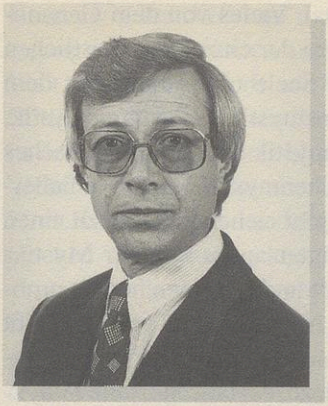

# Von der Priorität der freien Tat Gottes

## Ökumenische Impulse aus der mystischen Tradition bei Ignatius von Loyola und Martin Luther

VON JOHANNES BROSSEDER*

Auch wenn niemand so recht sagen kann, was Mystik genau genommen ist, so wird dennoch von ihr gesagt, sie sei in allen Religionen anzutreffen. Höchst unterschiedliche Phänomene in den Religionen werden unter diesem Begriff zusammengefasst. Im religionswissenschaftlichen Sinne wird generell „die das gewöhnliche Bewusstsein und die verstandesmäßige Erkenntnis übersteigende, unmittelbare Erfahrung der göttlichen oder transzendenten Realität“[1] mit dem Begriff „Mystik“ bezeichnet, auch wenn deren Formen im Einzelnen höchst unterschiedlich sind. Vom Schamanismus der Naturvölker angefangen findet sich die Mystik in den großen östlichen Hochreligionen (Taoismus, Brahmanismus der Upanischaden, im komplexen Theismus des Hinduismus, bei Buddha und in den verschiedenen Gestalten des Buddhismus), in der griechisch-römischen Antike, in der Spätantike in Verbindung mit dem Neuplatonismus, im Sufismus des Islam, in der hochmittelalterlichen, frühneuzeitlichen und chassidischen Mystik des Judentums und schließlich in sämtlichen Epochen des Christentums sowie in der Pluralität der christlichen Kirchen des Ostens und des Westens.[2] Das Ziel erlösender Vereinigung mit dem absoluten Seinsgrund oder mit Gott wird auf verschiedenen Wegen zu erreichen versucht: über Askese, über Abtötung des Leibes, über ethische Reinigung, über Meditation, über Kontemplation, über Versenkung, über die Preisgabe des Ich in der Verschmelzung der Seele mit Gott, über mystisch-ekstatische Vereinigung mit dem Wesen des transzendenten, in seinen Emanationen imma-

* Johannes Brosseder ist Professor für Systematische Theologie am Seminar für Katholische Theologie und Religionspädagogik an der Universität zu Köln.

nenten Gottes (letzteres so im Neuplatonismus). Vieles von dem Genannten findet sich auch in den vielfältigen Mystiken der einzelnen christlichen Traditionen. Versenkung, Verschmelzung der Seele (der Braut) mit dem Bräutigam (Christus), Kreuzesmystik, Passionsmystik, Erkenntnismystik, Liebesmystik, eucharistische Mystik, Wortmystik durch allegorisches Bibelverständnis, Papstmystik (gen. obj.), Kirchenmystik u.a. Sogar außerhalb des engeren religiösen Zusammenhangs gibt es heute geradezu einen säkularen, gewissermaßen mit religiösen Zügen ausgestatteten Mystikboom, den Saskia Wendel ausführlich dargelegt und in seinen höchst problematischen Facetten kritisch gewürdigt hat.[3] Neben vielem anderem gibt es heute eine verbreitete esoterische Mystik sowie eine cyberphilosophische Umdeutung der Mystik, die eine geradezu ekstatische, mit Glückseligkeitsgefühlen verbundene Vereinigung mit der virtuellen Welt des Netzes eröffnet, aus der wieder zurückzukehren schmerzvoll erfahren wird. Es wird so Vieles und so Verschiedenes unter Mystik verstanden, dass es fast unmöglich erscheint, überhaupt etwas Sinnvolles zu dem ganzen Komplex zu formulieren.

Ich möchte im Folgenden zweierlei: zum einen möchte ich an Überlegungen Karl Rahners zur ignatianischen Mystik anknüpfen und fragen, ob und wie dieser Strang mystischer Überlieferung fruchtbar gemacht werden kann für die ökumenische Begegnung der Kirchen[4], und zum anderen möchte ich fragen, ob nicht Martin Luthers Anleihen bei der Mystik zeigen können, dass Ignatius von Loyola und Martin Luther, so unterschiedlich sie auch wahrlich sind, im grundlegenden Verständnis von Gott und Glauben eine solche sachliche Übereinstimmung an den Tag legen, dass die ökumenische Begegnung der Christen und der Kirchen davon heute reichlichen Gewinn ziehen und neuen Schwung bekommen könnte. Wenn man, wie Karl Rahner am Beispiel des Ignatius von Loyola zeigt, in der Mystik unterscheiden will zwischen Weltflucht und Weltbejahung[5], dann möchte ich in diesem kurzen Beitrag der Frage nachgehen, ob diese Unterscheidung von Weltflucht und Weltbejahung irgend etwas beitragen kann zur Versöhnung der Kirchen. Ignatius, der Mystiker, spricht von einer unmittelbaren Erfahrung Gottes, von Erlebnissen, von ekstatischen Visionen oder ähnlichem, die ihm – nicht nur einmal – widerfahren sind und ihn aus dem herausrissen, in dem zu leben er gewohnt war. Ignatius war ergriffen von dem Gott jenseits der Welt, der sich in souveräner und freier Entscheidung uns Menschen liebend zuwendet; ihm begegnete er im Kreuz Jesu Christi; dies führte ihn zu einer Kreuzesmystik, die ihn die Torheit des

Kreuzes lieben ließ und die in ihm die Bereitschaft weckte, dem an ihn ergangenen Ruf Gottes auch dann zu folgen, wenn er hinausruft aus der Welt. Die Bereitschaft zur Weltflucht ist die Akzeptanz dessen, dass der Mittelpunkt christlichen Daseins sich verlagert hat, aus der Mitte der Welt in den dreifaltigen Gott hinein. Auf der Grundlage dieser so verstandenen Weltflucht kommt Ignatius zur Weltbejahung. Mit einem etwas längeren Zitat Karl Rahners sei das, was für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen wäre, grundgelegt:

„Ignatius kommt von Gott zur Welt, nicht umgekehrt. Weil er sich dem Gott jenseits aller Welt und seinem Willen in der Demut anbetender Hingabe ausgeliefert hat, darum und aus diesem Grund allein ist er bereit, seinem Wort zu gehorchen, auch dann, wenn er aus der stillen Wüste seiner wagenden Flucht in Gott hinein von diesem Gott gleichsam zurückgeschickt wird in die Welt, die zu lassen er in der Torheit des Kreuzes den Mut gefunden hatte. – So ergibt sich die doppelte Charakteristik, die ignatianischer Weltfreudigkeit eigen ist: die Maxime der ‚indiferença' und die des ‚Gottfindens in allen Dingen'. Die erste ist die Voraussetzung der zweiten. – Die indiferença: die gelassene Bereitschaft zu jedem Befehl Gottes, der Gleichmut, der sich aus der Erkenntnis, dass Gott immer größer ist als alles, was wir von ihm erfahren, worin wir ihn finden können, immer wieder loslöst von jedem Bestimmten, das der Mensch als *den* Ort zu betrachten versucht ist, an dem allein ihm Gott begegne. So ist die Eigenart ignatianischer Frömmigkeit ... eine letzte Reserve und Kühle allen besonderen Wegen gegenüber, weil alles Besitzen Gottes Gott als den noch über allen Besitz hinaus größeren sein lassen muss. – ... Solche indiferença wird zu einem Gott-in-*allen*-Dingen-Suchen. Weil Gott größer ist als alles, kann er sich finden lassen, wenn man von der Welt flieht, er kann einem aber auch entgegenkommen auf den Straßen mitten durch die Welt. Und darum kennt Ignatius für seine ewige Unruhe zu Gott nur ein Gesetz: ihn in allen Dingen suchen, das heißt aber: ihn immer dort zu suchen, wo er sich je und je finden lassen will, heißt auch, ihn in der Welt suchen".[6]

In diesem Text Karl Rahners über die ignatianische Mystik stecken Perspektiven, die für die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen fruchtbar gemacht werden könnten. Natürlich ist die mystische Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes nur den Mystikern zuteil geworden; als solche ist sie nicht kommunizierbar, sie bleibt ihm oder ihr allein zu eigen. Müssen deshalb aber alle Christen Mystiker sein, um sich die Perspektiven der Mystiker zu eigen machen zu können? Diese Frage muss wohl verneint

werden, zumal auch die Heilige Schrift in Bezug auf das, was mit mystischer Erfahrung gemeint ist, höchst zurückhaltend sich äußert und hier eher skeptisch verbleibt. Auch ist zu beachten, dass die ignatianische Haltung, und darauf macht Karl Rahner ausdrücklich aufmerksam, doch zunächst diejenige des Mönchs bzw. des Ordensmannes ist. Wie sie aussähe, wenn sie auf die Ebene einer eigentlichen Laienfrömmigkeit übersetzt würde, wird von ihm in diesem Zusammenhang nicht ausgeführt.[7] Jedoch ist von ihm an anderer Stelle so unendlich viel zur Spiritualität und Frömmigkeit in unserer Gegenwart geschrieben worden, dass sie durchaus als „Übersetzung" des ignatianischen Impulses begriffen werden können.[8] Doch möchte ich dieser Entfaltung durch Karl Rahner hier nicht nachgehen, sondern zunächst auf Impulse aufmerksam machen, die der acht Jahre ältere Zeitgenosse des Ignatius, Martin Luther, der Mystik verdankt, und fragen, ob es zwischen den so grundverschiedenen Charakteren mit ihren nicht minder verschiedenen Theologien und Frömmigkeitshaltungen nicht doch auch grundlegende Gemeinsamkeiten gibt, die uns heute helfen könnten, unseren Glauben gemeinsam zu bezeugen und zu leben. Anders als Ignatius hat Martin Luther, obwohl Ordensmann, in seiner Theologie und Frömmigkeit keineswegs nur Ordensleute im Blick, sondern alle Glaubenden. Bei der Brautmystik und bei der Kreuzesmystik macht Luther Anleihen zur Beschreibung des Rechtfertigungsvorgangs, zur Bestimmung des Glaubens, zur sachgerechten Zuordnung von Glaube und Werk, zur Bestimmung dessen, wo Gott sich finden lassen will, zur Grundorientierung des Glaubenden inmitten dieser Welt.

Zunächst zur Brautmystik, die Martin Luther in seiner Freiheitsschrift benutzt, um die Schönheit, die Größe, die Würde und die Kraft des Glaubens zu beschreiben: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, dass die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereiniget auch die Seele mit Christo wie eine Braut mit ihrem Bräutigam; aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt, dass Christus und die Seele *ein* Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding gemeinsam, so dass, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit: die sind der Seele eigen; so hat die Seele alle Sünde und Untugend auf sich: die werden Christi eigen. Hier erhebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünde durch ihren Mahlschatz, das ist der

Glaube, sich selbst zu eigen macht und nicht anders tut, als hätte er sie getan, so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden. Denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden nur durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nun das nicht eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern? So ist's nicht möglich, dass die Sünden sie verdammen, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen. So hat sie so eine reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, dass sie abermals wider alle Sünden bestehen kann, ob sie schon auf ihr lägen. Davon sagt Paulus, 1 Kor 15,57: ‚Gott sei Lob und Dank, der uns hat gegeben eine solche Überwindung in Christo Jesu, in welcher verschlungen ist der Tod mit der Sünde'."[9] Wie Ignatius in Jesus Christus Gott begegnet und deshalb seine Gotteserfahrung nicht die aus eigenem Antrieb natürlicher Kräfte gestiftete Erfüllung und Krönung seiner Sehnsüchte, seiner Wünsche und seines Verlangens, sondern allein freie, ungeschuldete und nicht berechenbare Wirkung und Tat Gottes ist, die ihn das Kreuz und die Torheit Christi suchen lässt, so ist auch der Glaube Martin Luthers Werk Gottes, durch den der Bräutigam Christus die Braut, die Seele, mit seinen eigenen Gütern ausstattet und sie von allen Übeln befreit. In beiden Fällen liegt die Initiative ausschließlich auf Seiten Gottes. Und dieser Glaube befähigt, in die Welt zu gehen, zu guten Werken an dem Nächsten, die ihre Spitze in der Liebe haben. Der Glaube – in Luthers Verständnis – befreit die guten Werke, die Liebe, davon, den Nächsten zu missbrauchen, um vor Gott für mich Verdienste sammeln zu können, die mir einen Anspruch auf das Heil als Lohn für diese Verdienste gewähren, nein: „Willst du etwas stiften, beten, fasten, so tu es nicht in der Meinung, dass du wollest dir etwas Gutes tun, sondern gib's dahin frei, dass andere Leute desselben genießen mögen, und tu es ihnen zu gute, so bist du ein rechter Christ."[10] Kurz und bündig fasst Luther dieses zusammen: „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe."[11] Sowohl bei Ignatius wie bei Luther ist das Innerste, hier die am Kreuz Christi durch Gottes Initiative festgemachte Gotteserfahrung, dort die durch die Initiative Christi im

Glauben gegebene Vereinigung der Seele mit Christo, die Grundlage aller Aktivitäten in unserer Welt.

Bemerkenswert parallel sind auch die Kreuzesmystik des Ignatius und die Kreuzestheologie Luthers. Schon in der Frühphase vor der Heidelberger Disputation von 1518, sodann in dieser und in der II. Psalmenvorlesung (Operationes in Psalmos) spricht Luther im Grunde nicht von der Kreuzestheologie, gewissermaßen so, als sei sie ein zusammenhängendes theologisches System der Strukturierung christlicher Lehrsätze, sondern er spricht von dem Kreuzestheologen, der bekennt, das Kreuz sei seine Theologie, weil dort Gott sich finden lassen will. Dies führt zu einem neuen Verständnis der Existenz des Menschen, die im Glauben ihren Mittelpunkt im Kreuz gefunden hat und Gott als Gott der Armen, Niedrigen und Bedrängten zeigt.[12] Kreuzestheologie ist dem Kreuzestheologen, und auf diesen kommt es an, zu eigen. Der Kreuzestheologe Luther ist von der Kreuzesmystik des Ignatius nicht sehr weit entfernt.

Fragen wir nun nach den ökumenischen Impulsen, die von diesem Strang theologischen Denkens für heute ausgehen könnten. Ausdrücklich verknüpfen möchte ich diesen Strang theologischen Denkens mit dem Glaubensbekenntnis, in welchem das Bekenntnis zur „Kirche" dem Glauben an den Heiligen Geist zugeordnet ist.[13] Die vielen gegenwärtigen, durch den Blick auf das konfessionelle Selbst gegebenen Verengungen und Verhärtungen in der Selbstdarstellung der christlichen Kirchen und in ihren Beziehungen zueinander haben offenkundig und wohl entscheidend damit zu tun, dass der dritte Artikel unseres Bekenntnisses in den Köpfen und Herzen vieler wohl ebenso offenkundig nicht mehr der Artikel des Heiligen Geistes ist, sondern bei ihnen zum reinen Kirchenartikel geschrumpft ist. Gottes Geist könnte uns aber wieder die Augen öffnen, auf was es ankommt, und dieses könnte uns empfänglicher und bereiter machen für Impulse aus Kreuzesmystik und Kreuzestheologie.

Hier gilt zunächst die Einsicht, dass im Glauben der Mittelpunkt menschlichen Daseins weder in der Natur, noch in der Gesellschaft, noch in der Kirche, sondern im geschichtlich sich geoffenbart habenden trinitarischen Gott selbst liegt; im Glauben wendet sich der Betende unmittelbar an Gott selbst. In die Unmittelbarkeit des Glaubens des Menschen zu Gott kann sich keine menschliche Instanz, auch nicht die Kirche, als Vermittlerin oder als Bedingungen stellende dazwischen schieben. Um diesem Glauben durch die Predigt des Evangeliums zu dienen, gibt es die Kirche und die Kirchen. Der Glaube selbst bleibt dabei von Gott gewirkt; Gott ist das

Subjekt des Handelns in der kirchlichen Evangeliumsverkündigung durch die Kirchen. Dies haben Kirche zu bezeugen und dazu sind sie in Dienst genommen. Auch wenn der Glaubende oder die Glaubende in der Gemeinschaft der Glaubenden steht, ist diese Gemeinschaft selbst nicht befugt, sich als theologische Zwischeninstanz zwischen Gott und der/dem Einzelnen im Sinne einer Vermittlerin zu begreifen. Im Mittelpunkt dieses Glaubens steht Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat und im Geist uns dieses bekennen lässt. Schon Faith and Order hatte in Lund 1952 gesagt, dass wir, indem wir Christus näherkommen, auch einander näher kommen.[14] Und Edmund Schlink spricht zu Recht von der unerlässlichen und erforderlichen kopernikanischen Wende im ekklesiologischen Denken, in welchem sich die Kirchen wie Planeten verstehen, die gemeinsam um die Sonne Christus kreisen, von welchem sie ihr Licht empfangen.[15] Könnten hier nicht Kreuzesmystik und Kreuzestheologie, die im Kontext des ersten und zweiten Artikel des Bekenntnisses stehen, den Weg freischaufeln, dass im dritten Artikel auch wirklich wieder das Bekenntnis zum Heiligen Geist gesprochen wird, dem die Kirchen „nachgeordnet" sind und sich von ihm leiten lassen sollen? Wenn die Kirchen aber sagen, sie dienten diesem Glauben, warum können sie dann nicht untereinander zur Gemeinschaft finden? Sind ihnen im ökumenischen Gespräch die Maßstäbe abhanden gekommen?

„Gott kann einem auch entgegenkommen auf den Straßen mitten durch die Welt." Das ignatianische „Gott in allen Dingen suchen" und ihn finden, wo er sich finden lassen will, das ist bis jetzt jedenfalls keine das ökumenische Gespräch der Kirchen bestimmende und es strukturierende Perspektive. Die Befreiungstheologie und Basisgemeinden Lateinamerikas und anderswo wissen sich von dieser Perspektive bestimmt; nicht erstaunlich ist, dass dort dann auch die sogenannten ökumenischen Probleme nach Null konvergieren. Was ist aus den Fugen geraten, dass Gott und sein Wirken so wenig ernst genommen werden, wenn vor lauter – verglichen mit Gottes Handeln höchst zweit- und drittrangigen – Problemen Kirchen unfähig werden, einander Gemeinschaft zu gewähren? Gott löst immer wieder den Ort, ihn finden zu können, los „von jedem Bestimmten, das der Mensch als *den* Ort zu betrachten versucht ist, an dem allein ihm Gott begegne". Dieses Bestimmte ist allzu oft die jeweilige Kirche, die diesen Blick auf die Überraschung des Ortes, an dem Gott sich finden lassen will, verstellt und diesen für sich allein reklamiert. Es wäre ja schon viel gewonnen, wenn die Kirchen fähig würden, in ihrer ökumenischen Begegnung

wirklich und ernsthaft damit zu rechnen, dass Gott auch in den jeweils anderen Kirchen sich suchen und finden lassen will. Da Gott dieses aber will, was hat demgegenüber dann noch wirklich ein solches Gewicht, das Kirchen nicht zu ihrer Gemeinschaft finden lässt und sie sich diese noch verweigern müssen? Solange der gemeinsame Gottesdienst von Christen verschiedenen Kirchen von einer bestimmten Kirche verboten und massiv mit Sanktionen bedroht bzw. belegt wird, wird das Grundgefüge der Proportionen des christlichen Glaubens und seines Gottesbekenntnisses selbst in Frage gestellt. Lehren haben auf dieses Grundgefüge hin durchlässig zu sein; weder die Amtsfrage, noch die Frauenordination, noch die Kirchenverfassung können diese grundlegende Perspektive auf den Ort, an dem Gott sich suchen und finden lassen will, außer Kraft setzen. Die beschämende ökumenische Debatte um eucharistische Gastfreundschaft auf dem gemeinsamen Berliner Kirchentag 2003 zeugt von der Unfähigkeit, diesen Dingen ihren richtigen Platz zuzuweisen. Wo bestimmte Lehren über die Kirche und ihre Ämter als Knüppel der Verhinderung gemeinsam bezeugten lebendigen Glaubens benutzt werden, dort herrscht eine erhebliche Schieflage in der Wahrnehmung der Grundlagen des christlichen Glaubens und seines Gottesbekenntnisses. Solange diese Schieflage nicht beseitigt ist, wird die Analyse immer wieder neu bestätigt werden, die Abraham Joshua Heschel für die Situation der Religion in der Gegenwart gegeben hat. Er sagt: „Die Religion geht nicht zurück, weil man sie ablehnt, sondern weil sie irrelevant, langweilig, tyrannisch oder uninteressant geworden ist. Wenn bloßes Lippenbekenntnis an die Stelle des Glaubens tritt, Disziplin echte Verehrung ersetzen muss und Gewohnheit Liebe, wenn man die Krise der Gegenwart nicht sehen will wegen der glänzenden Vergangenheit, wenn Glaube zum Erbstück wird statt zur lebendigen Quelle, wenn die Religion nur noch mit der Stimme der Autorität spricht und nicht mehr mit der Stimme des Mitleids – dann ist ihre Botschaft sinnlos geworden.“[16] Könnten nicht die erwähnten Perspektiven der ignatianischen Kreuzesmystik und der lutherischen Kreuzestheologie dazu beitragen, der Schieflage in der Wahrnehmung der Grundlagen des christlichen Glaubens abzuhelfen, um dadurch der Ökumene neuen Schwung zu verleihen?

## ANMERKUNGEN

1 So Th. Ohm, Mystik – Religionsgeschichtlich, in: LThK 7 (1962); 732f.

2 Siehe ausführlich Th. Ohm – R. Schnackenburg – K. Schubert – O. Karrer – L. Reypens – K. Rahner, Mystik, in: LThK 7 (1962), 732-745. – L. Richter – F. Heiler – S. Cohen – R. Bultmann – A. Adam – M. A. Schmidt – M. Schmidt – H. R. Müller-Schwefe, Mystik, in: RGG IV (1960), 1237-1262. – C. Elsaß – K.-H. zur Mühlen, Mystik, in: EKL 3 (1992), 570-586. – D. Mieth, Mystik, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. v. Peter Eicher, München 1991, Bd. 3, 407–418.

3 S. Wendel, Vielfältige Sichtweisen des All-Einen. Facetten des gegenwärtigen Mystikbooms, in: HK 54 (2000), 192–196.

4 Siehe unter Berufung auf andere Mystik als diejenige des Ignatius von Loyola H. Düringer (Hg.), Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis. Konturen – Konkretionen – Konsequenzen (Arnoldshainer Texte, Bd. 114), Frankfurt a. M. 2001.

5 Passion und Aszese, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 73–104, hier 82–84; K. Rahner, Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, a.a.O., 329–348.

6 K. Rahner, a.a.O., 344–346.

7 So K. Rahner ausdrücklich, a.a.O., 347.

8 Genannt sei nur: K. Rahner, Glaube, der die Erde liebt, Freiburg-Basel-Wien 1966; K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg-Basel-Wien 1972; K. Rahner, Erinnerungen. Im Gespräch mit Meinold Krauss, Freiburg-Basel-Wien 1984.

9 WA 7, 25–26; MA 2, 273–274.

10 WA 7, 37; MA 2, 286.

11 WA 7,38; MA 2, 286–287.

12 WA 40 (II), 361. Zu Luthers Kreuzestheologie siehe ausführlich: J. Vercruysse, Luthers Kreuzestheologie und ihre ekklesiologischen und ökumenischen Implikationen, in: J. Brosseder (Hg.), Verborgener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen (Forum Systematik, Bd. 14), Stuttgart 2001, 34–52.

13 Siehe grundlegend Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg-Basel-Wien $^{3}$1991.

14 Ökumenische Dokumente, hg. v. H.-L. Althaus, Göttingen 1962, 31.

15 E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1973, 695–696.

16 A. J. Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen-Vluyn $^{3}$1992, 3. Dem im Text angeführten Zitat hat Heschel folgende Sätze unmittelbar vorangestellt: „Es ist heute Mode geworden, säkulare Wissenschaft und antireligiöse Philosophie für den Rückgang der Religion in der modernen Gesellschaft verantwortlich zu machen. Ehrlicher wäre es, der Religion selbst die Schuld für ihr eigenes Versagen zu geben“ (ebd.).