen eivätkä itseään.

Jumalallisen järjestyksen ulkopuolella: hirmuvalta (tyranninen mahti)

Augsburgin tunnustuksen V luku kuvaa saarnavirkaa jumalallisena järjestyksenä seuraavaan tapaan: "on asetettu evankeliumin opettamisen ja sakramenttien jakamisen virka" – tässä *passivum divinum* (jumalallinen passiivimuoto) merkitsee: 'Jumala on asettanut (saarnaviran)'. Että saarnavirka on Jumalan asettama, siitä seuraa sekin, että Jumala on siinä erityisellä tavalla läsnä: "*Scimus Deus ... adesse in ministerio*" – 'Me tiedämme, että Jumala … on saarnavirassa läsnäolevana'. Näin Luther saattoi puhua kaikesta siitä, mikä on jumalallinen järjestys, myös vanhemmuudesta (vanhempainvallasta) ja yhteiskuntajärjestyksestä (maallisesta esivallasta). Se tosiseikka, että saarnavirka on jumalallinen järjestys, *ordo*, sisältää myös rajoituksen. Viran auktoriteetti pätee ainoastaan niiden rajojen sisällä, jotka Jumalan säätämys on asettanut. Augsburgin tunnustuksen puolustus ilmaisee asian näin: "*Non enim constituit regnum episcopis extra evangelio.*" (*Apol.* XXVIII, 20 – "eihän se rakenna piispojen valtaa evankeliumin ulkopuolelle" / "eikä anna perusteita kuuliaisuudelle piispoja kohtaan ohi evankeliumin") Augsburgin tunnustuksen puolustus ei anna piispoille omaa herruutta tai isäntävaltaa ohi evankeliumin. Evankeliumin ulkopuolella, nimittäin ilman Jumalan Sanan perustetta, saarnaviran haltijoilla ei ole minkäänlaista arvovaltaa. Sikäli kuin he ylittävät Jumalan Sanan rajat, he työntyvät jumalallisen järjestyksen ulkopuolelle: "Ei heillä kuitenkaan ole tyranninvaltaa[[, toisin sanoen lakiin perustumatonta mielivaltaa, eikä kuninkaallista valtaa, toisin sanoen lain yläpuolelle nousevaa valtaa, vaan heillä on tietty toimeksianto, tietty Jumalan sana, jota heidän tulee opettaa ja jonka mukaisesti heidän tulee käyttää tuomiovaltansa.]]" (*Apol.* XXVIII, 14) Tyranninvallan tunnistaakin juuri siitä, että se ei pysy Jumalan antaman järjestyksen rajoissa. Nykyaikana puhuisimme totalitaristisesta hirmuvallasta, nimittäin sellaisesta vallasta, joka ei ota tietääkseenkään minkäänlaisista rajoistaan tai joutuvansa vastaamaan teoistaan kenellekään tai millekään. Se, että saarnaviran haltijoiden arvovalta on rajattu pätemään ainoastaan Jumalan säätämien järjestysten rajoissa, liittyy myös Jumalan tarkoitukseen tämän saarnavirka*ordo*n suhteen. Se on säädetty, "jotta saisimme tämän uskon" (CA V) – eikä autuaaksitekevää uskoa synny hirmuvaltaisin voimakeinoin.

Tämä viimeinen näkökohta on olennaisen tärkeä. Kaikki hyvä teologia on luonteeltaan eskatologista (ajan loppuun ja Kristuksen tuomiolle tuloon tähtäävää). Se tähtää suureen loppupäämäärään, iankaikkiseen autuuteen. Totta on, että teologialla on oma *causa materialis* (aineellinen syy eli raaka-aine), nimittäin se konkreettinen todellisuus, jonka parissa teologia työskentelee: Jumalan erityinen ilmoitus (Pyhä raamattu). Sillä on *causa originalis*, alkusyy: itse Jumala. Sillä on kuitenkin myös oma *causa finalis*, päämääräsyynsä, suuntaava voimansa. Suhde lopulliseen täyttymykseen antaa opille saarnavirasta jumalallisena järjestyksenä oikean asiayhteyden ja asianmukaisen voiman: Kaikki tähtää ihmisten iankaikkiseen autuuteen.

Kristus minun sydämessäni

On yleisesti tunnettu ja tunnustettu tosiasia, että Martti Luther sai voimakkaita vaikutteita sellaisilta keskiajan julistajilta, joita pidetään mystikkoina, ennen muuta Taulerilta. Mystiikka on ymmärrettävä tässä yhteydessä kristillisenä spiritualiteettina, jossa erityisesti korostuu Kristuksen salainen läsnäolo sydämessä ja tämän läsnäolon kokeminen ja tunteminen.[1568]

On ilmeistä, että Kristuksen läsnäolo sydämessä ja hengellinen kokemus ovat tärkeitä teemoja Martti Lutherin opetuksessa. Siksi me tutkimme, mikä merkitys niillä on hänelle sekä varhaisissa että myöhäisissä kirjoituksissa.

1. Yhdistyminen Jumalan kanssa

Kirjoituksessaan Kristityn vapaudesta Luther sanoo: "Sielu, joka lujalla voimalla pitäytyy Jumalan lupauksiin, yhdistyy niin niiden kanssa, vieläpä sulautuu niin täysin niihin, ettei se tule vain osalliseksi vaan myös täyttyy ja juopuu kaikkien niiden voimasta. Sillä jos Kristuksen (ruumiillinen) kosketus teki terveeksi, kuinka paljon enemmän tämä äärimmäisen läheinen kosketus hengessä, vieläpä imeytyminen sanaan välittää sielulle kaiken mikä kuuluu sanalle."[1569] Kohtaamme tässä sen mitä voisimme nimittää Jumalan sanan mystiikaksi. Jumalan Sanan kautta, joka Lutherin mukaan on täynnä Pyhää Henkeä ja voimaa, ihminen yhdistyy Jumalan kanssa ja täyttyy Pyhästä Hengestä. Jumalan sanan mystiikka tapahtuu uskon kautta, joka pitäytyy lupauksiin. Yhdistymisen kautta ihmisessä tapahtuu todellinen muutos, uudistus. Luther käyttää mystikkojen rakastamaa kuvaa hehkuvasta raudasta: "Sellainen kuin on sana, sellaiseksi tulee sanasta myös sielu, samoin kuin tulella kuumennettu rauta hehkuu kuin tuli, koska se on yhdistynyt tulen kanssa."[1570] Yhdistyminen sisältää myös ihmisen vanhurskauttamisen; hän saa uskon kautta osallisuuden Sanan salaisuudesta. Luther jatkaa ajatuskulkuaan näin: "Niin on myös selvää, että kristityn usko riittää kaikkeen, eikä hän tarvitse tekoja tullakseen vanhurskautetuksi."[1571]

1568 Vrt. Gösta Wrede, En väg till Gud. Stockholm, s. 13, 23.

1569 WA: VII, 53,16: "... ut anima, quae firma fide illis adheret, sic eis uniatur, immo penitus absorbeatur, ut non modo participet sed saturetur et inebrietur, omni virtute eorum. Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi omnia quae verbi sunt animae comminicat."

1570 WA VII, 53, 26: "... quale est verbum, talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum candet sicut ignis propter unionem sui et ignis..."

1571 WA VII, 53, 28: "... ut clarum sit, homini Christiano suam fidem sufficere pro omnibus nec operibus ei opus fore, ut iustificetur..."

Tätä yhteyttä Jumalan kanssa voidaan kuvata myös Kristuksen läsnäoloksi sydämessä. Luther kirjoittaa: "Epäilemättä meillä on se nimi (kristityn) Kristukselta. Hän ei ole poissa, vaan asuu meissä, kun uskomme häneen ja olemme toinen toisellemme Kristus..."[1572] Kristus asuu siis juuri uskon kautta sydämessä samoin kuin ihminen uskon kautta tulee kokonaan hehkuvaksi Hengen tulesta, ja tällä läsnäololla on Lutherin mukaan eettinen sisältö: kristityn tulee olla Kristus lähimmäisilleen. Tätä eettistä näkökohtaa Luther korostaa lisää sanoessaan: "Teemme siis sen johtopäätöksen, että kristitty ei elä itsessään, vaan Kristuksessa ja lähimmäisissään Kristuksessa uskon välityksellä ja lähimmäissään rakkauden välityksellä. Muuten hän ei ole mikään kristitty."[1573]

Siksi sitä hyvää, mitä ihminen tekee, ei tule pitää ihmisen omana tekona, vaan Jumala, joka on läsnä sydämessä, tekee sen. Luther sanoo kirjoituksessaan Hyvistä teoista: "Hän tahtoo, että me teemme töitä hänen kanssaan; hän antaa meille sen kunnian, että hän tahtoo toimittaa työnsä meidän kanssamme ja meidän kauttamme."[1574] Tämä sisältää myös sen, että ihmisten, jotka näkevät teot, tulee "ylistää niiden tähden kristityissä asuvaa Jumalaa".[1575] Vieläpä kristittyjen tulee paeta, jos ihmiset "tahtovat ylistää meitä eikä Jumalaa meissä".[1576]

2. Sielun häät

Keskiajan mystikkojen syvällisimpiin ajatuksiin kuuluvat hengelliset häät, sielun kihlaus Kristuksen kanssa. Kihlautuminen tapahtuu Lutherin mielestä uskon kautta: "Usko yhdistää sielun Kristuksen kanssa niin kuin ylkä yhdistyy morsiamensa kanssa".[1577] Tämän salaisuuden (Ef. 5:31-) tärkein kohta on Lutherin mukaan siinä, että kaikki, mitä Kristuksella

---

Vrt. Erwin Iserloh: Luther und die Mystik. Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Hrsgn von Ivar Asheim. Göttingen 1967, s. 59. Iserloh kuvaa, kuinka Luther käyttää kahta mystiikan käsitettä - gemitus ja raptus - valaistakseen omaa keskeistä kokemustaan.

1572 WA VII, 66, 33: "Certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, idest, dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus (facientes proximis)..."

1573 WA VII, 69, 12: "Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Chistianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem..."

1574 Puhe hyvistä teoista (PHT). Martti Luther: Valitut teokset II, toim. L. Pinomaa. Porvoo 1959, 264. WA VI, 227, 30: "... er wil, das wir mit yhm wircken, unnd thut uns die ehre, das er mit uns und durch uns sein werck wil wircken."

1575 PHT, 258. WA VI, 222, 7: "... das sie da durch got in euch und in yhn selbs lobenn."

1576 PHT, 258. WA VI, 222, 10: "... uns wollenn unnd nit got in uns lobenn..."

1577 WA VII, 54, 31: "Quod animam copulat cum Christo, sicut sponsam cum sponso." Vrt. Bengt R. Hoffman, Luther and the Mystics. Minneapolis 1976, s. 172.

ja sielulla on, tulee yhteiseksi: "... kaikki, sekä hyvä että paha, tulee heille yhteiseksi. Siksi kaikkea, mitä Kristus omistaa, uskova sielu voi vaatia itselleen ja kaikesta Kristuksen omasta kerskata omanaan."[1578] Vanhurskauttaminen ja pyhitys ovat tässä kommuuniossa keskeisiä: Kristus ottaa morsian-sielun synnin ja syyllisyyden päällensä, ja morsian-sielu saa osallisuuden ylkä-Kristuksen vanhurskaudesta ja pyhyydestä.

3. Jumalan läsnäolon kokeminen

Edellä kuvattu mystiikka on kristillistä spiritualiteettia, joka korostaa erityisesti Kristuksen läsnäoloa sydämessä ja tämän läsnäolon kokemista. Mutta mitä sitten Luther opettaa hengellisestä kokemuksesta, Kristuksen läsnäolon kokemisesta? Voi näyttää siltä ikään kuin Lutherilla ei olisi mitään sanomattomia kokemuksia, joita mystikot kuvaavat. Hänen esityksensä painopistehän on aina uskossa, jonka keskeinen kokemus on Lutherin mukaan koettelemus. Vasta sitten kun uskoa on koeteltu koettelemuksessa, se tietää, mistä se puhuu. Luther kirjoittaa: "Sellaisen on mahdotonta kirjoittaa siitä hyvin tai ymmärtää hyvin kirjoitettua, joka ei ole kertaakaan maistanut Henkeä ankarissa koettelemuksissa. Se taas, joka on vaikkapa vain vähän maistanut, ei voi koskaan siitä kylliksi kirjoittaa, puhua ja kuulla tai ajatella sitä."[1579] Uskossa vuodatetaan rakkaus Hengen kautta sydämeen, niin että kristityt tulevat vapaiksi, iloisiksi ja työssään kaikkivoiviksi, kaikkien ahdistusten voittajiksi - ja tämä hyöty on maistettava ja tunnettava.[1580] Uskon kautta sydän tulee täyteen iloa, lämpenee ja sulaa rakkaudessa Jumalaan.[1581] Kun ihminen jättää uskossa tahtonsa Jumalan tahtoon, "syntyy pelkkää jumalallista hyvää mieltä, iloa ja rauhaa".[1582] Onko sitten näillä kokemuksilla jotakin yhteyttä sen kanssa, että Kristus asuu sydämessä? Yhteys on siinä, että Kristus asuu sydämessä *uskon kautta*. Siksi uskon ilo ja voima on myös Kristuksen läsnäolon kokemista ihmisen sisimmässä, mutta koko ajan juuri usko on pääsana.

4. Hengellinen harjoitus

1578 WA VII, 54, 35: "... et omnia eorum communia fieri tam bona quam mala, ut, quaecunque Christus habet, de iis tanquam suis praesumere et gloriari possit fidelis anima..."

1579 WA VII, 49, 10: 2... ut bene de ea scribat aut recte scripta bene intelligat, qui non spiritum eiusdem urgentibus tribulationibus aliquando gustarit. Qui autem vel paululum gustavit, non potest unguam satis de eadem scribere, dicere, gogitare, audire..."

1580 WA VII, 66, 18: "... mox per spiritum diffundi in cordibus nostris charitatem, qua liberi, hilares, omnipotens operatores et omnium tribulationum victores... ad istarum rerum gustum et sensum nunquam perventuri."

1581 PHT, 268. WA VI, 231, 4.

1582 PHT, 286. WA VI, 248, 14: "... eitel gotliche lust, freud und frid..."

Mystikot pyrkivät antamaan hengellistä opastusta ja osoittamaan ne hengelliset harjoitukset, jotka johtavat korkeimpaan hengelliseen kokemiseen, Jumalan läsnäoloon ihmisen sisimmässä. Tästä on peräisin heidän mielenkiintonsa psykologiaan. He tahtovat osoittaa tien sydämen sisimpään, jossa Jumala on, ja tie sisäänpäin on samalla tie ylöspäin, Jumalan valtaistuimen luokse. Tämä on sisäänpäin kääntyneen mystiikan tie.

Miten sitten Luther opettaa hengellisen elämän harjoituksesta? Näemme, että keskiajan hengellisellä traditiolla on merkitystä hänelle. Kun Luther opettaa hengellisen elämän harjoituksesta, hän kirjoittaa, että kristityn tulee "paastota, valvoa, tehdä työtä niin paljon, kun hän näkee tarpeelliseksi ruumiin kurittomuuden ja aistillisuuden hillitsemiseksi."[1583]

Ihminen ymmärrettiin keskiajan teologiassa kerrokselliseksi olennoksi seuraavan kaavion mukaisesti:

Abditum mentis - sielunpohja

muisti tahto
affektit
aistit
liikkumiskyky

Niin kauan kuin affekteilla, vihalla ja himoilla, on valta, ihminen elää eläimen tasolla. Affektien valta täytyy siis Lutherin mukaan murtaa paastolla, valvomisella ja työllä. Näin ruumis "tehdään hengelle alamaiseksi, niin että se tottelee sisäistä ihmistä ja uskoa sekä tulee samanmuotoiseksi sen kanssa eikä kapinoi sitä vastaan tai estä sitä."[1584] Jos nyt tarkastelemme Lutheria hänen keskiaikaista taustaansa vasten, huomaamme, että "henki" ja "sisäinen ihminen" tarkoittavat lähinnä spesifisti inhimillistä, muistia, tahtoa ja ymmärrystä yhdessä sielun syvimmän kerroksen kanssa. Augustinus käyttää siitä käsitettä abditum mentis ja Tauler Seelengrund, sielunpohja.

Hengellisellä harjoituksella - paastolla, valvomisella ja työnteolla - on Lutherin mukaan myös eettinen tehtävä: "Juuri sen vuoksihan ihminen pitää kurissa ruumistaan, että hän voisi paljon vilpittömämmin ja vapaammin palvella muita."[1585] Hengellisen säädyn edustajien

---

[1583] WA VII, 60, 31: "... tantum enim ieiunabit, vigilabit, laborabit, quantum satis esse viderit ad corporis lasciviam et concupiscentiam premendam."

[1584] WA VII, 60, 4: "... et spiritui subdatur ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit, nec ei rebellet aut ipsum impediat..."

[1585] WA VII, 64, 17: "In hoc enim corpus suum subiectum facit, quo syncerius et liberius queat aliis servire..."

tulee olla esikuvia "ruumiinsa kurissa pitämisen taidossa malliksi muille, joiden myös tulee kurittaa ruumistaan".[1586] Ruumista - affekteja, aisteja ja liikkumiskykyä - , täytyy ohjastaa.[1587] Erityisesti siveettömyyttä on hillittävä paastoin, rukouksin ja tekemällä työtä.[1588] Juuri koettelemus vaatii näitä ja muita harjoituksia, jotta liha kukistetaan ja jotta usko Jumalaan syntyy ja harjaantuu.[1589]

Mutta hengellistä harjoitusta on myös se, että tekee kaiken uskossa: "Hän opetelkoon aina tekemään ja jättämään kaiken siihen luottaen."[1590] Uskoa harjoitetaan pitäytymällä Jumalan lupauksiin. "(Messussa on myös tarpeen), että olemme siinä myös sydämellämme mukana. Se taas toteutuu silloin, kun harjoitamme uskoa sydämessämme. Tässä meidän täytyy lausua ne Kristuksen sanat, joilla hän asettaa messun..." [1591] Rukous on uskon harjoitusta juuri siksi, että meidän tulee rukouksessa "anoa kaikesta sydämestämme ja harjaantua anomisessamme sellaiseen uskoon ja luottamukseen Jumalaa kohtaan, ettemme epäile tulevamme kuulluiksi".[1592] Uskon harjoitus on siis itse asiassa lupaukseen pitäytymistä. Ihmisen tulee aina, jopa työnsä aikana "puhua Jumalan kanssa sydämessään, esittää hänelle oma tai muiden ihmisten hätä, pyytää apua, rukoilla ja siinä kaikessa harjoittaa ja vahvistaa uskoaan".[1593] Ulkoinen rukous ei riitä, vaan Luther pyrkii sisäiseen rukoukseen, "jonka tulee seurata sanoja vakavalla sydämellä syvässä hartaudessa, se on, halulla ja uskolla...".[1594] Palataksemme keskiajan ihmiskuvaan: rukous ei saa jäädä ulkoiseen, huulten liikkeeseen ja ruumiin asentoon, ei myöskään aisteihin tai affekteihin. Rukous ei saa jäädä edes sisäiseen, muistiin ja tahtoon, vaan sen tulee tunkeutua alas sielun syvyyteen (abditum mentis), ja siellä on *usko*.

1586 WA 67, 35: "... sed corporis sui subiectionem exerceret aliis in exemplum, qui et ipsi opus habent corporis sui castigatione..."

1587 WA VII, 71, 27.

1588 PHT, 308. WA, VI, 269, 3.

1589 PHT, 310. WA VI, 270, 8.

1590 PHT, 249. WA VI, 212, 36: "... lerne stetiglich alles thun unnd lassen in solcher zuvorsicht..."

1591 PHT, 267. WA VI, 230, 10: "(In der mesz ist nodt), das wir auch mit dem hertzen dabey sein, dan sein wir aber dabey, wan wir den glauben im hertzen uben. Hie mussenn wir die wort Christi ertzelen, da er die mesz einsetzt..."

1592 PHT, 269. WA VI, 232, 14: "...die selben mit gantzem ernst begeren, und darinnen den glauben und zuvorsicht zu got alszo uben, das wir nit dran tzweiffeln, wir werden erhoret."

1593 PHT, 234-235. WA VI, 234, 37: "... er kan in seinem hertzen da neben mit gotte reden, yhm furlegen seine odder anderer menschen not, hulff begeren, bitten, und in dem allen seinen glauben uben und stercken."

1594 PHT, 273. WA VI, 235, 17: "... aber mit ernst des hertzen den worten folge thun in grundtlicher andacht, das ist begirden unnd glauben..."

Rukous on yksinkertaisesti huolten uskomista Jumalalle uskon harjoittamiseksi.[1595] Myös vaivan näkeminen yhteiskunnan hyväksi on hengellistä harjoitusta, kun se tapahtuu uskossa: "... myös näiden tekojen tulee tapahtua - samoin kuin muiden - uskossa, vieläpä, niiden tulee harjoittaa uskoa..."[1596] Tämä ei koske vain yhteiskunnan johtavaa kerrosta, vaan myös yhteiskunnan alemmassa asemassa olevia ihmisiä; tekojen tulee olla "harjoitusta, jotta sellainen usko ja luottamus vahvistuisi entisestään".[1597]

Myös hyvän ja hyväntahtoisuuden osoittaminen sellaista lähimmäistä kohtaan, joka on tehnyt väärin, kuuluu uskon harjoitukseen. Uskon harjoitus tulee mahdolliseksi siellä, missä usko ei epäile, että sillä on hyvä ja armollinen Jumala.[1598]

Lutherilla on siis voimakas tietoisuus siitä, kuinka välttämätöntä hengellinen harjoitus on. Hengellinen elämä ei ole suure, joka on kertakaikkiaan annettu. Sitä tulee harjoittaa ja vahvistaa ihmisen aktiivisella työllä. Mystikot ajattelevat yleensä niin, että meditaatio ja rukous ovat ennen muuta hengellistä harjoitusta paaston ja työnteon ohella. Meditaatio on tie sisäänpäin kohti Jumalaa, joka on kristityn sydämessä. Kyse on sisäänpäin kääntyvästä mystiikasta, mutta hengellinen harjoitus voi olla myös sakramentti- tai kärsimysmystiikkaa, ehtoollisen tai ristiinnaulitsemisen meditaatiota. Luther tuntee toki, kuten mystikot, ulkoisten harjoitusten, paaston, valvomisen ja työnteon tarpeen. Mutta hänen hengellistä harjoitusta koskevan opetuksensa painopiste on uskossa, joka on pitäytymistä Jumalan lupauksiin ulkoisessa vaivassa, rukouksessa ja aktiivisessa teossa. Uskon teko, esim. hyvä teko vihamiestä kohtaan tai kärsivällisyys omassa kutsumuksessa kuuluu siihen, mitä Luther erityisesti korostaa. Uskon teko hengellisenä harjoituksena vahvistaa uskoa ja tulee siten tieksi rikkaampaan ja täydempään uskon todellisuuden - myös Kristuksen läsnäolon - kokemiseen. vistaa uskoa ja tulee siten tieksi rikkaampaan ja täydempään uskon todellisuuden - myös Kristuksen läsnäolon - kokemiseen.

Mystikkojen tiellä Jumalan läsnäolon kokemiseen on sielun levolla ja hiljaisuudella tärkeä merkitys. Heidän opetuksensa hiljaisuudesta voidaan ymmärtää vain aikaisemmin mainitun ihmiskäsityksen taustalta. Sielun lepo sisältää siten ulkoisen hiljaisuuden, aistien hiljaisuuden ja affektien rauhoittumisen. Muisti, tahto ja ymmärrys lepäävät. Kun näin koko ihminen on hiljaa Jumalan edessä, Jumala puhuu sydämen sisimmästä, sielunpohjasta.

1595 PHT, 273. WA VI, 236, 5.

1596 PHT, 274. WA VI, 263, 1: " Disse werck aber wie die andern sollen auch ym glauben gahn, ja den glaubenn uben..."

1597 PHT, 302. WA VI, 263, 25: "... ein ubung und vormanung, solchs glaubens und zuvorsicht ymmer mehr und mehr zustercken."

1598 PHT, 303. WA VI, 268, 1.

Tietä sielun hiljaisuuteen voidaan kuvata sisäänpäin johtavana tienä, mutta myös tienä ylöspäin. Yksi mystikkojen rakastamista raamatullisista ylös- ja sisäänpäin johtavan tien kuvista on Jaakobin tikapuut. Katsomme nyt, mitä tämä kuva on merkinnyt Martti Lutherille.

5. Jaakobin tikapuut

Jaakobin tikapuut ovat mystikoille kuva siitä, miten sielu kohoaa meditaatiossa Jumalan luokse ja viipyy siellä hiljaa kontemplaatiossa. Myös Luther tuntee sellaisen sielun kohoamisen: "Uskon kautta se kohoaa itsensä yläpuolelle Jumalan luokse, rakkauden kautta se laskeutuu itsensä alapuolelle, mutta pysyy kuitenkin koko ajan Jumalassa ja hänen rakkaudessaan, niin kuin Kristus sanoo Joh. 1:51:ssä: ´Totisesti minä sanon teille: tämän jälkeen te saatte nähdä taivaan avoinna ja Jumalan enkelien nousevan ylös ja laskeutuvan alas Ihmisen Pojan päälle`."[1599] Keskiajan hurskaat olivat oppineet Augustinukselta yhdistämään nämä sanat Jaakobin tikapuihin. Tikapuut ovat Kristus itse. Juuri tätä taustaa vasten voimme ymmärtää Lutherin sanat: "Kuunnelkaamme mieluummin Paavalia, jonka mukaan meidän tulee oppia tuntemaan Kristus ja hänet ristiinnaulittuna. Sillä hän on ´tie, totuus ja elämä`. Hän on juuri ne tikapuut, joita pitkin tullaan Isän luokse."[1600] Ristiinnaulittu Kristus on taivaan tikapuut, joita pitkin sielu nousee Isän luokse uskossa. Me huomaamme, kuinka Luther liittyy sanoihin, jotka puhuvat Jaakobin tikapuista, kun hän selittää sielun alaslaskeutumista. Tässä tulee jälleen esille eettinen näkökohta: "... se laskeutuu jälleen rakkauden kautta itsensä alapuolelle..."[1601] Luther käyttää koko elämänsä ajan kuvaa Jaakobin tikapuista. Genesis-kommentaarissa tikapuista tulee kuva ihmeellisestä vaihdosta - commercium mirabile - Kristuksen ja ihmisen välillä. Kristus laskeutuu taivaasta alas, jotta ihminen voisi nousta ylös yhdistyäkseen Jumalan kanssa.[1602]

6. Sielun lepo

Mitä sitten Lutherilla on sanottavaa sielun levosta, joka on mystikoille edellytys sille, että Jumalan läsnäolo koetaan sydämessä? Kirjoituksessaan Puhe hyvistä teoista Luther selittää

[1599] WA VII, 69,14: "... per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum, manens tamen semper in deo et charitate eius, Sicut Christus Iohan. 1. dicit ´Amen dico vobis, deinceps videbis coelum apertum et Angelos dei ascendentes et descendentes super filium hominis`."

[1600] KBV, 472. WA VI, 562, 12: "Paulum potius audiamus, ut Iesum Christum et hunc crucifixum discamus. Haec est enim via, vita et veritas: haec scala, per quam venitur ad patrem..."

[1601] WA VII, 69, 15: "... per charitatem labitur infra se..."

[1602] WA 43, 582, 15; 31-, Heiko A. Obermanin mukaan (Luther - Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982, s. 195)

tätä teemaa kolmannen käskyn yhteydessä. Hän kirjoittaa: "Hengellinen sapatti, jota Jumala ennen kaikkea tarkoittaa tällä käskyllä, ei ole vain siinä, että annamme askareittemme ja kättemme työn pysähtyä, vaan ensi sijassa siinä, että sallimme yksin Jumalan vaikuttaa meissä emmekä itse tee mitään omin voimin."[1603] Siis juuri oma tahto, joka haluaa jotakin muuta kuin Jumala, estää hengellisen sapatin ja sielun levon. Ihminen on turmeltunut synnin tähden, ja hänellä on halu ja taipumus kaikkiin synteihin.[1604] Siksi kaikkien tekojen, sanojen ja ajatusten täytyy loppua ja lakata. Tässä ei ole kyse meditaation tiestä sisäänpäin, vaan hengellisestä taistelusta omasta tahdosta luopumiseksi: "Tämä on Jumalan korkein ja ensimmäinen teko meissä ja paras harjoitus: jätämme omat tekomme, annamme järjen ja tahdon mennä menojaan, vietämme juhlaa ja annamme kaikessa itsemme Jumalan haltuun."[1605] Luther sanoo: "Meidän tulee siis viettää sapattia hengellisessä mielessä, olla vapaat omista teoista ja sallia Jumalan vaikuttaa meissä... Hän pyytää meitä kuolemaan tehdäkseen meidät eläviksi, kunnes ihminen oppii täysin harjaantuneena olemaan niin hiljaa ja rauhassa, ettei häneen vaikuta, meneekö hyvin vai huonosti, elääkö hän vai kuoleeko, kunnioitetaanko häntä vai pilkataanko. Silloin siinä Jumala yksin asuu; siinä ei ole mitään ihmistekoja."[1606] Sielun lepo on Lutherin mukaan ennen kaikkea omasta tahdosta luopumista, ja tätä sielun jättäytymistä harjoitetaan päivittäisessä elämässä. Kun ihminen on saavuttanut hengellisen sapatin, silloin myös Jumala-kokemus on hänelle avoin: "Siinä on pelkkää huvia, iloa ja rauhaa samoin kuin muita tekoja ja hyveitä."[1607] Sielun levolla on myös, kuten on ilmennyt, eettinen puoli. Kun ihminen luopuu omasta tahdostaan, Jumala tekee todella hyvät teot hänen kauttaan: "... me rukoilemme oikeaa lepopäivää ja sapatin

---

[1603] PHT, 282. WA VI, 244, 3: "Die geistliche feyr (d. h. Feiertag), die got in dissem gebot furnehmlich meynet, ist, das wir nit allein die erbeit unnd handtwerck lassen anstehen, sonden vil mehr, das wir allein got in uns wirckenn lassen unnd wir nichts eygens wircken in allen unsern krefften."

[1604] PHT, 282. WA VI, 244, 6.

[1605] PHT, 283. WA VI, 245. 15: "Und dis ist das hochst und erst werck gottis in uns, und die beste ubung, unser werck nach zulassen, der vornunfft unnd willenn mussig gahn, feyern und sich gote befelen in allen dingen..."

[1606] PHT, 286. WA VI, 247, 35: "das alszo allenthalbenn wir feyrenn ein geistlichenn feyertag, unser werck mussig gehn unnd got in uns wirchen lassen." 248:8: "er heisset sterben, auff das ehr lebendig mache, szo lange bisz der mensch, durch ubet, so fridsam und stil werde, das er nit bewegt werde, es gehe yhm wol odder ubel, ehr sterb odder lebe, er werd geehret odder geschendet: da wonet dan got selb allein, da sein nymmer menschen werck..."

[1607] PHT, 286. WA VI, 248, 14: "... eitel gotliche lust, freud und frid its da mit allen andern wercken und tugenden."

rauhaa, nimittäin vapautusta omista teoista, niin että vain Jumalan teot tapahtuvat meissä, ja siten Jumala hallitsee meissä kuten omaa valtakuntaansa...”[1608]

Luther voi myös ilmaista yksinkertaisella tavalla meditaation hiljaisuuden, josta mystikot puhuvat. Kuuluisassa joulusaarnassaan hän sanoo: “Sillä joka pysyy hiljaa sydämessään, luopuu kaikesta muusta ajatuksissa ja ahkerasti katsoo tähän evankeliumiin, on kaikkein suurin hyöty siitä. Tapahtuu täsmälleen niin kuin auringolle. Se heijastuu tyyneen veteen ja lämmittää sen voimallisesti. Sen sijaan myrskyävää ja liikkuvaa vettä aurinko ei voi lämmittää. Jos siis tahdot lämmetä sisimmässäsi ja nähdä Jumalan ihmeellisen armon, niin että sydämesi tulee valaistuksi, palavaksi ja iloiseksi, silloin sinun tulee etsiä paikka, jossa voit olla hiljaa ja siellä kiinnittää itseesi se mitä tämä evankeliumi kuvaa.”[1609] Tässä Luther kuvaa ulkoista hiljaisuutta, liikkeen seisahtumista (“etsiä paikka, jossa voit olla hiljaa”), tässä on affektien hiljentyminen (“se joka pysyy hiljaa sydämessään”), tässä on korkeampien sielunvoimien tyhjeneminen kuvista ja käsityksistä (“luopuu kaikesta muusta ajatuksissa”) ja tässä on viimein hengellisen kokemuksen kohokohta, kokemus Jumalan läsnäolosta: “... lämmetä sisimmässäsi ja nähdä Jumalan ihmeellinen armo, niin että sydämesi tulee valaistuksi, palavaksi ja iloiseksi.” Mutta sielu ei tule hiljaiseksi sydämen pohjaan kätkeytyneen Läsnäolevan edessä, kuten sisäänpäin kääntyvässä mystiikassa ajateltiin, vaan Sanan, ulkoisen, näkyvän ja kuultavan Raamatun sanan edessä. Itse asiassa Lutherin mukaan on niin, että juuri usko on syvimmässä mielessä sielun lepoa: “Jos minulla ei ole varmuutta Kristuksesta, niin sydämeni ei voi koskaan olla hiljaa enkä minä saa mitään rauhaa.”[1610] Usko, varmuus Kristuksesta, on perusta sielun levolle, joka on omasta tahdosta luopumista ja hiljaisuutta Sanan edessä.

Teemaa, joka on lähellä sielun lepoa, kuvaa saksankielinen vastakohtapari leiden - wirken. Ihmisen puolella on “leiden”, jättäytyminen Jumalan varaan. Jumalan puolella on “wirken”, aktiivinen toiminta. Lutherin mukaan on niin, että sekä “leiden” että “wirken” kuuluvat ihmiseen. Tämä koskee jo ensimmäistä käskyä: meillä on “kädet täynnä työtä, jos

---

[1608] PHT, 288. WA, 250, 7: “... darinnen wir den rechten sabbat und feyr, stille ruge unserer werck, bittenn, das allein gottis werck in uns sey und also got in uns als in seinem eigen reich regire...”

[1609] Genon tron allena, predikoantologi av Martin Luther. Toim. Kjell Ove Nilsson. Klippan 1967 (GTA), s. 67. WA X, 1, 62, 7: “Und wirt niemant mehr nutz dauon bringen, denn die yhr hertz still hallten, alle ding aussschlahen und mit vleyss dreyn sehen, gleych wie die ssonne ynn eynem stillen wasser gar eben sich sehen lessit und krefftig wermet, die ym rauschenden lauffenden wasser nit alsso gesehen werden mag, auch nitt alsso wermen kan. Drumb willtu hie auch erleucht und warm werden, gottlich gnade und wunder sehen, das deyn hertz entprant, erleucht, andechtig und frolich werde, sso gang hynn, da du stille seyest und das bilde dyr tieff ynss hertz fassest.”

[1610] GTA s. 136, WA X, 3, 209, 24: “Dann wenn ich Christum ungewisz hab, do ist mein gewissen nymmer still, mein hertz hat auch nymmer ruw...”

tahdomme oppia ensimmäistä käskyä ja uskoa teoissa (wirken) ja Jumalalle jättäytyneisyydessä (leiden) emmekä lopeta oppimista".[1611] Teko on lähinnä aktiivinen teko uskossa, "leiden" on sitä, että uskossa sallimme Jumalan toimia itsessämme. Molemmat, sekä "wirken" että "leiden", kuuluvat uskon harjoitukseen: "... yksin uskon lisääntymisestä on huolehdittava, olipa kyse teosta tai Jumalalle jätättyneisyydestä (leiden)."[1612] Hiljaisuus Jumalan tekojen aikana, "leiden", ei koske vain vaikeuksia, joiden läpi kristityn on mentävä, vaan myös hyvää, joka häntä kohtaa.

Sielun hiljaisuus sisältää keskiajan mystikkojen mukaan sen, että ihminen ennakoi luomisen paluuta Jumalan luokse. Aleksandrialaisella maailmanskeemalla[1613] oli heille itsestään selvä merkitys historiassa. On mielenkiintoista nähdä, kuinka Luther käyttää juuri tätä ajatusta olemassaolosta uskon kiertokulkuna. Hän kirjoittaa: "Niin usko virtaa ulos ja vaikuttaa teoissa, ja tekojen kautta se palaa itseensä niin kuin aurinko kulkee radallaan noususta laskuun ja palaa jälleen nousuunsa."[1614] Lutherin tässä kuvaama todellisuus on sama, minkä kohtasimme tikapuihin liittyvässä selityksessä uskon kohoamisesta ja laskeutumisesta. Uskon toiminta rakkaudessa on ilmaus uskon omasta olemuksesta. Jumala on uskossa ja vaikuttaa sen kautta. Uskon teko on hengellinen harjoitus, "tekojen kautta usko palaa itseensä". Tässä Luther on siten omaksunut mystikkojen rakastaman ajatuksen kiertokulusta ja käyttänyt sitä kokonaan uudella tavalla kuvatakseen uskon tekoa ja lepoa.

7. Etiikka

Mystiikka, johon Luther tutustui Taulerin teologian ja Saksalaisen teologian (Theologia Deutsch) välityksellä, oli paljon enemmän kuin meditaatiotekniikkaa. Se oli myös elämänohjelma, johon sisältyi voimakas eettinen vetoomus. Sitä voidaan kuvata kahdella sanalla: Kristuksen seuraaminen. Ymmärtääksemme opin Kristuksen seuraamisesta meidän täytyy ottaa huomioon kristologian dialektiikka, joka oli itsestään selvää keskiajan länsimaiselle kristillisyydelle. Kristus oli dialektiikan mukaan sekä sacramentum että exemplum. Hän oli Jumalan lahja meille Vapahtajanamme ja samanaikaisesti hän oli elämäntavallaan meidän esikuvamme. Luther johtaa tämän ajatuksen Galatalaiskirjeen

---

1611 PHT, 272. WA VI, 234, 27: "Drumb haben wir, die weil wir leben, es sey wie lang es wol, alle hend vol zuthun, das wir dem ersten gebot und dem glauben mit allen wercken und leyden schuler bleyben und nit auff horen zulernen."

1612 WA VII, 68, 32: "... ideo sola curanda, ut augeatur sive operibus sive passionibus exercita..."

1613 Anders Nygren, Filosofi och motivforskning, Lund 1940, s. 69.

1614 PHT, 288. WA VI, 249, 32: "... und alszo geht er aufs in die werck unnd kumpt widder durch die werck zu sich selb, gleich die son auffgeht bisz an den nidergang und kompt wider bisz dem auffgang."

kommentaarissaan vuodelta 1519 Augustinukseen.[1615] Tässä on nähtävä, että Lutherin opetuksen painopiste kohdistuu koko ajan Kristukseen sakramenttina. Usko suuntautuu Jumalan hyvyyttä kohti, joka on ilmoitettu Kristuksessa. "Jos olen tehnyt syntiä, niin ei kuitenkaan Kristukseni, johon uskon, ole tehnyt syntiä. Kaikki mitä hänellä on, on minun, ja kaikki minun omani on hänen niin kuin Korkeassa veisussa sanotaan: ´Minun ystäväni on minun ja minä hänen`."[1616] Tässä saa morsiusmystiikka ilmaista vanhurskauttavaa uskoa.

Mutta Lutherilla on myös paljon sanottavaa Kristuksesta esikuvana. Samoin kuin Kristus tuli ihmisten kaltaiseksi, täytyy kristityn sekä puhua, toimia että seurustella ihmisten kanssa.[1617] Luther osoittaa, kuinka pyhä Paavali esittää Kristuksen itsensä tyhjentämisen esikuvana.[1618] Kristitynkin tulee tyhjentyä vapaudessaan ja ottaa palvelijan hahmo: "Siksi minä annan itseni ikään kuin Kristuksena lähimmäiselleni samalla tavalla kuin Kristus on antanut itsensä minulle."[1619] Kristuksen seuraaminen tarkoittaa tässä ennen kaikkea aktiivista lähimmäisen palvelua, itsensä antamista lähimmäiselle. Usko on tämän itsensä antamisen edellytys ja lähde: "Katso, noin uskosta vuotaa sekä rakkaus että ilo Herrassa ja rakkaudesta iloinen, innokas ja vapaa halu palvella lähimmäistä."[1620] Niin, jopa Kristuksen sovitustyö, tämä sakramenttien sakramentti, on esikuva: "Kyllä, minä tahdon ottaa ne (lähimmäiseni synnit) päälleni ja nähdä vaivaa ja raataa niin kuin orja niiden tähden, ikään kuin ne olisivat minun omiani - sillä niin on Kristus tehnyt minun tähteni."[1621]

Tätä Kristuksen seuraamisetiikkaa voidaan lopuksi ymmärtää Kristuksen läsnäolosta käsin, joka toteutuu uskon kautta sydämessä: "Niin tulee myös meidän... tulla tietyllä tavalla kukin toisillemme Kristukseksi, niin että olemme vastavuoroisesti Kristuksena - ja Kristus on

---

1615 WA II, 501, 34.

1616 2:16; WA VII, 55, 31.

1617 WA VII, 64, 21: "Necesse est enim, ut loquatur, agat et conversetur cum hominibus, sicut Christus in similitudinem hominum factus habitu inventus est ut homo et conversatus cum hominibus, ut Baruch. 3. dicit."

1618 WA VII, 65, 10: "Ad hoc inducit Christum pro exemplo, dicens ´Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Ihesu, qui, cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se aequalem deo, sed exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo, factus est obediens usque ad mortem`."

1619 WA VII, 66, 3: "Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebuit mihi..."

1620 WA VII, 66, 7: "Ecce sic fluit ex fide charitas et gaudium in domino et ex charitate hilaris, libens, liber animus ad sponte serviendum proximo..."

1621 WA VII, 69, 5: "(E nobis fluunt in eos, qui eis opus habent, adeo ut et fidem et iustitiam meam oporteat coram deo poni pro tegendis et deprecandis proximi peccatis), quae super me accipiam, et ita in eis laborem et serviam, ac si mea propria essent: sic enim Christus nobis fecit."

kaikissa sama - siis tosi kristittyjä."[1622] Tässä on kyse jostakin syvemmästä kuin ulkoisesta jäljittelystä. Kyse on orgaanisesta elämänyhteydestä, samastumisesta: "Me teemme siis sen johtopäätöksen, että kristitty ihminen ei elä itsessään vaan Kristuksessa ja lähimmäisessään - tai muuten hän ei ole mikään kristitty - Kristuksessa uskon välityksellä, lähimmäisessä rakkauden välityksellä."[1623] Tämä tulee selväksi muutamissa sanoissa, joilla Luther tekee yhteenvedon Kristuksesta. Hän on lahja ja esikuva: "Nyt näemme, kuinka kaikkivaltias Jumala ei ole antanut vain Herraamme Jeesusta Kristusta meidän puolestamme, jotta me uskoisimme häneen sellaisella luottamuksella. Jumala on myös asettanut hänet meille tämän luottamuksen ja tällaisten hyvien tekojen esikuvaksi, jotta uskoisimme häneen, seuraisimme häntä ja ikuisesti pysyimme hänessä."[1624] Tässä tekstikohdassa usko on läsnä kahdella tavalla: Kristus on se, johon uskomme ja luotamme, ja hän itse on esikuva uskosta ja luottamuksesta. Usko on Lutherin mukaan erinomaisin teko.

Mystikkojen ajattelussa, johon Luther tutustui, on kuten mainittiin, voimakas eettinen vetoomus. Olemme jo panneet merkille, että tämä eettinen korostus on myös itsellään Lutherilla, ja hänen eettisessä käsityksessään on pääsanana usko. Uskon kautta kristitty tulee toiseksi ihmiseksi; usko muuttaa persoonan, sillä usko ei tule vain osalliseksi Sanan voimasta, vaan usko täyttyy siitä ja tulee sen kyllästämäksi.[1625] Toisin sanoen: Jumala antaa uskovalle Pyhän Hengen.[1626] Tämä uudistus on tosin vasta alku, joka saa täyttymyksen kirkkaudessa[1627], mutta se on reaalisesti käsillä uskossa ja uskon kautta. Usko taas on

---

[1622] WA VII, 66, 26: "... ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri, ut simus mutuum Christi et Christus idem in omnibus, hoc est, vere Christiani."

[1623] WA VII, 69, 12: "Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem..."

[1624] PHT, 315-316. WA VI, 275, 31: "Nu sehenn wir, wie der almechtige got uns unsern herrn Jesum Christum nit allein dar gesetzt hat, in yhm mit solcher zuvorsicht zuglewben, sondern auch ein exempel der selben zuvorsicht unnd solcher gutter werck in yhm unns furhelt, das wir in yhn gleuben, ym volgen und yhn ewiglich bleyben."

[1625] WA VII, 51, 32. WA VII 53, 17.

WA I, 112, 20: "Igitur facta Dei sunt ipsi iusti et Christiani, factura eius nova, opera autem sunt ipsae iustitiae, veritates &c. quas in illis factis operatur..."

Vrt. WA I, 114, 3-: "Ideo Christus, regnum coelerum, venit in eos, qui peccatores venit salvare. Alii vero. qui sibi conscii iustitiae, non credunt verum esse, neque ad se illud pertinere ´poenitentiam agite`, imo, inquiunt, iusti sumus, peccatum nescimus, iam regnamus, appropinquavit enim, imo venit iam dudum regnum coelorum."

[1626] PHT, 242. WA VI, 206, 29: "Dann wer got trawet, dem gibet er szo bald seinen heiligen geist, wie sanct Paul zu den Galatern saget ´Ir habet den geist empfangen nit aufz ewern guten werckenn, sondern da ihr dem wort gottis glaubet habt`."

[1627] WA VII, 59, 28.

erinomaisin teko ja kaikkien muiden hyvien tekojen perusta. Tästä näkökohdasta käsin uskoa ei voi erottaa uudistuksesta, sillä usko *on* uudistus sen vuoksi, että se on ensimmäisen käskyn täyttymys. Luther sanoo: "Niin, jos katsomme oikein, rakkaus on ensin tai itse asiassa samanaikaisesti uskon kanssa."[1628] Konkreettisessa tapauksessa ei voida siis ajatella uskoa ilman rakkautta ja eettistä uudistusta, Kristuksen seuraamista.

8. Ihminen

Me olemme jo aikaisemmin kosketelleet ihmiskäsityksen merkitystä keskiajan mystiikalle. Erityisesti sisäänpäin kääntyvässä mystiikassa on tunnettavissa voimakas psykologinen mielenkiinto, koska siinä etsiydytään sisäänpäin, kohti Jumalan läsnäolon kokemista ihmisen sisimmässä. Olemme saaneet selvitetyksi, että introversiomystiikan ihmiskuva on Lutherin käsityksen taustalla oleva struktuuri. Magnificat-selityksessään hän kuvaa laajemmin tätä ajatustraditiota.[1629] Niissä kirjoituksissa, joita olemme edellä käsitelleet, Luther tarkastelee kuitenkin ihmistä pääasiassa muista näkökulmista. Ennen muuta hän näkee ihmisen ruumiillisena ja hengellisenä: "Sieluksi nimitetyn hengen osalta ihmistä kutsutaan hengelliseksi, sisäiseksi ihmiseksi ja uudeksi ihmiseksi. Lihaksi nimitetyn ruumiin osalta taas häntä kutsutaan lihalliseksi, ulkoiseksi ihmiseksi ja vanhaksi ihmiseksi."[1630] Luther ei ajattele tässä materiaalista, kemiallis-biologista vastakohtana psyykkiselle, vaan kysymys on ihmisestä hänen suhteessaan Jumalaan. Juuri tämä uskonnollinen varsinaisessa mielessä on hänelle keskeistä. Jos asia nähdään näin, havaitaan, että "todellisuudessa samassa ihmisessä on kaksi ihmistä, jotka taistelevat toisiaan vastaan".[1631] Toisesta näkökulmasta tarkasteltuna ihminen on kokonaisuus, persoonallisuus. Luther kirjoittaa: "Sillä kuten itse olemuksen eli persoonan pitää olla hyvä ennen kaikkia hyviä tekoja"[1632], "ihmisen persoonan täytyy olla ensin hyvä."[1633] "Mikään muu ei tee persoonaa hyväksi kuin usko."[1634] Luther ei katso tässä ihmisen koostuvan alemmista ja

---

[1628] PHT, 245. WA VI, 210, 6: "Ja wan wirs recht ansehn, szo ist die lieb das erst odder yhe zu gleich mit dem glauben."

[1629] WA VII, 550, 22-35, vrt. Bengt Hägglund, De homine, Lund 1959, s. 323.

[1630] WA VII, 50, 6: "... iuxta spiritualem, quam dicunt animam, vocatur spiritualis, interior, novus homo, iuxta corporalem, quam carnem dicunt, vocatur carnalis, exterior, vetus homo..."

[1631] WA VII, 50, 11: "... cum et ipsi duo homines in eodem homine sibi pugnent."

[1632] WA VII, 61, 28: "Ita ut semper oporteat ipsam substantiam seu personam esse bonam ante omnia opera bona..."

[1633] WA VII, 61, 35: "Ita necesse est, primum personam ipsam hominis esse bonam..."

[1634] WA VII, 62, 25: "Non enim personam bonam facit nisi fides...", sama, WA VII, 62, 7.

ylemmistä sielun ominaisuuksista, vaan hän tarkastelee ihmistä kokonaisuutena, hänen olemuksestaan käsin, siitä käsin, mikä tekee ihmisen siksi mikä hän on. Ihminen on sitä mitä hän on suhteessaan Jumalaan. Asia ei ole siis niin, että synti koskee yksinomaan affekteja vaan ihmistä kokonaisuudessaan. Ei myöskään vain sielu vaan koko ihminen tulee vanhurskaaksi.[1635] Voitaisiin siis sanoa, että teologinen aspekti hallitsee Lutherin ajattelua suhteessa psykologiseen, vaikkakin psykologinen on koko ajan esillä. Toisin sanoen, Lutheria kiinnostaa vähemmän ihminen sinänsä kuin ihminen suhteessaan Jumalaan.

9. Jumalan kuva

Tärkeä osa ihmiskäsityksestä on ihminen Jumalan kuvana. Luther kirjoittaa: "Sillä sisäinen ihminen on samanmuotoinen Jumalan kanssa ja luotu Jumalan kuvaksi uskon kautta, ja hän on iloinen ja tyytyväinen Kristuksen tähden..."[1636] Tämä koskee siis ihmistä, joka elää uskonsuhteessa Jumalaan. Yhdessä Genesis-saarnoista vuodelta 1523 hän selittää tätä teemaa lähemmin: "Ihminen on joko Jumalan tai Sielunvihollisen kuva, sillä sen mukaan kuin hän ojentautuu, sellaiseksi hän myös tulee. Aluksi me olimme Jumalan kuvia. Me teimme kaiken niin kuin Jumala. Mutta tilamme ei saanut pysyä sellaisena. Kuva turmeltui, ja me jouduimme perisyntiin."[1637] Samoin kuin peili itsessään välittää kuvan siitä, mitä kohti se on käännetty, niin on siis ihminen alkutilassa Jumalan kuva. Langennut ihminen on Sieluvihollisen kuva ja hänen Jumalan kaltaisuutensa on turmeltunut. Sama asia voidaan ilmaista myös näin: "Kuva on pimentynyt, ja juuri synti on lyönyt leimansa siihen mitä me teemme ja olemme."[1638] Tässä kuva on pikemminkin muotokuva kuin peilikuva, muotokuva, joka on peitetty tummalla värillä. Mutta kun ihminen kääntyy uskossa Jumalan puoleen, silloin Jumalan kaltaisuus palautuu ja käy ilmi, että kaikki se, mitä me teemme on tehty "rakkaudessa, ilossa ja kärsivällisyydessä".[1639] Lutherin opetuksen, joka koskee ihmisessä olevaa Jumalan kuvaa, painopiste on siis tavassa elää iloisesti ja tyytyväisesti Kristuksen tähden. Edellä havaitsimme samankaltaisen, elämäntapaan liittyvän korostuksen Lutherin käsitellessä uskon harjoitusta. Siinä on painopiste pikemminkin uskon teossa ja elämäntavassa kuin meditaatiossa.

10. Synti

1635 Vrt. Bengt Hägglund, Teologins historia, Lund 1966, s. 306-.

1636 WA VII, 60, 6: "Interior enim homo conformis deo et ad imaginem dei creatus per fidem et gaudet et iucundatur propter Christum..."

1637 GTA s. 48, WA XXIV, 51, 12.

1638 Sama, WA XXIV, 52, 21.

1639 Sama, WA XXIV, 52, 26.

Jos tahdotaan ymmärtää, mitä turmeltunut Jumalan kaltaisuus tarkoittaa, on syytä tarkata, miten synti kuvataan. Synti on, Luther sanoo, sydämen jumalattomuutta ja epäuskoa, ihminen kohottaa sydämessään oman minänsä epäjumalaksi: hänellä on omassa lihassaan niskuroiva tahto, joka pyrkii palvelemaan maailmaa ja etsimään omaa etua, eikä "luonto voi karkottaa sitä, eipä edes tuntea sitä".[1640] Synti koskee siis ennen muuta ihmisen sisintä, sydäntä. Tämä on se todellisuus, jota Luther pitää Perkeleen kuvana: ihmisen itsepalvonnan luoma epäjumalanpalvelus (människans självavguderi).

Kun ihminen nähdään näin, sisäänpäin kääntyvän mystiikan tien täytyy käydä toissijaiseksi. Jos ihminen vailla uskoa menee sisimpäänsä, hän ei suinkaan löydä Jumalaa, sillä Jumalan kuva hänen sydämessään on pimentynyt tai muuttunut Perkeleen kuvaksi. Jumalan kuvan uudistus uskon kautta on, kuten todettiin, tässä elämässä vasta alullaan. Siitä ymmärrämme, että Lutherin mukaan Jumalan kohtaamisen täytyy ensi sijassa tapahtua toisella tasolla, nimittäin Sanan vastaanottamisen kautta uskossa. Uskossa Sanaan Kristus asuu sydämessä, uskon kautta ihminen saa osallisuuden Jumalan voimasta ja kokee Jumalan todellisuuden ilossa ja rohkeudessa. Jos voimme erottaa keskiajan mystiikassa sisäänpäin kääntyvän mystiikan, kärsimysmystiikan ja sakramenttimystiikan toisistaan, niin voimme puhua Sanan ja uskon mystiikasta Lutherin teologiassa.

11. Sana ja usko

Tehtäväksemme tulee nyt katsoa, miten Luther kuvaa Sanaa ja uskoa. Uskossa on, hän sanoo, valtava elämää antava voima, "se on elävä lähde, jossa on iankaikkiseen elämään juoksevaa vettä"[1641], se "täyttää" uskovat niin suurella vanhurskaudella, etteivät he tarvitse mitään muuta tullakseen vanhurskaiksi[1642]. Usko palvoo Häntä, johon se uskoo korkeimmalla tavalla pitämällä Häntä totena ja uskottavana[1643], samalla kun se lujasti uskoo Hänen lupauksiinsa.[1644] Usko antaa näin Jumalalle sen, mikä Hänelle kuuluu[1645] , ja luottaa

---

1640 WA VII, 52, 3: "... impietate et incredulitate cordis..." WA VII, 54, 15: "... sibi Idolum in corde erigit..."
WA VII, 60, 10: "... in carne propria offendit voluntatem contrariam, quae mundo servire et quaerere quae sunt nititur..."
WA VII, 63, 24: "Natura per seipsum non potest eam expellere, immo ne cognoscere quidem..."

1641 WA, 49, 14: "fons enim vivus est saliens in vitam aeternam..."

1642 WA VII, 52, 17.

1643 WA VII, 53, 34: "Fidei enim et hoc officium est, ut eum cui credit omnium piissima et summa colat opinione, nempe quod eum veracem et dignum habeat, cui credendum sit."

1644 WA VII, 54, 1: "Sic anima, dum firmiter credit promittenti deo, veracem et iustum eum habet,..."

1645 WA VII, 54, 3: "... hic summus cultus dei est, dedisse ei veritatem, iustitiam et quicquid tribui debet ei, qui creditur."

Jumalaan.[1646] Usko tuo tullessaan toivon ja rakkauden, rakkaus on jopa samanaikaisesti uskon kanssa.[1647] Uskossa on siis itsessään uudistava voima, paremmin sanoen, se on itsessään uudistus, kun se täysin uppoutuu ja yhdistyy Sanan voimaan ja läpeensä hehkuu siitä, sillä Kristus koskettaa Sanan kautta sielua.[1648] Usko yksin on oikea tapa palvella Jumalaa[1649], sillä usko ei epäile sitä, että sillä on armollinen Jumala ja Isä taivaassa.[1650] Sen tulee luottaa Jumalaan ja olla varma hänen hyvyydestään ja armollisesta tahdostaan, sillä uskova odottaa Jumalalta itselleen pelkkää armoa[1651], ja sydän on varma ja luottaa Jumalan hyvyyteen.[1652]

Uskon varmuus elää myös koettelemusten aikana. Luther selittää Korkeaa veisua (2:9) näin: "Katso, nyt hän on seinämme takana, hän kurkistelee sisään ikkunasta." Luther kirjoittaa: "Tämä tarkoittaa, että hän on kätkössä kärsimyksissä, jotka erottavat meidät hänestä niin kuin seinä, vieläpä niin kuin muuri. Kuitenkin hän katsoo minuun eikä hylkää minua, sillä hän on valmis auttamaan armossaan, ja uskon pimeän ikkunan kautta hän sallii minun nähdä itsensä."[1653] Tässä Luther käyttää morsiusmystiikan parhainta lähdettä kuvatakseen uskoa. Muuri erottaa sielu-morsiamen ja Kristus-yljän, ja tämä muuri on kärsimys. Muurissa on ikkuna, pimeä aukko. Luther ajattelee kai tässä lähinnä ikkunaa, jota peittää kalvo tai jossa on heikosti läpinäkyvä lasi. Pimeä ikkuna kärsimyksen muurissa on usko. Uskon kautta morsian näkee, vaikkakin epäselvästi, ylkänsä.

Voi olla mielenkiintoista nähdä, miten keskiajan etevin Korkean veisun selittäjä, Bernhard Clairvauxlainen, selittää saman tekstikohdan. Bernhard sanoo, että seinä on meidän lihamme, ikkuna on meidän aistimme ja tunteemme, joiden kanssa Kristus on yhdistynyt inkarnaatiossa, niin että hän osallistuu meidän kärsimyksiimme.[1654]

Kuva on siis sama, mutta selitykset ovat erilaisia. Lutherin mukaan seinä on kärsimys ja ikkuna on usko, jonka kautta sielu aavistaa yljän. Sitä vastoin Bernhardin mukaan seinä on lihamme, ja ikkuna on meidän aistimme ja tunteemme, joiden kautta ylkä näkee morsiamensa ja osallistuu hänen hätäänsä. Me näemme tässä vielä kerran, kuinka mystiikan kuvat ja kieli ovat eläviä Lutherille ja samanaikaisesti niillä on toinen sisältö.

1646 PHT, 241. WA VI, 206, 23.
1647 PHT, 245. WA VI, 210, 5.
1648 WA VII, 53, 18.
1649 PHT, 248. WA VI, 212, 16: "dan er wil allein gottis dinst sein."
1650 PHT, 288. WA VI, 250, 3: "nit zweiyffelt, er hab einen gnedigen got und vatter ym hymel."
1651 PHT, 294. WA VI, 255, 14.
1652 PHT, 312. WA VI, 272, 5.
1653 PHT, 243. WA VI, 208, 13.
1654 Cant 56:1.

Usko on siis Lutherin mukaan ensi sijassa Sanan lupaukseen luottamista. Sana on nimittäin syvimmältä olemukseltaan lupaus, joka on täynnä voimaa sille, joka avautuu uskossa Sanalle. Luther ei erota tässä uskoa ja uudistusta, koska itse uskossa tapahtuu Sanan ja uskovan yhdistyminen, jota Luther nimittää "äärimmäisen hienoksi yhteydeksi hengessä".[1655] Näissä sanoissa voimme nähdä mystisen perinnön yhteenvedon Lutherin varhaisista kirjoituksista, joita olemme tähän asti etupäässä käsitelleet.

1655 WA 53, 19: "... hic tenerrimus in spiritu..."

Usein korostetaan sitä, että mystiikan perinnöllä oli suuri merkitys Lutherille hänen varhaisina vuosinaan, mutta että hän myöhemmin etääntyi siitä yhä enemmän. Siksi käännymme nyt Lutherin Laajan Galatalaiskirjeen kommentaarin (1531) puoleen nähdäksemme, kuinka hän selittää ne ajatuksenkulut, joilla on yhteys keskiajan mystiikkaan.

12. Yhdistyminen Jumalan kanssa

Tämä on mystiikan keskeinen uskonkokemus. Luther on Laajassa Galatalaiskirjeen kommentaarissa seikkaperäisesti miettinyt tätä teemaa. Hän kirjoittaa: "... sanomme uskon omistavan Kristuksen, joka on *forma*, joka muotoilee ja in-formoi uskon kuten väri seinän... Kristus on nimittäin uskon kohde, mutta ei ainoastaan kohde, vaan niin sanoakseni itse uskossa on Kristus läsnä. Usko on nimittäin sellaista tietoa eli pimeyttä, joka ei näe mitään. Kuitenkin tässä pimeydessä istuu valtaistuimella Kristus, jonka usko pitää sisällään. Samalla tavalla Jumala asui Siinailla ja temppelissä keskellä pimeyttä. Meidän formaalinen vanhurskautemme ei siis ole rakkaus, joka antaa muodon uskolle (*charitas informans fidem*), vaan se on itse usko ja sydämen pilvi, se on, luottamus asiaan, jota emme näe, Kristukseen, joka on täydellisesti ymmärryksen näkökyvyn saavuttamattomissa, mutta joka kuitenki on läsnä. Usko siis vanhurskauttaa, koska se sisältää ja omistaa tuon aarteen, nimittäin läsnäolevan Kristuksen. Millä tavalla Kristus taas on läsnä, on ajattelukyvyn saavuttamattomissa, koska tässä, kuten olen sanonut, vallitsee pimeys. Missä vain todellinen sydämen luottamus on olemassa, siellä on Kristus läsnä itse tuossa pimeydessä ja uskossa."[1656] Meidän tulee huomata, kuinka Luther puhuu Kristuksesta uskon muotona

---

[1656] Martti Luther: Pyhän Paavalin Galatalaiskirjeen selitys (GKS). Käänt. A.E. Koskenniemi. Helsinki 1957², 164. WA XL, 1, 228, 29: "... dicimus fidem apprehendere Christum qui est forma, quae fidem ornat et informat..." S. 228, 34: "Sic ut Christus sit obiectum fidei, (s. 229, 15) imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest. Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt. Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet. Quemadmodum Deus in Sinai et in Templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra iustitia non charitas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis, hoc est, fiducia in rem quam non videmus, hoc est, in Christum qui, ut maxime non videatur, tamen praesens est. Iustificat ergo fides, quia apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem. Sed quo modo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi. Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide."

(forma), joka tekee sisältäpäin uskon siksi mitä se on. Kristuksen läsnäolo sydämessä ei ole siis jotakin, joka kuuluu vain hengellisen elämän korkeimpiin asteisiin, vaan Kristus on läsnä itse uskossa. Usko on mysteeri, salaisuus, jonka Luther kuvaa pimeydeksi, jossa Kristus on. Usko on tarttumista varmuudella Häneen, jota ei voi *nähdä* mutta joka kuitenkin *on* sydämen pimeydessä. Usko on vanhurskauttavaa, koska se tarttuu näkymättömään, siihen mitä ei voi kokea, mutta kuitenkin sydämessä läsnäolevaan Kristukseen.

Luther esittää tämän ajatuksen ilmeikkäällä kuvalla: "Usko sulkee sisäänsä Kristuksen ja sillä on hänet läsnäolevana niin kuin sormus sisältää jalokiven. Jumala lukee sen kristityn vanhurskaaksi, joka on uskossa kiinnittynyt Kristukseen."[1657]

13. Hengellinen kokemus

Sellainen usko, joka kiinnittyy Kristukseen ja jolla on hänet sydämessä, tuo mukanaan korkeimman hengellisen kokemuksen: "Hänen sisimmässään on kaikki viehättävää ja suloista".[1658] Mutta uskova ei etsi kokemusta, vaan kokemus on seurausta uskosta, joka kiinnittyy Kristukseen sydämen pimeydessä, juuri siihen Kristukseen, jota usko ei ole nähnyt eikä kokenut. Juuri tämä usko on vanhurskauttavaa: "... usko, joka sisältää Kristuksen ja jolla on hänet sydämessä,... tekee vanhurskaaksi ilman ja ennen rakkautta".[1659] Kristuksen läsnäolo sydämessä pidetään siten mitä lähimmällä tavalla yhdessä vanhurskauttavan uskon kanssa. Me näimme Puhe hyvistä teoista -kirjoituksesta, kuinka Luther korosti rakkauden samanaikaisuutta uskon kanssa, ja tässä kuvataan, kuinka usko vanhurskauttaa ilman ja ennen rakkautta. Kuinka nämä ajatukset sopivat yhteen? Yhteys on siinä, että ensimmäisen

---

Lainauksen käännös on Tuomo Mannermaan, In ipsa fide Christus adest. S.31.

Vrt. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus IV, Göttingen 1927, s. 196; Leif Eriksson, Inhabitatio - Illuminatio - Unio, Åbo 1986, s. 23-45.

[1657] GKS, 167. WA XL, 1, 233, 3: "... fides quae includat Christum et habeat eum praesentem ut in einer Zang ein edlenstein. Qui fuerit inventus tali fide apprehensi Christi, illum reputat deus iustum." Vrt. Tuomo Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989, s. 16.

[1658] GKS, 168. WA XL, 1, 234, 27: "...Quia intus omnia sunt suavia et dulcia...."

[1659] GKS, 172. WA XL, 1, 240, 1: "... quod fidei, quae possidet in corde ipsum Christum i.e. salvatorem quit tulit. Hec fides ante et sine charitate iustificat."

kirjoituksen aiheena olivat juuri hyvät teot. Laajan Galatalaiskirjeen kommentaarin pääkorostus on taas vanhurskauttamisessa.

14. Sielun häät

Luther kuvaa uskon ja rakkauden suhdetta morsiusmystiikan kielellä: "Me olemme hänessä uskon kautta ja hän on meissä (Joh. 6:56). Ylkä-Kristuksen tulee saada olla yksin morsiamensa kanssa levossa ja rauhassa, ilman että hänellä on kaikki palvelijat ja koko talonväki ympärillään. Sitten kun ylkä avaa oven ja menee ulos, palvelijoiden ja palvelijattarien tulee kiiruhtaa palvelustoimeen ja kantaa esiin ruokaa ja juomaa. Silloin alkaa rakkaus ja palvelu."[1660] Tässä Luther kuvaa suljetulla morsiushuoneella sekä sielun lepoa Kristuksen luona että vanhurskauttamista yksin uskon kautta ilman tekoja. Hyvät teot täytyy sulkea pois tästä yhteydestä: "Tässä meidän ei sitten tule tehdä mitään, vaan ainoastaan ottaa vastaan aarre, joka on Kristus, kun hän asuu sydämessä uskoon sisältyvänä".[1661] Kristillinen vanhurskauttaminen on sydämessä läsnäolevan Kristuksen vanhurskaus, "se, jonka kautta Kristus elää meissä, ei se, joka on meidän persoonassamme".[1662]

Luther ilmaisee vielä voimakkaammin Kristuksen läsnäolon sydämessä ja vanhurskauttamisen yhteyden, kun hän selittää pyhän Paavalin sanaa: "Mutta minä elän, en kuitenkaan minä vaan Kristus elää minussa" (Gal. 2:20). Luther kirjoittaa: "Kristus... on minussa, hän sanoo, ja sitä elämää, jota minä nyt elän, hän elää minussa. Vieläpä, se elämä, jota minä näin elän, on Kristus itse. Siksi Kristus ja minä olemme kokonaan yhtä tässä suhteessa... Kristus, joka pysyy ja elää minussa, hävittää ja nielaisee kaiken pahan, joka minua kiusaa ja vaivaa. Siksi tämä hänen asumisensa minussa saa aikaan sen, että minä vapaudun lain ja synnin kauhuista, ryömin ulos omasta nahkastani ja siirryn Kristukseen ja hänen

---

[1660] GKS, 173. WA XL, 241, 12-16: "In illo sumus per fidem et ipse in nobis, Ioan. 6. Oportet hunc sponsum Christum esse solum cum sponsa in sua quiete, amotis omnibus ministris et tota familia. Sed postea, quando aperuerit ostium et egreditur sponsus, accurrant servi et ancillae et ministrent, afferant cibum et potum. Ibi tum incipiunt opera et charitas."
Vrt. Heiko A. Oberman, Simul gemitus et raptus. Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Hrsgn von Ivar Asheim. Göttingen 1967, s. 24, 50.

[1661] GKS, 175. WA XL, 1, 243, 15: "Hic prorsus nos nihil facere oportet, sed tantum recipere thesaurum qui Christus est in corde per fidem apprehensus..."

[1662] GKS, 206. WA XL, 1, 282, 17: "... qua Christus in nobis vivat, non quae est in persona nostra."

valtakuntaansa, joka on armon, vanhurskauden, rauhan, ilon, elämän ja iankaikkisen kirkkauden valtakunta."[1663] Lutherin erittäin kuvaava ilmaus Kristus-yhteydestä ("ryömin ulos omasta nahkastani ja siirryn Kristukseen") on jälleen yhteydessä uskon kautta tapahtuvan vanhurskauttamisen kanssa. Juuri tästä tai pikemminkin juuri tässä hengellinen kokemus (rauha, ilo ja elämä) kasvaa. Yhteys tulee samastumiseksi: "Mutta uskosta on sen sijaan opetettava oikein, nimittäin uskon kautta yhdistyt niin Kristuksen kanssa, että sinusta ja hänestä tulee ikään kuin yksi persoona, jota ei voi erottaa hänestä vaan se kuuluu jatkuvasti yhteen hänen kanssaan ja syntinen sanoo: Minä olen niin kuin Kristus, ja Kristus lausuu vuorostaan: Minä olen niin kuin tämä syntinen, koska hän kiinnittyy minuun ja minä häneen... Olemme yhdistyneet yhdeksi lihaksi ja luuksi lujemmalla siteellä kuin mies vaimonsa kanssa."[1664] Usko, yhdistyminen Kristuksen kanssa ja vanhurskauttaminen muodostavat erottamattoman yhteyden. Se voitaisiin ilmaista näin: vanhurskauttaminen on Lutherin mukaan ratkaisevaa, ja commercium mirabile (autuas vaihtokauppa) samoin kuin Kristuksen läsnäolo sydämessä ja morsiusmystiikan kieli ovat hänen intensiivisintä ilmaisuaan, joka tekee uskon kautta tapahtuvan vanhurskauttamisen selväksi.

On mielenkiintoista panna merkille sama piirre Lutherin sielunhoitajan Staupitzin kirjoituksesta. Kirjassaan Libellus (1517) hän erottaa toisistaan yhdistymisen Kristuksen kanssa ja sen kokemuksen, jota tavallisesti kutsutaan mystiseksi yhdistymiseksi (unio mystica). Keskiajan teologeille, esimerkiksi Gersonille, rakkauden tempaamus oli juuri sitä, mitä mystiikan teologia käsitteli ja mistä me olemme tässä käyttäneet ilmaisua unio mystica.[1665] Staupitz puhuu tästä yhdistymisestä Kristuksen kanssa kahdessa merkityksessä. Hänen mukaansa tämä yhdistyminen tarkoittaa ensiksikin tapaa puhua vanhurskauttamisesta. Jotkut saavat kokea erityisen tempaamuksen rakkaudessa, jonka keskiajan hurskaat

---

[1663] GKS, 207. WA XL 1, 283-, 30: "Christus ergo, inquit, sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me hanc vitam quam ago, vivit in me, imo vita qua sic vivo, est Christus ipse." S. 284, 14: "Sic Christus in me manens et vivens tollit et absorbet omnia mala quae me cruciant et affligunt. Quare haec inhaerentia facit, ut liberer a terroribus legis et peccati, eximar e cute mea et transferar in Christum ac in illius regnum, quod est regnum gratiae, iustitiae, pacis, gaudii, vitae, salutis et gloriae aeternae..."

[1664] GKS, 209. WA XL, 1, 285, 24: "Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi; Coniuncti (s. 286:1) carnem os multo arctiore vinculo quam masculus et femina."

[1665] David C. Steinmetz, Luther and Staupitz, Durham 1980, s. 130.

tavallisesti yhdistivät unio mystican kanssa. On olemassa myös toinen "tempaamus", jonka jokainen vanhurskautettu sielu kokee.[1666] Armosta, vanhurskauttamisen välityksellä ihminen todella "temmataan" pois itsestään. Tämä tempaamus ei ole siis vain hyvin harvojen mahdollisuus, vaan kokemus, joka kuuluu normaaliin kristillisyyteen. Juuri tätä näkemystä, jonka mukaan mystiikan elämä kuuluu normaaliin uskon ihmisen elämään, on meidän ajassamme korostanut muiden muassa Garrigou-Lagrange.[1667]

15. Etiikka

Ensimmäinen näkökulma Kristuksen läsnäoloon sydämessä on vanhurskauttaminen ja hengellinen kokemus ja toinen on etiikka. Sydämessä läsnäoleva Kristus tekee hyvät teot ihmisen kautta. Kristuksesta tulee toimiva subjekti ihmisessä, joka on yhdistynyt hänen kanssaan. Luther selittää pyhän Paavalin sanoja: "Sitä elämää, jota minä nyt elän lihassa, minä elän uskossa Jumalan Poikaan" (Gal. 2:20). Luther kirjoittaa näin: "Tämä tarkoittaa, että minä tosin elän lihassa, mutta minä en pidä tätä elämää, minkälaista se nyt on, minään todellisena elämänä. Se ei ole mitään varsinaista elämää vaan naamio, jonka alla elää toinen, nimittäin Kristus, joka on minun todellinen elämäni."[1668] Kristuksen läsnäolo sydämessä on pyhittävä voima: "Siellä, sydämessä, liha on kuoletettu, ja Kristus hallitsee Pyhällä Hengellään. Hän nyt näkee, kuulee, toimii, kärsii ja tekee kaikkea mahdollista ihmisessä, vaikka liha pyrkii vastustamaan."[1669] Uskon ja uuden ihmisen pukeminen pääsee tässä elämässä vain alulle, sillä synti on aina jäljellä lihassa. Armo jättää aina jäljelle joitakin syntiturmeluksen jäänteitä ja ihmisten luonnolliseen psyykkiseen rakenteeseen kiinnittyneitä virheitä.[1670] Kun Luther sanoo, että ihminen tulee uskon kautta Jumalaksi[1671], tämä koskee siten lahjoitettua eikä hankittua vanhurskautta.

1666 Steinmetz, Emt., 131-.

1667 Anselm Stoltz, Theologia der Mystik, Regensburg 1936, s. 57.

1668 GKS, 211. WA XL, 1, 288, 23: "Hoc est: in carne quidem vivo, sed ego hanc vitam, quantulacunque est, quae in me agitur, non habeo pro vita. Non enim est vere vita sed tantum larva vitae, sub qua vivit alius, nempe Christus qui est vere vita mea..."

1669 GKS, 213. 152, WA XL, 1, 290, 9: "Ibi est in corde extincta caro et regnat Christus cum suo spiritu sancto qui iam videt, audit, loquitur, patitur et omnia facit in me. Etiam si caro reluctetur..."

1670 GKS, 23. WA XL, 1, 45, 30.

GKS, 167. WA XL, 1, 233, 26.

Uskossa vastaanotettu vanhurskaus on spontaanin eettisen toiminnan perusta ja vaikuttava voima: "Kun annan sisäisesti asunnon tälle vanhurskaudelle, laskeudun alas taivaasta niin kuin sade, joka tekee maan hedelmälliseksi. Tulen toiseen valtakuntaan ja teen mitä tahansa hyviä tekoja, jotka vain vastaani tulevat."[1672] Tämän uskon alaslaskeutumisen edellytys on uskon nouseminen Kristuksen luokse omantunnon valtakunnassa, jossa usko elää ilossa, levossa, rauhassa ja autuudessa.[1673]

16. Jaakobin tikapuut

Usko nousee Jaakobin tikapuita pitkin, joka on Kristus: "Se nousee Jaakobin tikapuille, joiden yläpäässä on Jumala itse... (sinun tulee) lähteä kiireesti juosten seimeen, hänen äitinsä helmaan. Siellä tavoitat tuon lapsen, neitsyen pienen pojan, ja katselet, kuinka hän syntyy, imee äidinmaitoa, kasvaa, seurustelee ihmisten kanssa, opettaa, korotetaan taivaita korkeammalle ja hänellä on valta kaikkeen."[1674] Luther kuvaa tässä, kuinka Kristuksen inhimillisen luonnon meditoiminen johtaa jumalalliseen luontoon Augustinuksen sanan mukaan: "Ihminen Kristuksen kautta Jumala Kristukseen.."[1675]

Juuri tämä uskon tarttuminen Kristukseen saa aikaan hyvät teot: "Niitähän tulee harjoittaa vanhurskauden hedelmänä, ei vanhurskauden saavuttamiseksi."[1676] Luther kuvaa uskoa, joka tarttuu Kristukseen, morsiusmystiikan kielellä: "Omatunto... on kuningatar ja morsian, jota ei saa tahrata lailla, vaan se tulee säilyttää puhtaana ainoalle yljälle, Kristukselle... Omallatunnolla tulee siis olla morsiushuone, ei syvässä laaksossa vaan korkealla vuorella, jossa Kristus yksin lepää ja hallitsee..."[1677] Uskon suhteesta Kristukseen, sielun häistä, ovat

---

GKS, 229. WA XL, 1, 312, 14.

1671 GKS, 129. WA XL, 1, 182, 15.

1672 GKS, 25. WA XL, 1, 51, 21: "Hanc cum intus habeo, descendo de coelo tanquam pluvia foecundans terram, hoc est: prodeo foras in aliud Regnum et facio bona opera quaecunque mihi occurrunt."

1673 GKS, 25. WA XL, 1, 51, 15.

1674 GKS, 47. WA XL, 1, 79, 26: "Ascendit per scalam Iacob, Cui Deus ipse innititur..." S. 79, 30: "... rapias te in praesepe et gremium matris et apprehendas istum infantem et filiolum virginis spectesque eum nascentem, suggentem, crescentem, conversantem inter homines, docentem..." S. 80, 1: "hoc spectaculum retinet in recta via."

1675 Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Guildford 1977, s. 187, 198; Alfred Adam, Dogmengeschichte, Gütersloh 1981, bd 1, s. 281, 285.

1676 GKS, 210. WA XL, 1, 287, 20: "Sunt autem facienda ut fructus iustitiae, non ut efficiant iustitiam."

1677 GKS, 153. WA XL, 1, 214, 13: "... propter enim Regina et sponsa non debet contaminari lege, sed illibata conservari uni et soli

ihmisen teot poissuljettuja. Sielun lepo, josta Luther tässä puhuu, on lepoa teoista, omantunnon lepoa Välimiehen ja Vapahtajan, Kristuksen luona. Yksi ainoa pisara hänen vertaan on arvoltaan suurempi kuin koko luominen.[1678]

Kun Luther kuvaa Kristusta Augustinusta seuraten lahjana ja esimerkkinä, painopiste on Kristuksessa lahjana. Juuri sille uskolle, joka on kokenut tämän todellisuuden ja joka on siitä iloinen, julistus Kristuksen seuraamisesta on paikallaan: "Mutta Kristukseen esikuvana en salli kiinnitettävän huomiota muulloin kuin ilon päivänä, jolloin minulla ei ole mitään koettelemusta."[1679]

17. Ihminen

Vanhurskauttaminen uskosta ilman tekoja on Lutherin Laajan Galatalaiskirjeen kommentaarin pääteema. Se määrää myös hänen käsitystään ihmisestä: "Sillä me opetamme, että kaikki ihmiset ovat jumalattomia. Me tuomitsemme vapaan tahdon, inhimilliset ansiot ja inhimillisen viisauden... meissä ei ole mitään, mikä kykenee ansaitsemaan armon ja syntien anteeksiannon."[1680] Luonnolliset lahjat (muisti, tahto ja järki) ovat tosin vahingoittumattomia, kun on kyse ulkonaisesta, esimerkiksi kyvystä hallita yhteiskuntaa tai ymmärtää taloudenhoitoa, mutta siinä mikä koskee Jumala-suhdetta ne ovat kokonaan turmeltuneita. Juuri tähän Jumala-suhteeseen pätee Lutherin sana: "Se mikä on meidän tahdossamme on pahaa, on järjessämme on erehdystä."[1681] Kysymys, johon Laajan Galatalaiskirjeen kommentaarin ihmiskäsitys on kokonaan keskittynyt, on siis tämä: Onko ihmisessä jotakin,

---

sponso Christo..." S. 214, 16: "Habeat igitur conscientia suum thalamum non in ima valle, sed in sublimi monte in quo cubet et regnet Christus solus..."

[1678] GKS, 217. WA XL, 1, 295, 30: "(Ideo intolerabilis er horribilis blasphemia est fingere aliquod opus, per quod praesumas Deum placare, cum videas eum non placari posse nisi hoc immenso et infinito pretio,) scilicet morte et sanguine Filii sui, cuius una gutta praetiosior est tota creatura."

[1679] GKS, 582. WA XL, 2, 42, 25: "Sed hunc exemplarem Christum non patiar mihi proponi, nisi in die laeticiae, cum sum extra tentationes..."

[1680] GKS, 79. WA XL, 1, 121, 17: "Docemus enim omnes homines esse impios, Liberum arbitrium, vires humanas, sapientiam, iustitiam,..." S. 121, 19: "Summa, nihil omnino in nobis esse dicimus, quod valeat ad promerendam gratiam ac remissionem peccatorum..."

[1681] GKS, 216. WA XL, 1, 294, 2: "... quidquid in voluntate nostra, est malum; in intellectu nostro, est error..." Vrt. GKS, 224. WA XL, 1, 306, 26.

mikä kykenee ansaitsemaan syntien anteeksiannon? Tämä on myös lähtökohtana Lutherin esitykselle ihmisestä Jumalan kuvana Laajan Galatalaiskirjeen kommentaarin mukaan.

18. Jumalan kuva

Jos kysymme, miten ihminen tulee uudelleen Jumalan kuvaksi, Luther vastaa, ettei Jumalan kaltaisuutta korjaa oma Kristuksen seuraamisemme, vaan Jumalan kuvan uudelleen luominen ihmisessä on Pyhän Hengen työ.[1682] Jumalan kaltaisuus on siinä, että me tunnemme, ajattelemme ja tahdomme samaa kuin Jumala, "jonka ajatus ja tahto ovat, että saamme syntien anteeksiannon ja iankaikkisen elämän Jeesuksen Kristuksen, hänen Poikansa kautta..."[1683] Jumalan kaltaisuus on siten ajatuksen ja tahdon sopusointua Jumalan ja ihmisen välillä. Jos käytämme augustinolaista ihmiskäsitystä, voitaisiin sanoa, että muisti, tahto ja järki ovat sopusoinnussa Jumalan kanssa. Mutta Lutherin "Anliegen", se mikä on hänelle sydämen asia, näkyy myös tässä. Se pääasia, johon hän fokusoi Jumalan ja ihmisen välisen sopusoinnun, on pelastuspäätös, vanhurskauttaminen yksin uskosta. Koska tämä on hänen varsinainen asiansa eikä hengellinen harjoitus, tulee juuri tämä näkökulma pääasiaksi Jumalan kaltaisuus - opissa. Samasta syystä Luther korostaa ihmiskäsityksessä syntiturmelusta.

Yhä uudelleen kohtaamme uskon todellisuuden. Jumalan läsnäolo sydämessä on Lutherin mukaan Kristuksen läsnäoloa uskon kautta. Miten hän siten kuvaa tätä uskoa Galatalaiskirjeen selityksessään?

[1682] GKS, 697. WA XL, 2, 178, 16: "Nova autem creatura, qua reparatur imago Dei, non fit fuco aut simulatione ullorum operum externorum, Quia in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praepucium, sed secundum imaginem Dei in iusticia et sanctitate veritatis creatur. Opera, cum fiunt, novam quidem speciem afferunt, qua mundus et caro capiuntur, sed non novam creaturam. Cor enim manet impium sicut antea, plenum contemptu Dei, infidelitate etc. Ideo nova creatura est opus Spiritus sancti, inserentis alium intellectum et voluntatem ac donantis potestatem domandae carnis et fugiendae iusticiae et sapientiae mundi etc."

[1683] GKS, 512. WA XL, 1, 650, 25: "... Deus, cuis cogitatio et voluntas est, ut remissionem peccatorum et vitam aeternam consequamur per Iesum Christum, filium suum."

Usko on Kristuksen sanojen vakavasti ja todesta ottamista ja niiden soveltamista omaan itseen.[1684] Usko on Jumalan lahja Sanan kautta, ja Jumala harjoittaa, lisää ja vahvistaa uskoa Sanan kautta.[1685] Uskon harjoitus on siten tässä Jumalan oma teko Sanan kautta.

19. Pimeys

Tätä uskoa, joka on Jumalan lahja Sanan kautta, Luther kuvaa myös pimeydeksi. Tällä hän tarkoittaa sitä, että usko ei tukeudu järkeen tai kokemukseen vaan yksinomaan Sanaan. Hän sanoo: "Usko on nimittäin sellaista tietoa eli pimeyttä, joka ei näe mitään. Kuitenkin tässä pimeydessä istuu valtaistuimella Kristus, jonka usko pitää sisällään... Missä vain todellinen sydämen luottamus on olemassa, siellä on Kristus läsnä itse tuossa pimeydessä ja uskossa."[1686] Tämän lainauksen mukaan usko on pimeys, mikä tarkoittaa juuri sitä, että ihmisellä ei ole tukea järjestä, tunteesta, aistivaikutelmista eikä kokemuksesta, ja juuri tässä tilassa se tarttuu Kristukseen. Luther kirjoittaa: "(Ihmisen) täytyy nousta pimeyteen, jossa ei laki eikä järki valaise, vaan ainoastaan uskon arvoitus, joka varmasti tietää pelastuvansa lain ulkopuolella ja sen toisella puolella."[1687] Tekstin jatkosta ilmenee, että Luther on ottanut kuvan uskon nousemisesta pimeyteen Raamatun kohdasta, jossa puhutaan Mooseksesta Siinailla. Vulgata-teksti nimittää näet juuri pilveä, joka oli Siinain yllä, pimeydeksi: "Mooses autem accessit ad caliginem in qua erat Deus" (2. Moos. 20:21). Luther kuvaa vastaavalla tavalla myös Aabrahamin uskoa: "Samalla tavalla kaikki hurskaat astuvat Aabrahamin kanssa

---

[1684] GKS, 54. WA XL, 1, 89, 13: "In hoc ergo ipsa vis salutis aeternae sita est, ut haec verba pro seriis ac veris habeantur. Non frustra hoc dico. Nam expertus sum saepe et quotidie adhuc experior, quam difficile sit hoc credere, praesertim in certamine conscientiae, Quod Christus traditus sin non pro Sanctis, Iustis, dignis, amicis, Verum pro impiis, peccatoribus, indignis et inimicis qui meriti sunt iram Dei ac aeternam mortem." Vrt. SGK s. 45, WA XL, 1, 91, 11.

[1685] GKS, 87. WA XL, 1, 130, 12: "Quare perpetuo inculcamus cogitionem Christi et fidem non esse rem aut opus humanum, sed simpliciter donum Dei. Qui ut creat, ita conservat fidem in nobis. Sicut autem per verbum fidem primum donat, ita deinceps per verbum exercet, auget, confirmat et perficit eam."

[1686] GKS, 164. WA XL, 1, 229, 15: "Fides ergo es cognitio quaedam vel tenebra quae nihil videt, Et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet,..." S. 229, 24: "Ubi ergo vera fiducia cordis est, ibi adest Christus in ipsa nebula et fide."

Vrt. Iserloh a.a. s. 67, Emanuel Hirsch: Die Theologie Andreas Osiander, Göttingen 1919, s. 66.

[1687] GKS, 146. WA XL, 1, 204, 24: "... sed ascendas in tenebras, ubi nec Lex nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuat se salvari extra ut ultra legem..."

uskon pimeyteen ja kuolettavat järjen."[1688] Järjen kuolettaminen tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, ettei järjen sallita vaikuttaa mitenkään Jumala-suhteeseen. Onko Jumala-suhde hyvä vai ei, järki ei voi ratkaista, sillä järjen pätevyys on maallisessa elämässä. Kun on kyse Jumala-suhteesta, järki on "kuoletettava", vietävä hiljaisuuteen ja rauhaan. Tässä pätee vain se, mitä Jumala on sanonut Sanassa.

Käsitys sielun pimeydestä on nyt nimenomaan mystiikan teologialle keskeistä. Sielun pimeys kuuluu "negatiiviseen" teologiaan, siis teologiaan, joka yrittää negaatioin kuvata Jumalan olemusta. Sellaisia negaatioita ovat äärettömyys, tutkimattomuus ja käsittämättömyys. Vanhemman ajan länsimaiset mystikot, esimerkiksi Augustinus ja Greogorius Suuri, käyttävät harvoin negatiivisen teologian tietä. Sen sijaan Dionysios Areopagitan kirjoitusten leviäminen toi negatiiviselle teologialle suuremman merkityksen länsimaissa.[1689] Psalmiluennoissaan (1513-1516) Luther liittyy Areopagitan traditioon.[1690] Hän kuvaa niissä pimeyttä Jumalassa olevaksi tutkimattomuudeksi, Jumalan ei-ilmoitetuksi puoleksi, pimeydeksi, jonka valo sokaisee niin ihmisen, että hän käsitää sen pimeydeksi. Pimeys voi olla myös tapa kuvata järjelle käsittämätöntä ihmisen sisintä, jota saksalainen mystiikka nimittää sielun pohjaksi.[1691] Juuri kun mystikot puhuvat pimeydestä tällä tavalla, he voivat käyttää siitä kuvaa, jossa Mooses nousee Siinain vuorelle.

Me huomaamme Lutherin käyttävän tässä samaa käsitettä kuin mystiikan traditio, vieläpä samaa raamatullista kuvaa. Hän kuvaa sillä kokonaan toista todellisuutta, nimittäin uskon pimeyttä, jossa ihminen tarttuu Kristukseen ilman mitään ulkonaista tukea, vieläpä vastoin järjen ja kokemuksen todistusta. Siten näemme jälleen tässä, kuinka kaikki Lutherin ajattelussa tähtää vanhurskauttamiseen yksin uskosta.[1692] Tämä on vielä yksi esimerkki siitä, miten Luther ottaa mystiikan kielen ja käyttää sitä osittain toisessa asiayhteydessä kuin mystikot, nimittäin kuvatessaan armosta saatavaa pelastusta. Teemme tässä saman havainnon kuin edellä käsitellessämme sielun lepoa ja häitä.

Mutta kuten näimme, Lutherin mukaan vallitsee Kristuksen sydämessä asumisen ja etiikan välillä tietty yhteys. Sama koskee myös uskoa, jolla on selväpiirteinen eettinen puoli.

[1688] GKS, 276. WA XL, 1, 362, 23: "Sic omnes pii, ingredientes cum Abraham tenebras fidei, mortificant rationem."

[1689] Cuthbert Butler, Western Mysticism, London 1967, s. 124, vrt. s. 6.

[1690] Iserloh, a.a. s. 62. Gösta Wrede, Unio mystica, Uppsala 1974, s. 62.

[1691] Wrede, a.a. s. 60, vrt. A. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, s. 277.

[1692] Vrt. Hirsch, a.a. s. 57.

Se “inkarnoituu ja tulee ihmiseksi, usko on eikä jää toimettomaksi eikä ole vailla rakkautta”.[1693] Tämä uskon inkarnaatio on toinen näkökulma Kristuksen läsnäolosta sydämessä hyvien tekojen lähteenä. Juuri uskon inkarnaatiosta tuli Johann Arndtin teologian pääteema. Voi olla huomioimisen arvoista, että Luther käyttää skolastista terminologiaa, joka on hänelle yhteistä useiden keskiajan mystikkojen kanssa, kun hän kuvaa uskon toimivaa voimaa. Usko ei ole, hän sanoo, epäselvä ominaisuus, vaan “substantia seu forma substantialis”[1694] , toimelias, itsenäisesti vaikuttava olemus.

*

Mystiikalle ominaiset teologiset teemat esiintyivät suuressa määrin niin nuoren kuin kypsänkin Lutherin tuotannossa. Kuvat, ajattelun mallit ja käsitteet ovat paljolti samoja, ja yhteistä on myös se - kuten niin usein keskiajan teologiassa - minkä Augustinus on muotoillut kirjalliseen asuun. Mutta toistuvasti olemme voineet myös havaita, miten yhteiset käsitteet, kuvat ja ajattelun mallit saavat Lutherin teologiassa erityisen korostuksen. Kaikki koskee viime kädessä vanhurskauttamista uskosta ja uskon hyviä tekoja.

[1693] GKS, 327. WA XL, 1, 427, 13-14: “... sed incarnatur et fit homo, hoc est, non est et manet otiosa vel sine charitate.”

[1694] GKS, 576. WA XL, 2, 36, 10: “... Sed asserens efficacem et operosam quidditatem ac velut substantiam seu formam (ut vocant) substantialem.”

KIRJALLISUUS

Alfred Adam, Dogmengeschichte bd 1, Gütersloh 1981

Cuthbert Butler, Western Mysticism, London 1967

Leif Eriksson, Inhabitatio - Illuminatio - Unio, Åbo 1986

Emanuel Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander, Göttingen 1919

Bengt R. Hoffman, Luther and the Mystics, Minneapolis 1976

Bengt Hägglund, De homine, Lund 1959

Bengt Hägglund, Teologins historia, Lund 1966

Erwin Iserloh, Luther und die Mystik. Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Hrsgn Ivar Asheim, Göttingen 1967

Tuomo Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989. Suomeksi In ipsa fide Christus adest. Helsinki 1979.

Anders Nygren, Filosofi och motivforskning, Lund 1940

Heiko A. Oberman, Luther - Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982

Heiko A. Oberman, Simul gemitus et raptus. Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther. Hrsgn Ivar Asheim, Göttingen 1967

Erich Przywara, An Augustine Synthesis, Guidford 1977

Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus IV, Göttingen 1927

David C. Steinmetz, Luther und Staupitz, Durham 1980

Anselm Stoltz, Theologie der Mystik, Regensburg 1936

August Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirchen, Berlin 1859

Gösta Wrede, Unio mystica, Uppsala 1974

Lutherin kirjoitusten lainaukset on otettu useimmissa tapauksissa käytössä olevista ruotsalaisista käännöksistä. Silloin kun ne ovat kieleltään vanhoja, kieli on korjattu

nykyruotsiksi. Alaviitteissä viitataan tekstikohtiin sellaisina kuin ne ovat Lutherin kirjoitusten Weimarin laitoksessa.

Übersetzt von Juoko M. V. Heikkinen.