

- ³⁴ Vgl. zu dieser Schrift die Abhandlung von Klaus Schaller, . . . auf daß sie aufhören, Krieg zu führen – der „Engel des Friedens“ des J. A. Comenius. In: Ders. (Hg.), Jan Amos Komensky. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten. Heidelberg 1970, S. 93–103.
- ³⁵ Engel des Friedens, S. 339.
- ³⁶ Ebd. S. 343.
- ³⁷ Ebd. S. 348.
- ³⁸ Ebd. S. 350.
- ³⁹ Ebd. S. 351.
- ⁴⁰ Ebd. S. 353.
- ⁴¹ Ebd. S. 364.
- ⁴² Panorthosia, Kapitel XXV (S. 406f).
- ⁴³ Ebd. S. 407.
- ⁴⁴ Ebd. S. 406.

Rechtfertigung und Vergottung als Thema in Luthers Theologie und als Brücke zur Orthodoxie

Ein Beitrag über die Bedeutung der gegenwärtigen finnischen
Lutherforschung

VON ULRICH ASENDORF

Vorbemerkungen

Wie der katholisch-lutherische Dialog künftig weitergehen wird, ist gegenwärtig schwer auszumachen. Er wurde unter der stillschweigenden Voraussetzung geführt, daß Reformation und Gegenreformation eine Angelegenheit der westlichen Kirchen sind. Luther aber geht es um „die ganze Christenheit auf Erden“. Daher erscheint eine Horizonterweiterung in Richtung auf die Orthodoxie als notwendig, zumal bisher wesentliche Aspekte in Luthers Theologie nicht ausreichend berücksichtigt wurden wie Kreuz *und* Auferstehung oder seine Pneumatologie. Das sich immer weiter ausdehnende Gespräch zwischen Orthodoxen und Lutheranern könnte, wie auch der US-amerikanische Dialog zeigt, einen ökumenischen Epochenwechsel signalisieren. Einer Verständigung über die Theosis kommt daher hochrangige Bedeutung zu.

1. Zum Stand der finnischen Forschung

Der finnischen Theologie kommt das Verdienst zu, die ökumenische Aufmerksamkeit auf dieses zentrale Anliegen der Orthodoxie gelenkt zu haben und Impulse der Forschung aufzunehmen, wie sie in der Frage von Rechtfertigung und Vergottung von Regin Prenter und Georg Kretschmar gegeben wurden. Hinzu kommt das Miteinander beider Kirchen im Lande, der lutherischen wie der orthodoxen, die nach einer Periode längerer Vorbereitungen¹ nunmehr offizielle Lehrgespräche über diesen Gegenstand aufgenommen haben. Bahnbrechend dafür war die 1977 in Kiew vorgetragene Studie von Tuomo Mannermaa „In ipsa fide Christus adest“, die nunmehr zusammen mit drei anderen in deutscher Übersetzung vorliegt².

Seit 1986 gibt es auch ein offizielles Studienprogramm der Fakultät in Helsinki in Zusammenarbeit mit der Finnischen Akademie der Wissenschaften und teilweise mit der Luther-Akademie Ratzeburg, in dessen Rahmen bisher zwei Symposien veranstaltet wurden³ – und zu dessen Fortsetzung Untersuchungen zum Thema Ontologie vereinbart worden sind. Das Theosis-Thema wurde auch in zwei Monographien aus dem Schülerkreis von Mannermaa, nämlich den Arbeiten von Risto Saarinen und Simo Peura weitergeführt⁴, so daß es inzwischen möglich ist, die bisherigen Ergebnisse mitzuteilen und die weiteren Schritte zu überdenken. Wenn Rechtfertigung und Theosis in beiden Traditionen jeweils gleichrangig sind und den theologischen und spirituellen Lebensnerv beider Kirchen ausmachen, dann geht es hier auf der Seite der lutherischen wie der orthodoxen Kirche um *das* zentrale Thema schlechthin, und wenn hier eine Annäherung möglich ist, wird das für den gegenwärtig etwas ins Stocken geratenen katholisch-lutherischen Dialog nicht ohne Folgen sein.

Das Thema berührt aber auch die nachreformatorische lutherische Tradition. So hat Georg Kretschmar auf die Bedeutung der Aufnahme des Vergottungsmotivs in der pietistischen Tradition seit Gottfried Arnold, Philipp Jakob Spener und Friedrich Christoph Oetinger hingewiesen und gleichzeitig gezeigt, daß hier Einflüsse der frühen östlichen Theologie, aber auch von Gregor Palamas weiterwirken. Der Pietismus und die schwäbischen Väter haben so Traditionslinien weitergeführt, wie sie sich in anderer Form auch bei Andreas Osiander und Kaspar Schwenckfeld finden⁵.

Für die lutherische Bekenntnistradition im engeren Sinne aber wirft das vom Gegenwart-Christi-Motiv her die Frage nach dem Verhältnis von Luther und Melanchthon von neuem auf, weil die Konkordienformel in der Artikulation der forensischen Rechtfertigung näher bei Melanchthon als

bei Luther steht. Damit aber fällt nicht nur neues Licht auf die theologische Methode Luthers, sondern auch auf die Theosis und ihre Bedeutung im Ganzen seiner Theologie, ob sie nämlich lediglich Nebenlinie oder mehr ist. Wie auch sonst, so zeigt sich hier besonders deutlich, in welchem Maße das ökumenische Gespräch zur Klarheit über den eigenen konfessionellen Standort führt.

2. Grundzüge im Verständnis der Vergottung bei Luther nach der finnischen Theologie

Das Ergebnis der genannten Untersuchung von Tuomo Mannermaa mit dem Untertitel „Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie“ läßt sich in den folgenden vier Punkten festhalten:

1. Ausgangspunkt ist der Satz aus dem Großen Galaterkommentar von (1531) 1535: „In ipsa fide Christus adest“ (36ff). Dieses Gegenwart-Christi-Motiv ist das Zentrum von Luthers Theologie im allgemeinen und seiner Rechtfertigungslehre im besonderen. Damit wird die Rechtfertigungsformel *propter Christum per fidem* in Artikel 4 des Augsburgischen Bekenntnisses präzisiert und aktualisiert. Folglich ist der im Glauben anwesende Christus, sowohl seine Person als auch sein Werk, „mit der Glaubensgerechtigkeit identisch“ (16).

Ähnlich meint auch die orthodoxe Vergöttlichungslehre, die im Kern so zu beschreiben ist: In Christus ist das göttliche Leben erschienen. Dessen wird der Mensch als Glied des Leibes Christi, der Kirche, teilhaftig, so daß er nach 2 Petr 1,4 Anteil an der göttlichen Natur erhält. Diese „Natur“ bzw. dieses göttliche Leben durchwirkt wie der Sauerteig das ganze menschliche Leben und Wesen und stellt dessen ursprünglichen, natürlichen Zustand wieder her (12). „Das Zentrum der Vergöttlichungslehre wird also von dem Gedanken der Teilhabe am göttlichen Leben in Christus gebildet“ (13).

Der Satz „in ipsa fide Christus adest“ bezeichnet deshalb „sowohl den zentralen Inhalt der Rechtfertigungslehre einerseits als auch den der Vergöttlichungslehre andererseits“. Er vertritt bei Luther „die Intentionen der Vergöttlichungslehre“, ja die Rechtfertigungslehre muß darüber hinaus „selbst eine Art Vergöttlichungslehre sein“. Wenn also die Vergöttlichung als zentrale Lehre der patristischen Theologie des Ostens formal der Bedeutung der Rechtfertigung in der lutherischen Kirche entspricht, so ist der im Glauben gegenwärtige Christus der „gemeinsame Schnittpunkt“ beider Traditionen (185). Der im rechtfertigenden Glauben anwesende Christus gibt so im „fröhlichen Wechsel“ den an ihn Glaubenden Anteil an den erlö-

senden Eigenschaften Gottes wie Gerechtigkeit, Freude, Leben und Stärke. Die reale Teilhabe der Gläubigen an der göttlichen Natur in Christus und der mit ihr verbundene Austausch der göttlichen und der menschlichen Wesensmerkmale in Christus (*communicatio idiomatum*) lassen erkennen, „wie wesentlich und untrennbar die Glaubenstheologie des Reformators auf der real-ontischen Christologie der Alten Kirche basiert“ (32; ähnlich: 48, 68, 79, 93).

Luthers Rechtfertigungslehre beinhaltet also eine Seinsaussage. Hier gehören Theologie und Ontologie aufs engste zusammen. Das aber sehen die Finnen in scharfem Gegensatz zur Grundtendenz der Philosophie von Hermann Lotze und des Neukantianismus, vor allem aber der bis heute nachwirkenden Theologie von Albrecht Ritschl und seiner Nachfolger, die Seinsaussagen im Sinne von Wirkungsaussagen interpretieren und diese dann im ethischen Horizont einer Willensgemeinschaft mit Christus verstehen, wie der Mannermaa-Schüler Risto Saarinen im einzelnen gezeigt hat.

2. Als Folgerung ergibt sich daraus, daß die Vergottung bei Luther – in der Sprache der Heidelberger Disputation von 1518 geredet – nicht Ausdruck einer Herrlichkeitstheologie ist, sondern Konsequenz und Auslegung seiner Kreuzestheologie, als deren Merkmal das Handeln Gottes unter dem Gegenteil (*sub contrario*) zu gelten hat. Diese Kreuzestheologie ist aber zugleich Liebestheologie; denn „Glorientheologie beruht auf der Liebe des Menschen, Kreuzestheologie dagegen auf der Liebe Gottes!“ (131). Wenn Gott in seiner Liebe alles aus dem Nichts schafft, so geht es zugleich um die Erniedrigung alles Hohen und die Erhöhung des Niedrigen, um Töten und Lebendigmachen (144).

3. Der im Glauben gegenwärtige und in diesem Sinne an uns handelnde Christus macht die uns widerfahrende Vergottung zum Ausdruck seiner Liebe. Glaube und Liebe werden, wie früher schon Peter Manns gezeigt hatte, zu einer unzertrennlichen Einheit, nicht zuletzt auch im Blick auf die Erfüllung der Goldenen Regel durch Christus und ihre Konsequenz für den Glaubenden. So befolgte der Mensch gewordene Christus die Goldene Regel, der nun der Christ folgt, wenn er die Stelle seines Nächsten einnimmt und damit zum Christus seines Nächsten wird (104). Mannermaa kommt zu dem Schluß: „Glaube und Liebe sind in der Theologie Luthers nicht irgendein Spezialthema, sondern bilden zusammen den gesamten Hauptinhalt des christlichen Glaubens“ (104).

Wenn es gerade heute um der ökumenischen Identität der lutherischen Kirche willen um ein neues Verständnis der Rechtfertigung geht, so sind auch die weiteren von Tuomo Mannermaa herausgearbeiteten Aspekte von

besonderer Bedeutung. Wenn Christus Knechtsgestalt angenommen hat, so handelt dabei nicht nur eine „neutrale“ menschliche Natur, sondern der Christus des „fröhlichen Wechsels“, der „real die Sünden aller Menschen in der von ihm angenommenen Menschennatur hat und trägt“ und so zum größten Sünder (*maximus peccator*) und zum Sünder aller Sünder (*peccator peccatorum*) wird (22). Das ist die „Eigentümlichkeit“ von Luthers Inkarnationstheologie (23), die er – wie hinzuzufügen wäre – im Unterschied zur östlichen Tradition paulinisch interpretiert und vertieft hat.

Wenn ferner der Austausch der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) der göttlichen und menschlichen Natur in Christus Kernstück der altkirchlichen Christologie ist, so folgt ihr Luther darin in einer schöpferischen Weise, daß er in ihr den „fröhlichen Wechsel“ zwischen unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi grundgelegt findet. Er entwickelt auf der Basis der altkirchlichen Lehrentscheidungen als Gegenposition zur scholastischen Theologie und ihrem Axiom eines Glaubens, der von der Liebe seine Wesensform erhält (*fides charitate formata*), die Anschauung, daß der Glaube seine Wesensform *durch Christus* erhält und Christus das Lebenselement des Glaubens bildet (*fides Christo formata*, bzw. *Christus forma fidei*; 33–36). Nach Luther wird also das Verhältnis von Glaube und Liebe fehlerhaft definiert, wenn es so dargestellt wird, als verwandle die eingegossene sakramentale Gnade die menschliche Liebesfähigkeit so, daß sie aus der falschen Weltliebe in die Liebe zu Gott überführt und durch sie ein vorher ungeformter Glaube zu seiner göttlichen Wirklichkeit gebracht wird.

In der aristotelisch geprägten Begrifflichkeit der Scholastik ausgedrückt, ist die Gnade nämlich Akzidens, die der Substanz, also der in sich selbst bestehenden Liebe des Menschen als dem eigentlich Bleibenden und Grundlegenden im Gottesverhältnis, eine neue Qualität gibt. Für Luther dagegen ist die Gnade kein Akzidens, sondern hat „Substanz“-Charakter (35). Darum ist Christus „Form des Glaubens“, so daß die zuerst von Heiko A. Oberman gebrauchte Formel einer „*fides Christo formata*“ das scholastische Glaubensverständnis im Kern trifft. Deshalb wird sie, wie hinzuzufügen wäre, auf ihrem eigenen Felde und mit ihren eigenen aristotelischen Waffen geschlagen. Luther benutzt also die aristotelische Ontologie als Argument (ein entscheidender Hinweis auf das später noch zu erörternde Thema einer Neubewertung der Metaphysik im Rahmen seiner Theologie), wenn er selbst – *horribile dictu* – Substanztheologie ist. Damit aber stellt sich die Frage nach seinem Verhältnis zum Neuprottestantismus neu.

Die an Hermann Lotze und Albrecht Ritschl anschließende Tradition, die über Adolf v. Harnack das Verständnis der Dogmengeschichte der Alten

Kirche entscheidend beeinflusst hat, ist daher auf ihre philosophischen Grundlagen, die im wesentlichen aus dem Neukantianismus herrühren, zu überprüfen, was ansatzweise bei Tuomo Mannermaa geschieht und von seinen Schülern weitergeführt wird.

4. Insgesamt läßt sich der rechtfertigende Glaube bei Luther im Sinne der ireneisch-athanasianischen Inkarnationstheologie als Doppelbewegung des fleischgewordenen Wortes und des Wort werdenden Fleisches beschreiben, wie gleich noch näher zu zeigen sein wird. Vergottung ist dabei im Sinne eines Prozesses verstanden, der in der Zeit beginnt und erst im Eschaton seine Vollendung findet.

Überblickt man das Ganze des Mannermaa'schen Entwurfs, so läßt sich mit seinen Mitteln eine geschlossene Darstellung der Rechtfertigung entwickeln, die zugleich den *ökumenischen Anspruch* Luthers in ihrem vollen Umfang sowohl der mittelalterlichen wie der frühen griechischen Theologie gegenüber erkennen läßt. Zugleich wird die Einheit der Rechtfertigung *propter* und *per Christum* in der Fülle ihrer Bezüge erkennbar, und zwar in dreifacher Hinsicht: im Blick auf den Menschen, der beides ist, Sünder und Gerechter zugleich, wenn man ihn im Sinne forensischer Gerechterklärung betrachtet (62); ferner im Partial- und Totalaspekt der Gerechtigkeit – nämlich im Blick auf sich selbst und auf Christus (66); und schließlich im „Fort-schreiten“ als Kampf zwischen Fleisch und Geist (72). Für den Dialog mit beiden Traditionen, der römischen wie der orthodoxen, ist also die Einsicht in das Miteinander von *imputativer* und *sanativer* Rechtfertigung gleichermaßen bedeutsam.

3. Das Umfeld der Vergottung in der Theologie Martin Luthers

T. Mannermaa hat seine Darstellung vor allem auf das breite Material des Großen Galaterkommentars gestützt. Später hat sein Schüler Simo Peura das Material bis 1519 umfassend untersucht und bereits für den frühen Luther eine in diesem Zeitabschnitt nicht zu vermutende Fülle von Material beigebracht, dessen bedeutendstes Zeugnis die Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1,14 ist, die einer genauen Analyse unterzogen wird. Die entscheidende Stelle heißt in der Übersetzung von Peter Manns so:

Wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so ist es gewiß notwendig, daß auch das Fleisch Wort werde. Denn eben darum wird das Wort Fleisch, damit das Fleisch Wort werde! Mit anderen Worten: Gott wird darum Mensch, damit der Mensch Gott werde. Also wird Macht machtlos (*infirmus*), damit die Schwachheit mächtig (*virtuosa*) werde. Der Logos zieht unsere Form und Gestalt, unser Bild und Gleichnis

an, damit er uns mit seinem Bild, mit seiner Gestalt und seinem Gleichnis bekleide. Also wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so in allen anderen Dingen, die in Gott und in uns sind, sofern er in all dem das Unsere annimmt, um uns das Seine zu vermitteln. (. . .)

Es ist aber notwendig, daß wir, wenn wir das Wort annehmen, uns selbst verlassen und leer machen, indem wir nichts von unserem Eigensinn zurückbehalten, sondern dem Ganzen absagen. Und so werden wir ohne Zweifel zu dem, was wir angenommen haben. So aber trägt dann der Herr für die Dauer dieses Lebens alle durch das Wort seiner Macht, wenn auch noch nicht durch die Wirklichkeit selbst (nondum reipsa). Keinem nämlich, der glaubt, wird hier schon gegeben, was er glaubt. Gegeben wird vielmehr das Wort als Glaube an künftige Dinge. Aufgehängt und gefangen in diesem Glauben sind wir aber schon jetzt das ganze Wort. Ja auch in Zukunft wird er uns tragen durch das Wort, und dies wird jenes unteilbare und fleischgewordene Wort sein – ein Wort ohne Stimme, ohne Klang und ohne Buchstaben. Innerlich aber ist jenes Wort eingehüllt durch Klang, Stimme und Buchstaben, ganz wie es der Honig in der Wabe, der Kern in der Nuß, das Mark im Knochen, oder das Leben im Fleisch und das Wort im Fleisch ist.

So ist es keineswegs wunderlich, wenn ich gesagt habe, daß wir zum Wort werden müßten. Sagen doch auch die Philosophen, daß der Verstand verständig sei durch das konkrete Verstehen und der Sinn empfindsam durch das konkrete Empfinden. Um wieviel mehr aber ist dies wahr im Geist und dem Wort nach! So nämlich erklärt auch Aristoteles: Der Verstand beschränkt sich auf die Dinge, die er begreift. Der Möglichkeit nach aber ist er dies alles, so daß er selbst gewissermaßen alles ist. So sind auch das Streben und das Erstrebenswerte ein und dasselbe, oder die Liebe und das Geliebte, was alles im Höchstmaß falsch wäre, wollten wir es im Sinne substantialer Identität verstehen. Verstehen wir es aber so, daß Verstand und Gefühl – so lange sie ihre Objekte ersehnen und im Maß ihrer Sehnsucht – sich verhalten wie die Materie, die ihre Form sucht, so sind sie (unter diesem Gesichtspunkt, d. h. sofern sie sich sehrend ausstrecken, nicht aber sofern sie schon ans Ziel gekommen sind) reine Möglichkeit. Damit aber sind sie ein Nichts und werden doch ein bestimmtes Sein, sobald sie die Gegenstände ihrer Sehnsucht erreichen. Und so sind dann ihre Objekte ihr Sein und ihr Handeln, ohne die sie nichts wären, ganz wie die Materie ohne Form nichts wäre. Schön ist diese Philosophie und nützlich der höchsten Theologie, aber sie wird nur von wenigen begriffen. (WA 1,28,25–29,28 bzw. P. Manns, Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr II, Mainz 1983, 38ff).

Dieser Abschnitt faßt in vollkommener Weise alle entscheidenden Elemente der Vergottung zusammen, wobei sich nach der Darstellung von Simo Peura (Mehr als ein Mensch?) insgesamt fünf Aspekte ergeben: 1. Das innere Wort Gottes wird so vermittelt, daß es sich in die Stimme, bzw. das sichtbare Fleisch kleidet (92). 2. Wenn die Vergottung des Menschen entsprechend der Fleischwerdung des Worts zustande kommt, so bedeutet das keine Verwandlung der menschlichen Substanz, vielmehr geht es um die Anteilhabe an der göttlichen Natur (*participatio divinae naturae*; 99).

3. Das Wort ist jetzt im Fleisch wie der Honig in der Wabe, der Kern in der Schale, das Mark im Knochen und das Leben im Fleisch, also verhüllt. Erst in der zukünftigen Welt wird es enthüllt (102). 4. Den Vorgang der Vergöttlichung hat Luther mit zwei aristotelischen Denkformen beschrieben, nämlich einerseits mit der Einheit von Intellekt (bzw. Gefühl) und Gegenstand, Streben und Erstrebtem, Liebe und Geliebtem, andererseits mit der Materie, die nach ihrer Form strebt (103). Die Vergöttlichung steht also unter eschatologischem Vorbehalt; denn alle drei Möglichkeiten sind *pura potentia*. Sie sind ans Ziel gekommen, insofern wir uns danach sehnen, nicht aber insofern sie in uns schon eigenen Bestand hätten (in *quantum desiderantes*, non autem in *quantum subsistentes*). 5. Die Vergöttlichung geschieht also „realontisch, aber zugleich erst anfänglich“. Ebenso werden Vergöttlichung und Liebe eng miteinander verbunden (297).

Von besonderer Bedeutung sind ferner die Untersuchungen Peuras über die Vergöttlichung im Kontext von Rechtfertigung und Gottesliebe (in der Zeit der Römerbriefvorlesung 1515/1516 sowie im Zusammenhang von Liebe und *theologia crucis* 1517 bis 1519).

In seiner Untersuchung hat Peura erst einen kleinen, wenn auch ungewöhnlich bedeutsamen Abschnitt aus Luthers Theologie behandelt. Das Gewicht des Vergöttlichungsthemas aber wird noch größer, wenn man auch die späteren Äußerungen Luthers zum „fröhlichen Wechsel“ hinzunimmt oder die Kirchenpostille von 1522, ja schließlich die Predigten des mittleren und späten Luther. Hier werden die Bezüge zur Patristik, besonders zur östlichen noch enger, besonders wenn man die wachsende Einarbeitung johanneischer Texte mit berücksichtigt. Das wird vor allem in den Abschiedsreden als wechselseitiges In-Sein Christi und der Seinen ineinander entfaltet. Zu nennen ist ferner die besonders sorgfältige Auslegung von Gal 2,20 sowie der sich ständig wiederholende Hinweis auf Eph 5,22ff und den Gleichnischarakter der Ehe im Hinblick auf die Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus oder der Kirche, ja auf das Reich Gottes⁶.

In den weiteren Kreis dieses Ansatzes gehört ferner das von der schwedischen Theologie seit Gustaf Aulén immer wieder herausgearbeitete *Siegesmotiv* hinein, nachdem der Christus Victor die Verderbensmächte Gesetz, Sünde, Tod und Teufel niederringt. Es ist nicht nur für die östliche Theologie, der Luther motivgeschichtlich zugeordnet wird, von entscheidender Bedeutung, sondern genauso für die innere Struktur seiner auf Kreuz und Auferstehung gestützten Rechtfertigungslehre. Aulén hat mehr intuitiv als in allen Konsequenzen die Nähe Luthers zur Alten Kirche und seine damit gegebene Sonderstellung in der westlichen Theologie empfunden.

Beispielhaft für diese reformatorische Variante, die altkirchliche Passahmotive erneuert, ist etwa die Auslegung von 1Kor 15,55ff und das im gleichen Sinne zu verstehende Pantokratormotiv von Luthers Himmelfahrtspredigten⁷. Betrachten wir schließlich noch Luthers ganze Theologie von der Vergöttlichung aus, so ist die von Albrecht Peters in den Katechismen als beherrschend nachgewiesene trinitarisch-heilsgeschichtliche Linie gegenüber der anthropologischen der Rechtfertigung mitzubedenken. Luther geht es hier um den „lebendigen Dreischritt“ (Dekalog, Credo, Vaterunser) als Weg vom Geschöpfsein bis zur eschatologischen Vollendung, und zwar für den einzelnen Christen wie für die Christenheit insgesamt⁸. Diese alles umfassende Bewegung umgreift auch die Verwandlung des ganzen Kosmos.

Sie läßt sich genauso im ersten Gebot als dem trinitarischen Generalnennen der Theologie Luthers wiederfinden wie im Bekenntnis zu dem Gott, der nach Mt 22,32 der Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist⁹. Erst in diesen großen Zusammenhängen läßt sich begreifen, was Luther mit dem wechselseitigen Verhältnis von Rechtfertigung und Vergöttlichung meint, so daß die Erörterung der Vergöttlichung das Ganze seiner Theologie mitbedenken muß. Hier sind weitere Arbeiten nötig.

Das gilt auch, wie der Große Katechismus erkennen läßt, für die Rolle, die der Pneumatologie im Rahmen des Themas zukommt, und für das Miteinander von Versöhnung *und* Erlösung auf dem Hintergrund von Kreuz *und* Auferstehung. Dabei ordnet die westliche Theologie generell die Versöhnung der Erlösung vor, während Luther beides verbindet. Die östliche Theologie dagegen betont umgekehrt die Erlösung vor der Versöhnung. Hier schlägt die trinitarische Grundkonstante Luthers durch und verbindet – selbstverständlich unter Einschluß der Sakramente – den zweiten und dritten Glaubensartikel aufs engste, ohne den ersten zu vernachlässigen¹⁰. Das aber hat *ontologische* Konsequenzen. Deswegen muß bei einer ökumenischen Beschäftigung mit Luther der Neuprotestantismus mitreflektiert werden.

4. Der „real-ontische“ Charakter der Gegenwart Christi

Genau hier liegt ein Hauptakzent der finnischen Forschung, denn Tuomo Mannermaa legt wie seine Schüler die Gegenwart Christi unter dem Stichwort „real-ontisch“ aus (32,48,79,93). Als Gegenposition untersucht Risto Saarinen das „transzendente Wirkungsdenken“, das die Lutherforschung seit dem Neuprotestantismus (Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann) über die Lutherrenaissance eines Karl Holl, Erich Vogelsang, Reinhold Seeberg bis zur Dialektischen Theologie von Karl Barth und Ernst Wolf in verschie-

denen Variationen beherrscht. Um ein transzendentes Wirkungsdenken handelt es sich deshalb, weil sich die transzendente Erkenntnis – nach Kant – mit unserer *Erkenntnisart* von Gegenständen beschäftigt. Ausgangspunkt der finnischen Untersuchungen bei Risto Saarinen ist die Philosophie von Hermann Lotze, des philosophischen Vorbilds von Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann, der den Wirkungsbegriff als „Grundstein“ seiner idealistischen Philosophie benutzt (229). Danach ist es ein Vorurteil, daß die Dinge zuerst an sich sein müssen. Auch wenn diese Vorstellung zum Begreifen der veränderlichen Erscheinungswelt unentbehrlich ist, hat sie doch keine philosophische Gültigkeit. An die Stelle des an sich ruhenden Seins muß vielmehr ein „Stehen in Beziehungen“ treten. So wird die „Wechselwirkung zum Grundbegriff der Ontologie“. Diese erkenntnistheoretische Grundlage von Lotzes Metaphysik ergibt sich daraus, daß wir im Rahmen des Wirkungsdenkens keine endgültige Entscheidung darüber treffen können, ob die Dinge auch außerhalb dieser Wirkung sind oder nicht (11f).

Durch diese Art eines Wirkungsdenkens wird die Unerkennbarkeit des Dinges an sich nach Kant neu formuliert. Für Ritschl ist die Kritik der Metaphysik erst bei Lotze deswegen vollständig gelungen, weil er über Platon und Kant hinaus das Ding an sich nur in seiner Wirkung bedenkt. Folglich gibt es „keine Erkenntnis, die nicht auf diese Weise wirkungsbezogen und folglich subjektbezogen wäre“. Eine Trennung von Ding und Wirkung ist daher „falsche Metaphysik“ (25). Nicht die Dinge an sich, sondern unser praktisches Verhalten formt so unser Weltbild, vor allem das Wirken, das sich auf den Willen des Menschen richtet. Alles von einem An-sich-Sein ausgehende Denken, das von den Wirkungen absieht, ist folglich aus der kritischen Theologie zu verabschieden wie Supranaturalismus, Mystik, katholische Scholastik und die Dogmatik der altprotestantischen Orthodoxie (26).

Auf die Unterschiede zwischen Lotze und Ritschl ist hier nicht weiter einzugehen. Beide sehen in der reformatorischen Theologie den Vorläufer einer richtigen religiösen Erkenntnistheorie und der Kritik einer falschen Metaphysik (30). Auch wenn Ritschl Luther eine „episodische Neigung“ zu objektivem Denken attestiert (35), richtet sich die ganze Schärfe seiner Kritik gegen eine „objektiv-reale Einwohnung Christi“ in Osianders Rechtfertigungslehre als Ausdruck einer falschen Metaphysik, die im Widerspruch zu Luthers religiösen Intentionen stehe (36), so daß Osianders Theologie als ethisch und metaphysisch unvertretbar abzulehnen sei. Für Ritschl und Lotze aber ist der Wille der „anthropologische Ort der Wirkung“ und

damit Zentrum alles sittlichen Bewußtseins. Daher beziehen sich Gegenwart und Einwohnung Christi in Ritschls Luther-Deutung auf den Willen, der als „Wirkung Gottes im geschichtlichen Christus repräsentiert“ und der so zum höchsten Wert erhoben wird (37).

Die von Lotze ausgehenden Impulse wirken, von Hermann Cohen um den Begriff der „transzendentalen Methode“ erweitert, fort, welche Konstitution und Bedingungen alle Erfahrung freilegt (40). Auch Wilhelm Herrmanns Religionsverständnis basiert nach Saarinen's Einschätzung auf Lotzes Erkenntnistheorie, erweitert um Cohens Methode. So verhalte sich die protestantische Theologie „kritisch gegen jede objektivierte, substanzhafte Metaphysik, weil der lutherischen Rechtfertigungslehre gemäß der Grund des Heils nicht in der metaphysischen Welt zu finden sei, sondern in dem durch die Person Jesu Christi bezeugten geschichtlichen Wirken Gottes auf uns“ (230).

Die weiteren Variationen des gleichen Themas können hier außer Betracht bleiben. Saarinen, der sich einer Wertung enthält, resümiert: „Von Albrecht Ritschl bis Ernst Wolf sehen die Forscher die fundamentale Verschiedenheit der reformatorischen Theologie vom Katholizismus darin, daß Luther anstatt der aristotelischen Metaphysik das dynamische Wirkungsdenken als Grundlage seiner Christologie benutzt“ (231).

Als Fazit zum „real-ontischen“ Charakter der Gegenwart Christi ist also dreierlei festzuhalten: 1. Das Stichwort „real-ontisch“ – ob passend gewählt, ist eine andere Frage – führt leicht zur Assoziation eines Rückfalls in die vorkritische Metaphysik. Luthers Seinsdenken, das die finnische Theologie wieder entdeckt hat, dürfte dagegen seinen Grund (entgegen allem vom Neuprotestantismus zur Ontologie Gesagten) besonders in der Artikulation fundamentaler Sachverhalte aus dem Bereich der paulinischen und der johanneischen Theologie haben. Gemeint sind die beiden Komplexe des Seins in Christus einerseits und das In-Sein von Erlöser und Erlösten andererseits, wie es sich besonders in den Abschiedsreden und den Ich-bin-Worten darstellt. Hier ist für Luther das Sein der einzig adäquate Ausdruck der Christusgemeinschaft. Entsprechend fordert für ihn auch die sakramentale Wirklichkeit Seinsaussagen. Das ist hermeneutisch neu zu bedenken. Insofern sind Ontologie und aristotelische Tradition zunächst theologisch zweierlei.

2. Luthers Verhältnis zu Aristoteles ist trotz hervorstechender negativer Urteile vielschichtig. Diese negativen Urteile haben vor allem einen dreifachen Grund, nämlich die von Aristoteles behauptete Ewigkeit der Welt, die Sterblichkeit der Seele und die aristotelisch abgestützte Habituslehre,

wonach man durch das Tun des Gerechten zum Gerechten wird, wie das Beispiel des sich durch Übung perfektionierenden Kytharasielers zeigt. Luther bekämpft also an der Scholastik und besonders an ihren spätscholastischen Formen den theologischen Mißbrauch der aristotelischen Moralphilosophie oder Ethik, wodurch Aristoteles ohne seine Schuld zum Verderber der Theologie geworden ist. Hier wird (in der Sprache der Religionsphilosophie von Anders Nygren) die „Autonomie der Sinnzusammenhänge“ nicht gewahrt, so daß die Kategorienvermischung zum Sinnverlust führt¹¹. Weil die Autonomie von Philosophie und Theologie nicht beachtet wird, kommt es nach Luther am Ende der Zeiten zur eschatologischen Perversion der Theologie durch die „Sophisten“, die papistischen Theologen¹².

Zwar hat Luther anders als die Scholastik seine Theologie nicht unter dem Oberbegriff der Ontologie konzipiert, sondern er löst und befreit sie aus ihrer aristotelischen Überfremdung. Dabei verabschiedet er die Metaphysik als solche nicht, auch wenn manche seiner Urteile so klingen¹³. Er kann also metaphysische Argumente in völliger Freiheit gebrauchen. Beispielhaft dafür ist in der Frühzeit die Weihnachtspredigt von 1514. Ähnliches gilt für die Spätzeit. So hat Tuomo Mannermaa mit Recht festgestellt, daß Luther an den argumentativen Schwerpunkten des Großen Galaterkommentars mit Stichworten wie „Christus forma fidei“ oder einem gegen die Scholastik gewendeten Gebrauch des Substanz-Akzidens-Schemas die aristotelische Begrifflichkeit bewußt einsetzt.

Im übrigen hält Luther an dem aristotelischen Schema der vier Ursachen (causae) bis in die Genesisvorlesung hinein fest. Wenn er dort ferner den Weg des Christen als die mittlere Straße zwischen Verzweiflung und Hochmut oder zwischen falschem Vertrauen und Menschenverachtung bezeichnet, so entspricht das dem aristotelischen Axiom der Tugend als der Mitte zwischen den Extremen. Welche Bedeutung Seinsaussagen für Luther haben, macht schließlich der Abendmahlsstreit deutlich, der nicht nur mit biblizistischen, sondern genauso mit wissenschaftstheoretischen Argumenten geführt wird, z. B. wenn Luther damit argumentiert, daß jedes „significat“ ein „est“ voraussetzt¹⁴. Letzten Endes haben also, wie die Option für die Realpräsenz zeigt, Luthers eindeutig ontologische Prävalenzen ihre Grundlagen in seinem inkarnatorischen Wortverständnis. Dieses muß folglich nicht nur kerygmatisch, sondern zugleich ontologisch oder kosmologisch interpretiert werden; denn alle Dinge sind für Luther nicht allein durch das Wort geschaffen, sie werden auch durch Gottes schöpferische Gegenwart in seinem Wort erhalten.

Die Einsicht in die ontologischen Elemente in Luthers Theologie ermöglicht also ein vertieftes Verständnis des Wortes Gottes im Miteinander von Christologie und Kosmologie. Ein gegenwärtig vorherrschendes kerygmatisches Wortverständnis aber hat diese Einheit verdeckt und damit zugleich die ontologische Frage bagatellisiert. So gesehen ist die Ontologie das Schlüsselthema der Theologie, vor allem auch in ihren ökumenischen Konsequenzen. Das wird der begonnene lutherisch-orthodoxe Dialog in seinem weiteren Verlauf immer mehr verdeutlichen. Die Ontologie ist aber auch das Schlüsselthema für die Ethik, zumindest wenn sie der von Hans Jonas erneut eingeschränften Einheit von Sein und Sollen genügen soll¹⁵.

Einstweilen bleibt festzustellen, daß der weitere Dialog *in* der westlichen und *mit* der östlichen Kirche entscheidend von der Klärung der Grundbegriffe einer theologischen Ontologie abhängt. Diese Klärung ist mit den Mitteln eines neuprotestantischen Wirkungsdenkens nicht zu leisten. Die finnische Theologie hat richtig gesehen, daß dabei Luther für die weitere Entwicklung eine Schlüsselstellung zukommt. Insofern kann die ökumenische Bedeutung des Gesprächs über Rechtfertigung und Theosis nicht hoch genug veranschlagt werden.

5. Die Einwohnung Christi (*inhabitatio*) als Problem der lutherischen Ökumene

Was das enge Verhältnis von Rechtfertigung und Theosis im lutherisch-orthodoxen Dialog ökumenisch bedeutet, ist bisher nicht zur Geltung gekommen, weil die Konkordienformel in der Tradition Melanchthons den Komplex in zwei Punkten anders einschätzt. In dieser wird, so Mannermaa, die Relation von Rechtfertigung und Einwohnung Gottes im Menschen „wenigstens begrifflich anders definiert“ als in Luthers Theologie (14). Die Konkordienformel versteht die Glaubensgerechtigkeit nämlich als Sündenvergebung, die aufgrund des vollkommenen Gehorsams und Verdienstes Christi zugerechnet wird. Damit wird die Einwohnung Gottes (*inhabitatio*) „zu einer gesonderten Größe isoliert, die logisch der Rechtfertigung folgt“. Die Gerechtmachung wird also „gänzlich forensisch aufgefaßt“. Diese Linie beginnt mit dem späten Melanchthon, setzt sich in der Konkordienformel fort und wird so in der lutherischen Orthodoxie zur beherrschenden Aussage. Luther aber definiert das Verhältnis von Rechtfertigung und Einwohnung anders. Er trennt Person und Werk Christi nicht voneinander, sondern der im Glauben real anwesende Christus, „sowohl seine Person als auch sein Werk *ist* die christliche Gerechtigkeit beziehungsweise Glaubens-

gerechtigkeit“ (15). Luther unterscheidet also nicht begrifflich wie die Konkordienformel und das spätere Luthertum zwischen Rechtfertigung und essentieller Gegenwart Gottes bzw. Christi im Glaubenden (92,98). Die Ausrichtung der lutherischen Tradition an Melanchthon aber hatte zur Folge, daß die Vereinigung von Glaube und Liebe aufgrund des gegenwärtigen Christus in den Hintergrund geriet; denn nach dem Vorbild Melanchthons wurde „die Gegenwart Christi vom rechtfertigenden Glauben getrennt und der Glaube nur als der Empfang der Vergebung durch Christi Verdienst angesehen“ (105).

Für den lutherisch-orthodoxen Dialog könnte es aber fatale Folgen haben, wenn eine Verständigung wohl mit Luther, nicht dagegen mit dem Luthertum der Bekenntnisschriften möglich wäre. Darum ist zunächst die Konkordienformel auf das bisher Gesagte hin zu prüfen.

Über die Einwohnung heißt es in der *Solida Declaratio*: Obwohl der Dreieinige Gott als die ewige und wesentliche Gerechtigkeit durch den Glauben in den Auserwählten wohnt, die durch Christus gerecht geworden und durch Gott versöhnt sind, denn alle Christen sind Tempel des dreieinigen Gottes, so ist diese Einwohnung Gottes (*inhabitatio*) nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, sondern sie folgt auf die vorhergehende Gerechtigkeit des Glaubens (*sequitur antecedentem fidei iustitiam*, III,54 = BSLK²,933,1–19).

Wie sich zeigte, arbeitet Mannermaa den Unterschied zwischen Luther und der Konkordienformel, die Melanchthon folgt, scharf heraus und bezieht sich dabei quellenmäßig vor allem auf den Großen Galaterkommentar. Tritt der Dissens aber ebenso scharf zutage, wenn wir statt seiner die zeitnahen Disputationen über Röm 3,28 (1535–1537) heranziehen? Schon eine flüchtige Durchsicht zeigt, daß darin weder der „fröhliche Wechsel“ noch das Gegenwart-Christi-Motiv vorkommen. Wohl spricht die erste Disputation von dem Glauben, der Christus ergreift (*fides apprehensiva Christi*, These 12). Von den Werken nach der Rechtfertigung im Sinne des Gleichnisses vom guten Baum und seinen Früchten aber heißt es, daß wir sie tun, aber mit dem bezeichnenden Zusatz, „vielmehr Christus selber tut in uns alles“ (These 29). Im gleichen Zuge wird die Rechtfertigung als eine Art echter Wiedergeburt auf Erneuerung hin beschrieben (*regeneratio quaedam in novitatem*, These 65). Auch die dritte Disputation spricht davon, daß der Glaube, der aus der Predigt von Christus (*ex auditu Christi*) uns durch den Heiligen Geist eingegossen wird, selber Christus ergreift (*ipsa comprehendit Christum*, These 28). Instrukтив sind auch zwei Thesen aus der fünften Disputation, wonach das Gesetz zweifach erfüllt wird, durch den Glauben und durch die Liebe (These 16), und daß Christus fort und

fort in uns gebildet wird (formatur) und wir nach seinem Bilde gebildet werden, solange wir leben (These 34)¹⁶.

Die Parallelen zu der Aussage „in ipsa fide Christus adest“ aus dem Großen Galaterkommentar sind offenkundig. In unserem Zusammenhang ist aber entscheidender, die Glaubensgerechtigkeit als den reformatorischen Generalnenner zu erkennen, deren Interpretationsbreite zwar beträchtlich, deren Tendenz aber eindeutig ist. Das bedeutet im Blick auf Osiander, daß die Gerechtigkeit allein am Glauben und nicht an der Einwohnung Christi hängt. Nun ist aber in der Konkordienformel beides nicht voneinander zu trennen. Nur orchestriert Luther die Glaubensgerechtigkeit viel eindrucksvoller als etwa Melanchthon oder gar Osiander, indem er den „fröhlichen Wechsel“ und das Gegenwart-Christi-Motiv einsetzt. An der Vorordnung des Glaubens ändert sich deswegen nichts. Vielmehr trägt das breitere Fundament auch entsprechend größere Gewichte.

Die Konkordienformel antwortete auf zwei große Herausforderungen, nämlich die römische infusio-Lehre und die Lehre des Andreas Osiander. Zugleich aber bereitet sich auch schon vor, was sich später als Lösung bei J. A. Quenstedt findet. Danach sind Wiedergeburt, Rechtfertigung, mystische Einheit (unio) und Erneuerung (renovatio) der Zeit nach eins und enger miteinander verbunden als in einem beliebigen mathematischen Punkt¹⁷. Hier macht die begriffliche Unterscheidung ihren Anspruch geltend und zeigt im Zerbrechen der großen und einheitlichen Konzeption Luthers die Vorboten eines kommenden Rationalismus an. Er tritt noch im orthodoxen Gewand an, aber mit einem Grund-Folge-Schema auf, in das sich Luther nicht einordnen läßt.

So sind das „real-ontisch“ verstandene Gegenwart-Christi-Motiv wie der „fröhliche Wechsel“ herausragende Beispiele für ein vertieftes und geschlossenes Verständnis der Rechtfertigung, mit dem Luther seine Zeitgenossen und Nachfolger weit hinter sich läßt. Sie machen seine ökumenische Bedeutung aus, aber eine *conditio sine qua non* ökumenischer Verständigung sind sie nicht. Generallinie bleibt der absolute Primat des rechtfertigenden Glaubens. So konnte in der Genesisvorlesung die unio des Glaubens mit Christus auffallend zurücktreten, während die Rechtfertigung, vom Protevangelium Genesis 3,15 angefangen, bei allen Erzv Vätern in immer neuen Variationen als Glaube an den kommenden Christus als den verheißenen Samen herausgearbeitet wird.

Bei dieser absoluten Vorordnung des rechtfertigenden Glaubens ist die Einwohnung (inhabitatio) eine illustrierende Nebenbemerkung. Das Gegenwart-Christi-Motiv ist sicherlich der systematische Schlüssel zum Verständ-

nis der Rechtfertigung bei Luther, dogmatisch entscheidend aber ist der rechtfertigende Glaube allein. Insofern bezeichnen die Unterschiede zwischen Luther und der Konkordienformel keinen fundamentalen Unterschied in der Lehre.

Für das ökumenische Gespräch folgt daraus zweierlei: 1. Die Bekenntnisschriften bis zur Konkordienformel halten das Bekenntnis zum rechtfertigenden Glauben nicht nur durch, sondern verteidigen es gegen gefährliche Abweichungen verschiedener Art, wie dies der „Summarische Begriff der streitigen Artikel“ programmatisch formuliert. Das wird in der *Solida Declaratio* unter entsprechender Berufung auf die Alte Kirche weitergeführt und im angefügten „*Catalogus testimoniorum*“ im einzelnen dokumentiert. Das ist die Basis für verbindliche ökumenische Gespräche der Lutheraner. 2. Das Bekenntnis der lutherischen Kirche und das ihm gegenüber viel breitere und reichere Erbe Luthers wollen als Einheit verstanden und ökumenisch fruchtbar gemacht werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ Dialogue between Neighbours. The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian-Orthodox Church 1970–1986, *Communiqués and Theses*, ed. H. T. Kamppuri, SLAG B 17, Helsinki 1986; Mikkeli 1986. The Seventh Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian-Orthodox Church, Mikkeli, June 3rd–11th 1986, ed. H. T. Kamppuri, SLAG B 16, Helsinki 1986.
- ² Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, AGThL NF 8, Hannover 1989.
- ³ Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Referate des Luther-Symposiums in Finnland, 11.–12. November 1986, Hg. T. Mannermaa, A. Ghiselli, S. Peura, SFThL 153, Jb 1987 in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft, SLAG A 24, Helsinki 1987; Luther und Theosis, Hg. J. Heubach, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 16 = SLAG A 25, Erlangen 1990.
- ⁴ R. Saarinen, Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, VIEG 137, Stuttgart 1989; S. Peura, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Helsinki 1990.
- ⁵ Die Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie, Luther und Theosis, S. 61–84.
- ⁶ 40 1,281,7–300,5. U. Asendorf, Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, Göttingen 1988, S. 387ff, 262.
- ⁷ Ebd. S. 117ff, 54, 207ff, 149ff.
- ⁸ Kommentar zu Luthers Katechismen I, Die Zehn Gebote. Luthers Vorreden, Hg. G. Seeßel, Göttingen 1990, S. 36ff, 49.
- ⁹ U. Asendorf, a.a.O. S. 122, 131, 305ff.

- ¹⁰ Ebd. S. 211ff.
- ¹¹ Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie, Göttingen 1979, S. 312ff,322.
- ¹² U. Asendorf, Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967, S. 187ff.
- ¹³ Ders., Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, VIEG 107, Wiesbaden 1982, S. 22ff,40ff.
- ¹⁴ H. Hilgenfeld, Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften, SDGSTh 29, Zürich 1971, S. 74. Vgl. WA 26,383,42–384,2 (Vom Abendmahl Christi, 1528).
- ¹⁵ Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation, Frankfurt/M. 1979, S. 96ff,153ff,225ff. In den gleichen Rahmen gehört auch der von V. Hölsle herausgearbeitete Zusammenhang von Letztbegründung und objektivem Idealismus: Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München 1990, S. 205ff; vgl. auch Ders., Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge. Beck'sche Reihe, München 1991, S. 47,71.
- ¹⁶ 39 I,45,21f;46,18f: Iustificati autem sic gratis, tum facimus opera, imo Christus ipse in nobis facit omnia. Ferner: 48,14f;83,26f;203,14f;204,12f. Vgl. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin/Leipzig 1937, S. 120ff.
- ¹⁷ „Regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores adeo, ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent. Secundum nostrum tamen concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione ista mystica.“ Zitiert nach H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, Hg. H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1979, S. 307. H. E. Weber weist auf die Spannungen und Unstimmigkeiten hin, die durch die wachsende Rationalisierung der Theologie entstehen, so daß beides, der forcierte Imputationsgedanke Melancthons wie die Position Osianders mit dem Satz beschrieben wird: „Das ganze Pathos dieses Denkens legt sich in den Anspruch der Rationalität. Aber dieser Anspruch gerade trägt den Keim der Zersetzung in sich“. Entsprechend heißt die Überschrift des fünften Kapitels, das den ersten Band seines bekanntesten Werkes abschließt: „Der Osiandrische Streit und die Krise des Systems“: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I/1, Gütersloh 1937 (BFChTh 2. Reihe, 35 = ²Darmstadt 1966), S. 303,257.