



Daniel Munteanu

Freiheit und Auferstehung. Martin Luthers Freiheitslehre aus orthodoxer Perspektive

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird die Freiheits-theologie Martin Luthers aus ortho-doxer Perspektive analysiert und gewür-digt. Die Auseinandersetzung mit der Theologie Martin Luthers stellt für jeden Theologen eine „innere Berei-cherung“ dar. In unserem ökumeni-schen Zeitalter ist es an der Zeit, dem Reformator Martin Luther „den gebührenden Platz in der Kirche- und Theologiegeschichte“ einzuräumen.

Im Fokus der Freiheitslehre Luthers stehen die „Freiheit von der Kirche“, die „Freiheit für die Kirche“ und die „Freiheit in der Kirche“. Einen besonderen Augenmerk wird auf die



Prof. Dr. habil. Dani-el Munteanu, Fakultät für Orthodoxe Theologie und Erziehungswissen-schaften der Wallachia Universität von Târ-goviște, Rumänien, PD an der Otto-Friedrich Uni-versität Bamberg

finnische Lutherforschung gelegt, und zwar die die Theosislehre Martin Luthers als Brücke zur orthodoxen Soteriologie.

Schlüsselwörter

Freiheit, Martin Luther, Theosis, Perichoresis, Maximus Confessor, Dumitru Stăniloae

„Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. (...) Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Gebote, welche alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erde“.

(Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen)

1 Einleitung

In diesem Aufsatz werde ich mich mit Martin Luthers Theologie der Freiheit aus orthodoxer Sicht auseinandersetzen. Eine solche Auseinandersetzung wird heute als *ökumenische Aufgabe* angesehen: „Die intensive Beschäftigung der orthodoxen Theologie mit Martin Luthers ist heute sicherlich nicht nur ein dringendes ökumenisches Desideratum, sondern vielmehr ihre noch unerfüllte Aufgabe. (...) Die Orthodoxie schuldet Luther und den Reformatoren eine klare Antwort, und hierin liegt ihre noch unerfüllte Aufgabe“.¹

¹ J. Panagopoulos, Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther, in: *Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, Regensburg 1982, S. 175.190f.

Ein besonderes Augenmerk werde ich auf die Theosis-Lehre bei Luther im Vergleich mit der orthodoxen Theologie legen.

Luther gilt als „eins der größten religiösen Genies der Geschichte. (...) Er hat das Christentum neu durchdacht“ (Yves Congar)².

Die „monistischen“ Auslegungen: *Luther der Freiheit* (Hegel), *Luther des Gewissens* (Karl Holl)³ oder *Luther der Rechtfertigung* sind einseitig. Gerhard Ebeling beschreibt Luther als „Sprachgenie“ und „Sprachereignis“: „Niemand, der weiß was eine Sprache ist (...) erscheine ohne Ehrerbietung vor Luther. Unter keinem Volke hat ein Mann so viel an seiner Sprache gebildet“⁴.

Auch Herder würdigte die Genialität Martin Luthers wie folgt: „Er ists, der die deutsche Sprache, einen schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden; (...) er hat durch seine Reformation eine ganze Nation zum Denken und Gefühl erhoben“⁵.

Laut Goethe sind die Deutschen „erst durch Luther (ein Volk) geworden“.⁶ Goethe würdigte die kulturelle Leistung der Theologie Luthers als *Befreiung der Menschheit zur Authentizität und zur Selbstüberschreitung*: „Wir wissen gar nicht, wie wir Luther und der Reformation im Allgemeinen alles zu verdanken haben. Wir sind *frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit*, wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu erfassen“.⁷

² G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Mohr Siebeck, Tübingen, 5. Auflage, 2006, S. 20.

³ Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 1948, S. 35: „Luthers Religion ist Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Wortes“.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Ulrich F. Wodarzik, Martin Luther und der Deutsche Idealismus, in: Werner Zanger (Hg.), Martin Luther und die Freiheit, S. 81.

⁷ Ebd., S. 85.

Fichte beschrieb Luther als „Schutzgeist der Freiheit“⁸, während Hegel die Reformation als „die alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt“ verstand⁹. Für Hegel „begann die Freiheit des Geistes“ erst mit Luther¹⁰. „Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben, er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selbst vorgehen“¹¹. Man kann in der Tat die Theologie und die Wirkungsgeschichte Luthers als „die Magna Charta der Freiheit (bezeichnen), die u.a. auf dem Tage zu Worms erkämpft worden ist“¹². Das von Martin Luther gestiftete Verständnis der Freiheit wurde als „Signatur der Reformation“ wahrgenommen. Es handelt sich u.a. um die Entdeckung der Freiheit des Subjekts sowie um die „Freisetzung des ‚subjektiven Geistes‘“ bzw. des Individuums.¹³

2 Grundthemen der Freiheitslehre Martin Luthers: „Freiheit von der Kirche“, „Freiheit für die Kirche“, „Freiheit in der Kirche“

Der christliche Freiheitsbegriff steht bei Martin Luther im Vordergrund. Der Leitgedanke der Freiheit stellt ein „Grundimpuls der Reformation“ dar. Dies unterstrich auch die 2006 veröffent-

⁸ Ebd., S. 94.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., S. 96.

¹¹ Ebd., S. 85.

¹² Ebd., S. 97.

¹³ Notger Slenczka, Freiheit von sich selbst- Freiheit im Dienst. Zur Luthers Freiheitsschrift, in Christine Axt-Piscalar, Mareile Lasogga (Hgg.), Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, S. 84f.

lichte Impulsschrift der EKD unter dem Titel: „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“.

In seinem Aufsatz „Martin Luther und die Kirche der Freiheit“¹⁴ unterscheidet Hellmut Zschock bei Martin Luther zwischen einer „Freiheit *von* der Kirche“, einer „Freiheit *für* die Kirche“ und einer „Freiheit *in* der Kirche“. Mit „Freiheit *in* der Kirche“ wird der Gedanke des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen umschrieben. Diese neue Ordnung der Freiheit in der Kirche soll dem Klerikalisierung und dem Kirchengzwang entgegenwirken.¹⁵

Die *Freiheit von der Kirche* meint die „Befreiung von kirchlicher Heilsvermittlung“¹⁶. Der Weg zu Gott führt nicht länger über den Klerus. Der Mensch wurde somit frei vom priesterlichen Vermittler zu Gott und zur eigenen Verantwortlichkeit vor sich selbst aufgerufen. Dies „gehört zu den Grundlagen unserer Kultur“¹⁷ als *Kultur der Verantwortung*. Luther hat die unmittelbare Gott-Mensch-Beziehung als Raum der Freiheit verstanden: „Gottesgemeinschaft, heilvoll gelingendes Leben, ist kein Ergebnis der Willensanstrengung (...) sondern freie Gabe Gottes; nicht Druck, sondern eben Freiheit ist die Signatur des Christenlebens“¹⁸.

Die mittelalterliche Kirche mit ihrem Ablasshandel war eine *Kirche des Zwangs und des Heilsmonopols, eine Kirche der Unfreiheit*. Luther kritisiert den Ablasshandel, „die massive Verfälschung der Lehre, die Einrichtung des Papsttums und die damit

¹⁴ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, in: Werner Zanger (Hg.), Martin Luther und die Freiheit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, S. 25-40.

¹⁵ Ebd., S. 35.

¹⁶ Ebd., S. 27.

¹⁷ Ulrich F. Wodarzik, Martin Luther und der Deutsche Idealismus, S. 85.

¹⁸ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, S. 27.

verbundene Vermischung von weltlichem und geistlichem Regiment“.¹⁹ Als Raum des „Evangeliums der Herrlichkeit und der Gnade Gottes“ hätte die Kirche ein Raum der von Gott ermöglichten Freiheit sein sollen. Sie war stattdessen zu einer „Papstkirche“ bzw. zu einer institutionellen Verfügungsgewalt mutiert. Eine der Leistungen Martin Luthers bestand in der Entfaltung der „christiana libertas“, der christlichen Freiheit, welche den Menschen vom kirchlichen Autoritätsanspruch befreit. In seiner polemischen Schrift: „Vorspiel von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ zeigt Martin Luther, dass die Kirche eine „Kirche der Unfreiheit“ geworden ist, ein „System der Gefangenschaft“, in welchem die Sakramente zu „Mitteln der Unterdrückung“ geworden sind.²⁰ Dadurch wurde „die Kirche ihrer Freiheit völlig beraubt“ (*Ecclesiamque sua tota libertate spoliatam*)²¹:

„Für diese Freiheit (...) erhebe ich meine Stimme, und ich erhebe sie mit Zuversicht: Kein einziges Gesetz darf auch nur mit einer Spur von Recht den Christen auferlegt werden, nicht von Menschen und nicht von Engeln, außer soweit sie es wollen, denn wir sind frei von allen. (...). Von (...) der Seligkeit christlicher Freiheit wissen allerdings nur noch sehr wenige etwas, können auch nichts davon wissen unter der Tyrannei des Papstes. Deshalb nehme ich mir hier die Freiheit und erleichtere mein Gewissen, indem ich den Papst samt allen Papisten anklage, dass sie, falls sie nicht ihre Rechte und Traditionen aufheben und den Kir-

¹⁹ Vgl. Markus Wriedt, Innovation und Beharren bei Luther und Melanchton, in: Werner Zanger (Hg.), Martin Luther und die Freiheit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, S. 65.

²⁰ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, S. 30; vgl. Martin Luther, Freiheit und Lebensgestaltung. Ausgewählte Texte. Im Auftrage der Luther-Gesellschaft herausgegeben und teilweise neu übersetzt von Karl-Heinz zur Mühlen, Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht, 1985, S. 18f.

²¹ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, S. 30.

chen Christi ihre Freiheit zurückgeben (...), die Schuld für alle Seelen tragen, die in dieser elenden Gefangenschaft zugrunde gehen“.²²

Martin Luther meint mit dieser Befreiung der Kirche von der „Gefangenschaft“ eine Freiheit für Christus und zwar durch die Bindung an sein Wort.²³ Luthers Rechtfertigungslehre kann auch als *historische Befreiung von einer falschen und zerstörerischen Hermeneutik des Evangeliums* verstanden werden. „Luthers frühe Schriften haben eine deutlich anti-klerikale Stoßrichtung. (...) Die Kirche ist selbst ein Teil des herrschenden politischen und wirtschaftlichen Systems und übt selbst politische und wirtschaftliche Macht aus“²⁴.

Mit den 95 Thesen hat Luther nicht nur das Ablasswesen mit ihrem Missbrauch der Bußpraxis getroffen, sondern auch den „Nerv eines ganzen Systems feudaler Machtausübung“²⁵. Es handelt sich hier u.a. um eine *Befreiung der Menschen von der Angst vor dem Jüngsten Gericht*. Das Christentum sollte nicht länger eine Religion der Angst sein, sondern eine Religion des Glaubens, des Vertrauens und der Freude durch die Freiheit der Rechtfertigung.

2.1 Die von Gott geschenkte Freiheit als Freiheit des Geistes

Die Freiheitslehre Luthers hängt in meinen Augen mit einer Art „Auferstehung“ des Menschen und der Kirche Christi zusam-

²² Ebd.: zitat von Martin Luther, WA 6, 537, S. 12-24.

²³ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, S. 31; EDK – Kirche der Freiheit, S. 13; https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf: „Die evangelische Kirche kennt keine ‚Hierarchie‘ (zu deutsch: ‚heilige Herrschaft‘).

²⁴ Martin Hoffmann, Studienbuch Martin Luther: Grundtexte und Deutungen, Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 33.

²⁵ Ebd., S. 19.

men. Jede Form von Befreiung stellt eine Erfahrung der Auferstehung dar. „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor, 3,17). Die Befreiung von Unterdrückung der Kirche und in der Kirche war nur als *Freiheitslehre* möglich. Es handelt sich um eine *konnektive Freiheitslehre* (ekklesiologische Dimension), die mit dem Herzen des Menschen (anthropologische Dimension) und dem Wirken des Geistes Gottes (pneumatologische Dimension) zu tun hat.

Die *Freiheit für die Kirche* bedeutet die *Wiederentdeckung der Freiheit des Geistes, die zum Dienst und Nächstenliebe befreit*. Die Kirche ist eine „Versammlung der Herzen in einem Glauben“, eine Heils- und Antwortgemeinschaft auf *die von Gott geschenkte Freiheit*. „Die Freiheit der Kirche besteht für Luther in ihrem geistlichen Charakter: Insofern ist sie Freiheit *für* die Kirche, ihr vorgegebene, im Wirken des Geistes eröffnete Freiheit“.²⁶ Das Christentum besteht in dieser „Botschaft von Gottes freier und befreiender Zuwendung zum Menschen“ als „Evangelium“, d.h. als „Vergebung, Trost, Freispruch“.²⁷

Der Geist Gottes als Geist der Freiheit wirkt durch Taufe, Abendmahl und Evangelium. „Es ist *die im Evangelium zugeprochene Freiheit*, Freiheit für die Kirche, die die Kirche als geistliche Wirklichkeit ausmacht“.²⁸ Die Kirche ist ein Raum der Freiheit, weil sie ein „Raum des Gottesgeistes in der Gestalt der Evangeliumsverkündigung, die das Wort des Trostes, der Vergebung, der Rechtfertigung, der Annahme als Kind Gottes zuspricht, die Glauben weckt und Menschen als Glaubende miteinander verbindet, zur Kirche verbindet. Der Grund der Kirche ist als die ihr zugeprochene Freiheit (...). Insofern die Kirche in

²⁶ Hellmut Zschock, Martin Luther und die Kirche der Freiheit, S. 32.

²⁷ Ebd., S. 33.

²⁸ Ebd.

ihrem geistlichen Wesen aus dem Wort der Freiheit entsteht und lebt, ist sie (...) „das Freieste (...), was es gibt“.²⁹

Im Evangelium von der freien Zuwendung Gottes zu dem Sünder begegnet uns Gott als „sich hingebende Liebe. Damit gewinnt (Gott) eine neue Gewalt über das Herz des Menschen, das ihm bisher in Misstrauen und knechtischer Furcht und Flucht, also in innerer Ferne gegenüberstand.“³⁰ „Die Erfahrung der Liebe Gottes, die den Sünder annimmt und rechtfertigt, bewirkt in dem Menschen die Liebe“, die Liebe zu Gott und die zum Nächsten.³¹ Diese neue Liebesbewegung aufgrund der Rechtfertigung erklärt Luther mit dem Eingießen des Heiligen Geistes, der das tote Herz des Menschen lebendig macht:

„Da kommt er (der Heilige Geist) und durchgeußt das Herz und macht einen anderen Menschen, der nun Gott lieb hat und gerne tut, was er will... Da schreibet er eitel feurige Flammen ins Herz und machet es lebendig, dass es herausbricht mit feurigen Zungen und tätiger Hand, und wird ein neuer Mensch, der das fühlet, dass er gar einen andern Verstand, Gemüt und Sinn gefasset habe denn zuvor. Und nun ist alles lebendig, Verstand, Licht, Mut und Herz, das da brennet und Lust hat zu allem, was Gott gefället“³².

Das heißt letztendlich, dass das Handeln der Christen nichts Gemachtes, Gezwungenes mehr hat, sondern selbstverständlich, frei, freiwillig und freudig ist. Luther gebraucht immer wieder die Wendung: die Christen haben „den Glauben in allen guten Werken zu üben“³³. Dies bedeutet, dass die Praxis als

²⁹ Ebd., S. 34.

³⁰ P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1965, S. 19: „Gott zieht den Menschen, indem er liebend sich ihm zuwendet, in seine Liebesbewegung hinein“.

³¹ Ebd.

³² Ebd. Althaus zitiert Luther: 21, 440,4.

³³ Ebd. S. 24.

Probe des Glaubens betrachtet werden kann. „Im praktischen konkreten Vollzug“ wächst der Glaube und wird stärker.

2.2 Freiheit und Auferstehung

Gerhard Ebeling stellt die „Theologie der Befreiung“ als „Generalnenner der Theologie Luthers“ dar.³⁴ Es handelt sich dabei nicht um eine *libertas politica*, sondern um eine *geistige Freiheit*. Luther beschreibt sie wie folgt: „Es ist die Freiheit von dem Gesetz, den Sünden, dem Tode, der Macht des Teufels, dem Zorn Gottes, dem Jüngsten Gericht (...). Das ist die größte Freiheit, befreit werden von Gottes Zorn in Ewigkeit“³⁵.

Luther versteht die „Herrlichkeit theologischer Freiheit“, welche alle Formen von Freiheiten übersteigt, in Verbindung mit dem Sieg Christi über den Tod in seiner eschatologischen Dimension als „mors mortis“: „Dank Christi Tod ist der meine nur noch ein gemalter Tod. Kraft der Auferstehung Christi bin ich schon zur Hälfte aus dem Grab heraus. Je größer der Glaube, desto schwächer der Tod. So lässt uns Christus an seinem Sieg teilhaben“.³⁶

Man könnte hier in der Tat von einer sakramentalen Freiheit in der Kirche sprechen bzw. von der Kirche als Ereignis der Freiheit. Durch Taufe und Abendmahl werden wir an Christus angegliedert, der die Todesgrenze durchbrochen hat: „das Haupt ist schon durch, es wird die Glieder nach sich ziehen. (...) Mit Jesu Auferweckung hat auch meine Auferstehung bereits begonnen“.³⁷

³⁴ Gerhard Ebeling, Lutherstudien, Band II. Disputatio de Homine, 3. Teil, S. 150.

³⁵ Ebd.; vgl. WA 40, 2;3, 5-4,3 (Gal. Vorl., 1531).

³⁶ Gerhard Ebeling, Lutherstudien, Band II. Disputatio de Homine, 3. Teil, Mohr-Siebeck Tübingen 1989, S. 152f.

³⁷ Hans-Martin Barth, Die Theologie Martin Luthers, S. 502; <https://jochenteuffel.wordpress.com/2016/03/30/martin-luther-der-tod-ist->

Zu würdigen ist in diesem Zusammenhang der *dynamische Charakter des Glaubens*: „Der Glaube an Christus nimmt mich (...) in einen Transformationsprozess hinein: die Dämmerung, die ich wahrnehme, hellt sich auf; es ist die Bewegung von der Nacht zum Morgen. Deswegen kann Luther durchaus von geistlichem Wachstum sprechen: ‚Dies Leben ist nicht eine Frömmigkeit, sondern ein fromm Werden, nicht eine Gesundheit, sondern gesund Werden‘.“³⁸

2.3 Die Befreiung vom Ethos der Leistung

Das Ethos der Leistung (der guten Werke) wird somit als „schlimmste Sünde“ aufgefasst. Der Mensch verdankt sein Heil Gott allein und niemals seinem Tun des Guten. Das Handeln des Christen ist ein Handeln „auf dem Boden der Rechtfertigung“, ein Handeln im Gehorsam Gott gegenüber, ein Handeln als Dank und Lob Gottes. „Das christliche Handeln ist Handeln im Rechtfertigungsglauben“³⁹. „*Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, (...) in Christo per fidem, in proximo per charitatem*“ (Von der Freiheit eines Christenmenschen)⁴⁰.

Der Christ wird durch den Glauben vom Ethos der Leistung befreit. Er ist frei und fröhlich zu jedem Werk in Gehorsam Gott gegenüber. Der Christ ist frei und freudig in seinem Handeln, befreit von der knechtischen Sorge und Unsicherheit. Die Rechtfertigung durch den Glauben wird zum Ursprung des christlichen Handelns. „Das Handeln Gottes an dem Menschen in der

nur-ein-schlaf-christus-ist-aller-christen-haupt/: „Christus ist aller Christen Haupt. Er ist (aus dem Grab) hervorgekommen, also werden ihm die Hände und der Rücken nachfolgen“.

³⁸ Hans-Martin Barth, Die Theologie Martin Luthers, S. 282.

³⁹ P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers, S. 15.

⁴⁰ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie Band 3, Göttingen: Vandenhoeck-Rupprecht 1993, S. 215, Amn. 273.

Rechtfertigung ist nicht weniger als der Quellgrund für das Ethos des Christenmenschen“⁴¹.

„Die Gerechtigkeit ist der Glaube an Jesus Christus‘. (...) Daher, wer an Christus glaubt, leistet nicht nur allen Genugtuung, sondern bewirkt auch, dass alles ihm schuldig ist, da er durch den Glauben mit Christus eins wird. Die Gerechtigkeit heißt hier deshalb ‚Gerechtigkeit Gottes‘, weil sie von Gott geschenkt wird, entsprechend dem Wort 1. Kor 1: ‚Der uns gemacht ist von Gott zur Gerechtigkeit und Weisheit“ (WA 57, 14ff).

In der Rechtfertigungslehre Luthers wird großer Wert auf die „unio cum Christo“ (Einheit mit Christus) gelegt. Durch die Rechtfertigung entsteht eine neue Identität der Glaubenden, eine Einheit mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus: „ein guter Baum trägt keine böse Frucht“ (Mt 7,18). Die Rechtfertigung bewirkt also, dass „die Person des Menschen gut wird, d.h. eine neue Identität in Christus erhält“⁴².

2.4 Zentrale Aspekte der christlichen Freiheit: Freiheit und Dienstbarkeit, Freiheit von der Sünde, Freiheit als Gotteskindschaft, Freiheit als Einheit mit Gott

Martin Luthers Ethik lässt sich als eine Ethik der Freiheit beschreiben. Es handelt sich um eine Freiheit im Sinne des Geschenks des Gerechtheits, der „*Freiheit von Sünden und aus dem Evangelium, Freiheit als Leben in der Gottesbeziehung*“.⁴³

Luther bejaht eine paradoxe Freiheit, nämlich die christliche Freiheit als Dienstbarkeit, als Freiheit von der Sünde und vom Gesetz: „*Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge*

⁴¹ Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, S. 18.

⁴² Max Josef Suda, Die Ethik Martin Luthers, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie - Band 108, Göttingen: Vandenhoeck-Rupprecht, 2006, S. 50ff.

⁴³ <https://www.luther2017.de/de/martin-luther/texte-quellen/lutherschrift-von-der-freiheit-eines-christenmenschen/>

und niemanden untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dingen und jedermann untertan“.⁴⁴

Luthers Freiheitslehre ist nicht autonom, sondern als „Freiheit von der Sünde und vom Gesetz“ zu denken, eine Freiheit, welche durch das Evangelium entsteht. Es handelt sich nicht um die Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*), auch nicht um den autonomen, kantianischen Freiheitsbegriff der Selbstgesetzgebung. Ausgehend von Röm 8,21, wo von der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ die Rede ist, bejaht Luther die christliche Freiheit als *Freiheit von Sünde, als Gotteskindschaft und als Einheit mit Gott*.

Den gemeinschaftlichen Aspekt der Freiheit lässt sich am Beispiel des Abendmals veranschaulichen. Martin Luther versteht das Abendmahl als „Integration in den Leib Christi“. Als Gemeinschaft (*communio*) mit Christus und untereinander hat es einen dynamischen, eschatologischen Charakter:

„Denn da, wo die Liebe nicht täglich wächst und den Menschen also wandelt, dass er eins wird mit jedermann, da ist des Sakraments Frucht und Bedeutung nicht. Denn wie aus vielen zusammengestoßenen Körnlein das Brot gemacht wird und vieler Körner Leib eines Brots Leib werden (...) so sind wir durch Gemeinschaft seiner Güter und unseres Unglücks ein Kuchen, ein Brot, ein Leib, ein Trank, und ist alles gemeinsam. (...) Also werden wir ineinander verwandelt und durch die Liebe eins“ (WA 2, 748).

Christliche Ethik ist folglich nicht individualistisch, sondern durch die Gemeinschaft der Glaubenden konstituiert. Die Ethik Martin Luthers ist eine *Ethik im Horizont der Gemeinschaft* (*communio*):

⁴⁴ <https://www.luther2017.de/de/martin-luther/texte-quellen/lutherschrift-von-der-freiheit-eines-christenmenschen/>

„Tut jemandem der Fuß weh, ja das kleinste Zehlein, so sieht das Auge danach, greifen die Finger dahin, rümpft sich das Angesicht, und der ganze Körper beugt sich dahin, und alle haben zu tun mit dem kleinen Gliedmaßen“.⁴⁵

Die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen ist für die Rechtfertigungslehre Luthers entscheidend. Luther verneint den freien Willen des Menschen, da die Rechtfertigung keine eigenmächtige Tat des Menschen, keine Selbsterlösung darstellt. Die Rechtfertigung geschieht allein durch Christus (*solus Christus*) und allein aus Gnade (*sola gratia*).⁴⁶ In Abgrenzung gegenüber dem Katholizismus stellt die *Rechtfertigung allein aus Gnade* den Kern der evangelischen Theologie dar.⁴⁷

Luther betonte den unfreien Willen des Menschen, weil dies ein Grundmerkmal der menschlichen Geschöpflichkeit darstellte. Der Mensch ist ein Sünder durch und durch – homo peccator in re. Er kann keine Verdienste für sich beanspruchen. Vielmehr ist der sündige Mensch in sich selbst verkrümmt (homo incurvatus in se ipsum):

„Unsere Natur ist durch die Schuld der ersten Sünde so tief auf sich selbst hin verkrümmt (lat.: tam profunda est in seipsam incurva), daß sie nicht nur die besten Gaben Gottes an sich reißt und genießt, ja auch Gott selbst dazu gebraucht, jene Gaben zu erlangen, sondern das auch nicht einmal merkt, daß sie *gottwidrig, verkrümmt und verkehrt* alles [...] nur um ihrer selbst willen sucht.“⁴⁸

„Ansonsten hat der Mensch gegenüber Gott und in den Dingen, die sich auf Heil oder Verdammung beziehen, *kein freies Willensvermögen*. Hier ist er vielmehr ein Gefange-

⁴⁵ http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:l:luther:s:ein_sakrament

⁴⁶ Johannes Schwanke, Freier oder unfreier Wille? Die Kontroverse zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam, in: Werner Zanger (Hg.), Martin Luther und die Freiheit, S. 41f.

⁴⁷ Ebd., S. 53.

⁴⁸ Martin Luther: Scholion zu Röm 5,4 Lut, WA 56, 304, S. 25–29.

ner, ein Unterworfener und ein Knecht entweder des Willens Gottes oder des Willens Satans“ (WA, 18, 638).

Als Knecht der Sünde bedarf der Mensch der Befreiung durch den Geist Gottes, damit er auf Gott hin orientiert lebt. Die Befreiung aus dem Zustand der Sünden geschieht allein durch die Gnade Gottes. Den freien Willen, denn Luther anerkennt ist bloß der Wille, „die Kühe zu melken und ein Haus zu bauen, aber nicht weiter“ (Predigt zum 4. Sonntag nach Epiphania). Der Mensch kann bloß zwischen den Möglichkeiten des täglichen Lebensvollzugs wählen. Er wird nicht durch seinen freien Willen erlöst, sondern allein durch den Glauben (*sola fide*). Daher kann die Gerechtigkeit kein Verdienst sein. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht nicht aufgrund von guten Taten, sondern aus Gnade allein (*sola gratia*).

2.5 *Sola Scriptura* und *Sola fide*: die Schrift und der Glaube als „Quelle des Lebens und der Freiheit“

Die Grundsätze der Theologie Luthers: *solus Christus*, *sola scriptura*, *sola gratia* und *sola fide* sind für sein Freiheitsverständnis entscheidend. Mein Augenmerk werde ich auf *sola scriptura* und *sola fide* richten.

Sola Scriptura

In Martin Luthers Theologie fungiert die Schrift als „Quelle des Lebens und der Freiheit“⁴⁹. Die biblische Dimension der Ethik Luthers kann man auch als eine *Ethik der Befreiung* der Menschheit durch den ermöglichten Zugang zum Wort Gottes begreifen. Das Wort Gottes steht über jeder Norm der Kirche (Papst oder Konzil), das Wort Gottes erweckt den Menschen

⁴⁹ Martin Hoffmann, Studienbuch Martin Luther: Grundtexte und Deutungen, Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 51.

zum Glauben. Luthers Entdeckung von Gottes Gerechtigkeit in Röm 1,17 wurde zum Fundament seiner Theologie der Freiheit: „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht (Habakuk 2,4): ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben.‘ zeigt uns in aller Klarheit, was sein persönliches Verhältnis zur Bibel (...) ausmachte. Es ging im Kern um eine radikale Befreiungserfahrung – eine Befreiung, die alle Dimensionen des Lebens betraf: seine eigene persönliche und spirituelle Existenz, das kirchliche Leben und das kirchliche System, die herrschende (scholastische) Theologie sowie letztlich auch die politischen, sozialen und ökonomischen Formierungen des Lebens. Die Schrift wurde darum für Luther zum entscheidenden Maßstab, an dem sich die Gestaltungskräfte des Gesellschaftssystems messen lassen mussten“⁵⁰.

Sola fide

Die Lehre „von der bedingungslosen Annahme und Rechtfertigung des Gottlosen“ bildet „das theologische Zentrum der Reformation“⁵¹. Es handelt sich um „die Berufung auf eine radikale *Erneuerung der ethischen Subjekte durch das Einwirken Gottes*“⁵². Der Glaube bleibt ein Geschenk Gottes und schließt die Annahme der Liebe Gottes ein.⁵³ Durch den Glauben wird der Mensch gerecht und tut Gutes: „wie das Eisen durch das Feuer zum erglügen kommt, so durchdringt den, der im vollen Glauben die ewige Gegenwart Gottes begreift, dieselbe, er wird

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ulrich H. J. Körtner, *Reformatorenische Theologie im 21. Jahrhundert*, Theologischer Verlag Zürich, 2010, S. 51f. „Tatsächlich hat Luther die Theologie als ‚scientia libertatis Christianae‘ bezeichnet“.

⁵² Martin Hoffmann, *Studienbuch Martin Luther: Grundtexte und Deutungen*, Evangelische Verlagsanstalt 2014, S. 18.

⁵³ www.museeprotestant.org/de/luther-seine-theologie/

durchwirkt davon und geht in ihr auf, dabei erfüllt er sich mit Helligkeit und Tugend“.⁵⁴ Das Leben im Glauben ist ein Leben in Dankbarkeit für die Liebe Gottes: „im Leben des Gläubigen sind die guten Werke nicht die unseren, sondern sie sind die Konkretisierung der göttlichen Wirkkraft durch unser Tun“.⁵⁵

3 Die Wiederentdeckung der Theosis-Lehre Martin Luthers

Man könnte sich durchaus die berechtigte die Frage stellen, ob die Theologie Martin Luthers mit dem östlichen Christentum etwas gemeinsam hätte.⁵⁶ Die neueste Luther-Forschung zeigt, dass Luther „die orthodoxen Väter (...) als Vertreter einer rech-

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. Carl E. Braaten, Robert W. Jenson (Hgg.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids Michigan Cambridge 1998; vgl. Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck-Rupprecht 2004; vgl. Simo Peura, Antti Raunio (Hg.), *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, Helsinki-Erlangen 1990; vgl. Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989; vgl. Simo Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513-1519*, Mainz 1994; vgl. Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, hgg. v. Wolfhart Pannenberg und Reinhard Slenczka, Band 78, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1997; vgl. Michael J. Christensen, Jeffrey A. Wittung (eds.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition*, Grand Rapids Michigan 2007; vgl. Reinhard Flogaus, Jennifer Wasmuth (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog. Historische und aktuelle Perspektiven* (2015); vgl. J. Heubach (Hg.) *Luther und Theosis*, Erlangen 1990; vgl. <http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/Der-Reformator-und-das-Reformationsjubil%C3%BCm-in-orthodoxer-Sicht.doc>.

ten Via media“ verstand.⁵⁷ Für Luther war die Zeit der Alten Kirche „in geringerem Maße verdorben (...) als die späteren Epochen. Das macht die Epoche der Väter nicht zu einer autoritativen, aber doch zu einer wertgeschätzten Zeit. So ist es auch kaum erstaunlich, dass noch der alte Luther sich bereitfand, zwei Sammlungen von Vätern (...) mit Vorworten zu versehen“.⁵⁸

Laut Volker Leppin half die finnische Luther-Forschung, die einseitige „Fixierung“ des altkirchlichen Erbes Luthers auf Augustinus zu durchbrechen, indem man die Theosis-Vorstellungen von Athanasius und Luther in Verbindung brach.⁵⁹

Die finnische Luther-Forschung hat in der Tat zur Wiederentdeckung einer neuen Seite der Rechtfertigungslehre Luthers beigetragen, welche die Gegenwart Christi im Gläubigen, die Teilhabe an Gott und die Vergöttlichung des Christen hervorhebt. Insbesondere relevant sind die Beiträge von Tuomo Mannermaa, Simo Peura und Risto Saarinen. Bereits 1989 wurde in Helsinki eine Tagung zum Thema „*Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*“ organisiert. Hier beteiligten sich neben den erwähnten Theologen auch Reinhard Slenczka und Georg Kretschmar.

Die Vergöttlichung zählt zum „eigentümlichen Gedankengut“ der patristischen Theologie und der Orthodoxen Kirche. Tuomo Mannermaa belegte, dass „der Terminus *deificatio* bzw. Vergöttlichung in den Texten Luthers sogar öfter (kommt) als der

⁵⁷ Volker Leppin, Kirchenväter, in: Albrecht Beuter (Hg.), Luther Handbuch, dritte, neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen: Mohr-Siebeck 2017, S. 69.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., S. 70.

Terminus *theologia crucis*“.⁶⁰ Luther hob die reale Gegenwart Christi im Gläubigen, die Vereinigung von Christus und dem Christ, vom fröhlichen Wechsel hervor. Daher bejaht Mannermaa die „*Theosis als ein Ausdruck der inneren Struktur der Theologie Luthers*“⁶¹, ja sogar als „eine zentrale Struktur der *Theologie Luthers*“.⁶² Als Nachweis für dieses real-partizipatorisches Verständnis der Gerechtigkeit und der Vereinigung mit Christus führt Mannermaa folgende Stelle von Luther an:

„Durch den Glauben an Christus wird also die Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit und alles, was sein ist, sogar er selbst, wird unser... und wer an Christus glaubt, haftet an Christus und ist eins mit Christus und hat dieselbe Gerechtigkeit mit ihm“ (Igitur per fidem in Christum, fit iustitia Christi nostra iustitia, et omnia que sunt ipsius, immo ipsemet noster fit... at qui credit in Christo, haeret in Christo, estque *unum cum Christo*, habens eandem iustitiam, cum ipso“ StA I, 222, 11-12).⁶³

Im 20. Jhd. hat auch die deutsche Lutherforschung diese Aspekte der Vergöttlichung des Menschen sowie der Einwohnung Christi thematisiert.⁶⁴

Luther spricht im großen Galaterkommentar zu 2,20 vom „Zusammenleimen des Glaubenden mit Christus, durch die beide völlig ‚Eines‘, ‚gleichsam ein Körper‘, ‚gleichsam eine Person‘ werden“.⁶⁵

⁶⁰ Tuomo Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, in: Simo Peura, Antti Raunio (Hg.), *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, Helsinki-Erlangen 1990, S. 11.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., S. 20.

⁶³ Ebd., S. 15.

⁶⁴ Vgl. Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, 1997; vgl. Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck-Rupprecht 2004, S. 239f.

⁶⁵ Wilhelm Koepp, *Unio mystica*, RGG², Bd. 5, Tübingen 1931, 1368f, zitat bei K. Lehmkuhler.

Die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf wird in Martin Luthers Theologie durch das inkarnierte Wort Gottes überbrückt. Laut Hannu T. Kamppuri verstehen „Palamas und Luther (...) das Endergebnis der Vergöttlichung in gleicher Weise. Der Mensch wird der Heiligkeit Gottes, der Unsterblichkeit und Gottes selbst teilhaftig“.⁶⁶

„Fidex est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis“ (Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit, natürlich nicht in sua substantia, sondern in uns)⁶⁷. Die forensische bzw. juristische (in foro coeli, imputare) Auffassung der Rechtfertigung wird somit um den Aspekt der *transformativen Einwohnung Christi* ergänzt.⁶⁸ „Die Rechtfertigung des Sünders verursacht also eine ‚neue Seinswirklichkeit‘ im Glaubenden. Diese Wirklichkeit ist aber nicht mit der Vernunft oder mit den Sinnen wahrnehmbar. (...) Die Kreuzestheologie und *die neue Seinswirklichkeit des Gerechtfertigten* schließen sich einander nicht aus, sondern sie gehören untrennbar zusammen.“⁶⁹

Der forensische Aspekt der Rechtfertigung müsse laut der finnischen Lutherforschung um den entscheidenden Gedanken der *unio cum Christo* ergänzt werden. Laut Luther ist und bleibt „Christus so ganz nah und innerlich in uns (...) wie Licht oder weiße Farbe an der Wand haftet. Christus also, so sagt Paulus, der in mir sein Wesen hat, mir verschmolzen ist und in mir bleibt, lebt dieses Leben, das ich habe, in mir; ja das Leben, das

⁶⁶ Hannu T. Kamppuri, *Theosis in der Theologie des Gregorios Palamas*, S. 57-58.

⁶⁷ WA 40, I, 360, 5f; K. Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, S. 263.

⁶⁸ *Lutherjahrbuch 72. Jahrgang 2005. Organ der internationalen Lutherforschung*, S. 152.

⁶⁹ *Ebd.*, S. 155.

ich so lebe, ist Christus selbst. Daher sind Christus und ich in dieser Hinsicht schon eins“⁷⁰.

3.1 Rechtfertigung und Theosis

In seinem Buch: *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergöttlichung. Zum ökumenischen Dialog* weist Mannermaa anhand des Galaterkommentars aus dem Jahre 1535 darauf hin, dass die Gegenwart Christi eine *Vergöttlichungslehre Luthers* impliziere, welche als „Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie“ diene.⁷¹ Die wesentlichen Gemeinsamkeiten in der Theosis-Lehre resümiert er folglich: Partizipation an Gott; reale, wesensmäßige Gegenwart Gottes im Leben des Christen; Einigung mit Christus als realontische Teilhabe an Christus.⁷²

Durch den Glauben „haftet“ Christus in uns „proxime et intime“. Luther behauptet, dass Christus und der Christ im Glauben „quasi una persona“ würden. Sie würden geradezu „verschmelzen“ (conglutinari). „Durch den Glauben wird der Mensch Gott“ (Fide enim homo fit Deus).⁷³ Luther erklärt dies mit der Einwohnung Christi und des Geistes. Durch die Einwohnung des Geistes in uns geschieht, dass „alles, was er ist und vermag, in

⁷⁰ Hermann Kleinknecht (Hg.), *D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*, 4. Band, *Der Galaterbrief*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht 21987, S. 110.

⁷¹ Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Herausgegeben von Reinhard Slenczka und Günther Wenz, Band 104, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, S. 253.

⁷² Ebd., S. 255.

⁷³ Tuomo Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, S. 52-55, WA 40, I, 182, S. 15; vgl. K. Lehmkuhler, *Inhabitatio*, S. 254.

uns völlig sei und kräftig wirke, das wir ganz vergottet werden“.⁷⁴

Laut der finnischen Forschung „korrigiert die Theosislehre eine einseitig forensische Rechtfertigungslehre, welche die Einigung mit Christus von dem Akt der Gerechtsprechung des Sünders trennt (...). Die Einheit von Rechtfertigungslehre und Vergottungslehre zeigt sich besonders an der Betonung einer *communicatio idiomatum*, die für beide Lehren zentral ist: Im fröhlichen Wechsel und Tausch schenkt uns Christus seine Gerechtigkeit und nimmt unsere Sünde auf sich. Doch ist dieser Tausch nicht nur forensisch, sondern gerade auch effektiv zu verstehen: Es kommt zur realen Teilhabe an den Gaben Christi. So ist Rechtfertigung bei Luther nicht nur Sündenvergebung, sondern zugleich auch Teilhabe am Wesen Gottes durch die Einheit mit Christus. Dieser Zusammenhang erklärt auch, warum das ‚extra nos‘ der Rechtfertigungslehre bei Luther nicht gegen das ‚in nobis‘ der Einwohnungslehre ausgespielt werden kann.“⁷⁵

Der Gläubige hat durch die Teilhabe an Christus einen „real-ontischen Anteil“⁷⁶ am ewigen Leben, bzw. an der Freiheit: „Der Gedanke der *unio personalis* offenbart erneut, dass Luther die ontische Qualität der Gegenwart Christi als völlig real versteht. Christus *ist* Freiheit, Gerechtigkeit und Leben“.⁷⁷ Mannermaa kommt zu dem Schluss, dass „der Gedanke von der realen Teilhabe an Christus zum Wesen der Rechtfertigungslehre Luthers“ gehört.⁷⁸

⁷⁴ Luther, Sermon von Stärke und Zunehmen des Glaubens und der Liebe, WA, 17, I, 1, S. 438, 20f; K. Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, S. 254.

⁷⁵ K. Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, S. 256.

⁷⁶ Tuomo Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, S. 48.

⁷⁷ Ebd., S. 49.

⁷⁸ T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989, S. 48.

In Übereinstimmung mit T. Mannermaa⁷⁹ und G. Ebeling⁸⁰ zeigt auch W. Pannenberg, dass Luther das Heil als „*unio cum Christo*“ verstand⁸¹, und dass das *extra nos* des Glaubens ein *Christus in nobis* einschließt⁸², weil der Glaube mit Christus einigt: „*per fidem Christus in nobis, imo unum cum nobis est*“⁸³. Aus diesem Grund hat die neue christliche Existenz Auswirkung auf das Wesen des Menschen. „Durch den Glauben werde ich Gott ähnlich“ (*Hac fide fio similis deo*)⁸⁴.

4 Die Theosis-Lehre Martin Luthers aus orthodoxer Perspektive

Um die Einheit von Mensch und Gott durch den Glauben zu veranschaulichen, verwendet Martin Luther in seinem Freiheitstraktat das Bild von Feuer und Eisen, sowie die „Kuchen-Analogie“⁸⁵. Dieser Gedanke der perichoretischen Einheit des Menschen mit Gott stellt das Fundament der Theosis-Lehre dar. Das Bild von Feuer und Eisen wird z.B. vor Martin Luther von Maximus Confessor, ein Klassiker der orthodoxen Theosis-Lehre, verwendet.

⁷⁹ Vgl. T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989.

⁸⁰ Vgl. G. Ebeling, *Lutherstudium II Disputatio de homine*, 3. Teil, Tübingen 1989, S. 174-176. 459f

⁸¹ W. Pannenberg, *Systematische Theologie Band 3*, S. 242.

⁸² Ebd., S. 243.518

⁸³ Ebd., S. 243, Anm. 374.

⁸⁴ WA 37, 453, 8-11, Pred. 1534; Gerhard Ebeling, *Lutherstudien, Band II. Disputatio de Homine*, 3. Teil, S. 148.

⁸⁵ James D. Gifford, *Perichoretic Salvation. The believers union with Christ as a third type of Perichoresis*, S. 97.

4.1 Die Theosis-Lehre in ihrer „strukturellen Signifikanz“ für den orthodoxen Glauben

Die Begriffe Theosis und Perichoresis prägen in fundamentaler Weise die östliche Soteriologie und Spiritualität und bilden eine innige Einheit. Der Theosis-Begriff ist der Schlüssel zur Orthodoxen Theologie und Spiritualität.⁸⁶ In ihm offenbart sich „der eigentliche Nerv des patristischen Denkens“.⁸⁷ Der Begriff Theosis verkörpert das Herz der christlichen Spiritualität, „das Ziel des christlichen Heilsgeschehens als Teilhabe an Gott“.⁸⁸ Auch Andrew Louth unterstreicht die Zentralität bzw. die „strukturelle Signifikanz“ (structural significance)⁸⁹ der Theosis-Lehre in der Orthodoxen Theologie: „Deification reveals the divine and lofty purpose for which humankind was created“.⁹⁰

Theosis kann nicht ohne die dogmatische Reflexion über den Menschen verstanden werden, der als geistliches Geschöpf zur

⁸⁶ Vgl. N. Nissiotis, La christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humanisme intégral, V, „La theosis est aussi une notion intégrale qui indique que l'homme peut participer par l'Esprit à la nature humaine du Christ, c'est-à-dire à la nature humaine déifiée. L'homme ne change pas de nature pour devenir Dieu. L'homme reste homme, mais il est déifiée par sa participation et son incorporation au Corps du Christ“; vgl. Vl. Lossky, A l'image et a la ressemblance de Dieu, Paris 1967, S. 95: nennt die Thesis-Lehre „l'essence même du christianisme“; vgl. A. Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, Münster 1999, S. 297f.

⁸⁷ Vgl. Damaskinos Papandreou, Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 26, Stuttgart 1974, 43-63, S. 61; vgl. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2, Tübingen 1931 4., S. 461: erkennt die *zentrale Bedeutung der Theosislehre für die östliche Theologie* an, trotz seiner Kritik an ihr als „entsetzlich() pharmazeutisch-philosophische() Ausführung()“.

⁸⁸ Risto Saarinen, Theosis, Theologische Realenzyklopädie, 33 (2002), S. 389.

⁸⁹ Andrew Louth, The Place of *Theosis* in Orthodox Theology, in: Michael J. Christensen, Jeffery A. Wittung (Hg.), Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions, S. 43.

⁹⁰ Andrew Louth, The Place of *Theosis* in Orthodox Theology, S. 39.

Gemeinschaft mit Gott berufen ist.⁹¹ Der schlichte Satz: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde“ (Athanasius) weist auf die *trinitarische und kosmische Heilsökonomie* hin, die in Christus ihren Höhepunkt erreicht. Der trinitarische Gott ist der Ursprung und das Ziel des Menschen und der Schöpfung, weil die Trinität als vollkommene Gemeinschaft der Liebe eine offene, lebensschaffende Raum- und Zukunftsgewährende Trinität verkörpert.

Die Ansicht über die vergöttlichende Bedeutung der Menschwerdung des Logos, die man bereits bei Irenäus und Athanasius Ausdruck findet, zieht sich wie ein roter Faden durch die östliche Patristik. Die Vergöttlichung des Menschen wurzelt in der Menschwerdung Gottes in Christus.⁹² Der Logos ist „vermenschlicht worden, damit wir vergöttlicht werden“ (Gregor von Nazianz, Or 1,5; Ep. 101).⁹³

Maximus Confessor erschuf den Begriff *περιχώρησις*⁹⁴ (gegenseitige Durchdringung und Einwohnung, bzw. wechselseitige

⁹¹ Johannes Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden 1968, S. 2f.

⁹² Vgl. Michael J. Christensen, *The Problem, Promise, and Process of Theosis*, in: ders., Jeffery A. Wittung (Hg.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007, S. 25: *Theosis* und *Vollendung* werden in der patristischen Soteriologie so eng miteinander verbunden, dass sie als Synonyme erscheinen.

⁹³ Vgl. Anastasios Kallis, *Theosis*, in: LThK, Band 9, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien 2009, S. 1482: „Als zentraler Gedanke der orth. Soteriologie meint Th. (Vergöttlichung, nicht Vergottung) den Aufstieg des Menschen zu Gott als gnadenhafte Teilhabe am Ursprung seiner Existenz“.

⁹⁴ Vgl. C. A. Disandro, *Historia semántica de perikhóresis*, in: *Studia Patristica*, vol. XV, *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, edited by Elizabeth A. Liftingstone, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Band 128, Akademie Verlag Berlin 1984, S. 444: “De aquí transcurre a través de San Gregorio Nazianzeno (+390) hasta la prosa de San Máximo

Einigung und Durchdringung).⁹⁵ Erst bei ihm kommt dem Begriff *Perichoresis* eine tragende Rolle in der Theologie zu, indem er den Terminus *Perichoresis* allem Anschein nach zum ersten Mal verwendete.⁹⁶ Erst in seiner Theologie wird der Zusammenhang von *Theosis* und *Perichoresis* sehr deutlich. Maximus verstand den Prozess der *Theosis als Perichoresis*, d.h. als Durchdringung von Gott und Mensch.⁹⁷ Der Mensch bleibt in seiner Natur gänzlich menschlich und wird durch die Gnade gänzlich göttlich und zwar „progressively in this life and fully in the life to come“.⁹⁸

Maximus Confessor zählt zu den größten Denkern der Patristik. Die Vergöttlichung bildet ein Hauptthema seiner Theologie.⁹⁹ „Deification, as Maximus sees it, is the perfect expression of the

Confesor (+662), quien parece dar el vocablo *perikhóresis* su ubicación semantic definitiva en tres direcciones: a – triadológica; b – Christológica; c – en la teología de la pístis, o sea en la eclesiología”.

⁹⁵ Vgl. Michael Schmaus, Art. *Perichorese*, in: LThK, 8. Band, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, S. 274; vgl. Gisberth Greshake, *Perichorese*, in: LThK, achter Band, Herder, Freiburg u.a. 1999, S. 31f; Gregor von Nazianz und Maximus Confessor verwendeten *Perichorese* in christologischen Zusammenhängen. Johannes von Damaskus gebraucht *Perichoresis* im trinitarischen Kontext.

⁹⁶ Peter Stemmer, *Perichorese*, 17: unkar bleibt, ob *Gregor von Agrigent*, der auch den Begriff *Perichoresis* verwendete, vor Maximus gelebt hat; vgl., Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator*, S. 23: „The term *perichoresis* (...) seems to have been used for the first time precisely by Maximus“; vgl. Lars Thunberg, ‚Circumincession‘ once more: Trinitarian and Christological Implications in an Age of Religious Pluralism, in: *Studia Patristica*, vol. XXIX, Leuven 1997, S. 365.

⁹⁷ Vgl. Michael J. Christensen, *The Problem, Promise, and Process of Theosis*, in: ders., Jeffery A. Wittung (Hg.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007, S. 27.

⁹⁸ Vgl. Michael J. Christensen, *The Problem, Promise, and Process of Theosis*, S. 27.

⁹⁹ Vgl. John Gavin, S.J. „They are like the angels in heaven“. *Angelology and Anthropology in the Thought of Maximus the Confessor*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 116, Roma 2009, S. 9.

principle of unity in differentiation, which we have found to be the working idea of his thought“.¹⁰⁰ Die christologische Perichoresis, d.h. die gegenseitige Durchdringung der beiden Naturen in der Hypostase des Logos bilden für Maximus die Basis der Vergöttlichung (Theosis).¹⁰¹ Für ihn stellt die Durchdringung (περιχώρεσις) ein Hinweis auf die Einheit ohne Vermischung (ἀσύγχυτος ἕνωσις) bzw. auf die gegenseitige Einwohnung dar. Perichoresis als dynamische Gegenseitigkeit bildet somit die Voraussetzung der Theosis.¹⁰²

4.2 Christozentrische λόγος-τρόπος Soteriologie

Maximus Confessor's Verständnis der christologischen Perichoresis als Weg zur Vergöttlichung des Menschen und der Schöpfung birgt folgende soteriologische Ideen in sich:

1. Eine λόγος-τρόπος, christologische Soteriologie

Christus als „vere deus, vere homo“ ist der heilsgeschichtliche und eschatologische Weg zur Theosis. Maximus Confessor gelingt der Durchbruch von einer hierarchischen Auffassung der Partizipation (wie z.B. bei Ps. Dionysius) „zu einer personalen Sicht der Vergöttlichung“, welche die „zentrale Dimension sei-

¹⁰⁰ Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, S. 454.

¹⁰¹ Vgl. Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Brill, Leiden, Boston 2003, S. 98.

¹⁰² Vgl. D. Munteanu, *Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor*, in: Theresia Hainthaler, Fanz Mali, Gregor Emmenegger, Mantè Lenkaitytè Ostermann (Hgg.), *Für uns und unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Studientagung Esztergom, 3.-5. Oktober 2012, *Pro Oriente* Band XXXVII. Wiener Patristische Tagungen VI, Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag 2014, S. 389-408

nes Denkens“ bildet.¹⁰³ Die Unterscheidung λόγος-τρόπος wird ein „tragendes Prinzip“ und ein „konstitutives Strukturmoment“ seiner Soteriologie der Vergöttlichung.¹⁰⁴

2. τρόπος τῆς ὑπάρξεως

Christus verwirklicht in seiner Person die personale Soteriologie als perichoretische Einheit mit dem Vater. Im καινὸς τρόπος Christi als τρόπος des Sohnes Gottes findet sich der Inhalt sowie der Weg zur Theosis. In Jesus Christus nimmt man an den innertrinitarischen τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Logos teil. Die Menschheit Christi subsistiert in der Hypostase des Logos „in absoluter Transparenz“ auf den innergöttlichen τρόπος hin.¹⁰⁵ „Dieser Mensch Jesus von Nazaret ist in neuer Weise Mensch und ist Person, weil und insofern er im Selbststand des Logos – in dessen innertrinitarischen τρόπος τῆς ὑπάρξεως – enhypostatisch subsistiert“.¹⁰⁶ Das Fleisch wird Fleisch des Logos „*selon le même mode que celui par lequel le Verbe possède éternellement la divinité*“.¹⁰⁷ Als „vere deus, vere homo“ ist Christus ἀπαρχή (Erstlingsfrucht) der Vergöttlichung des Menschengeschlechts. Der λόγος τῆς φύσεως der Gottheit und der Menschheit existieren in unvermischter Weise im τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Sohnes Gottes. Die menschliche Natur gelangt in die innigste Einheit mit der trinitarischen Hypostase des Logos (Enhypostasie) ohne dabei aufgelöst zu werden. Als ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ und

¹⁰³ Felix Heinzer, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der althristlichen Literatur und Theologie XXVI), Freiburg Schweiz 1980, S. 24.

¹⁰⁴ A.a.O., S. 24. 117.

¹⁰⁵ A.a.O., S. 139.

¹⁰⁶ A.a.O.

¹⁰⁷ Schönborn, Ikone, S. 117, bei Felix Heinzer, Gottes Sohn als Mensch, S. 142.

ὁμοούσιος ἡμῶν vergöttlichte der Logos die menschliche Natur, ohne sie in ihrer Integrität zu beeinträchtigen:

„Um die Wahrheit der Menschwerdung zu bekräftigen, ist er um unseretwillen alles geworden und hat freiwillig alles für uns getan, ohne weder unser Wesen noch irgendetwas von dem, was seiner natürlichen Integrität nach zu ihm gehört, zu verfälschen, obgleich er es mit allem, was ihm eigen ist, nach der Art eines glühenden Eisens (πυρακτωθέντος δίκην σιδήρου) vergöttlicht hat und es dadurch selber ganz als vergöttlichendes (θεουργόν) erschienen ließ, indem er es ganz und bis ins Letzte durchdrungen hat (περιχωρήσας) kraft der Vereinigung und so in ein und derselben Hypostase mit ihm unvermischt eins geworden ist“.¹⁰⁸

Im Menschsein Christi als Existenzweise des Logos in der Welt wird der Höhepunkt des Menschseins als Epiphanie Gottes erreicht.¹⁰⁹

4.3 Freiheit durch Kenosis

Dumitru Stăniloae (1903 –1993) versteht die Trinität als „Struktur der höchsten Liebe“.¹¹⁰ Er beschreibt die innertrinitarische Perichoresis als absolute Intersubjektivität, als vollkommene Transparenz und zugleich als ewige Kenosis. Die absolute Liebe einer trinitarischen Person besteht darin, sich zurückzuziehen, um den anderen trinitarischen Personen Raum für die Selbstentfaltung zu lassen. Liebe bedeutet in diesem Kontext „Selbstvergessenheit“ zugunsten des Anderen.

Laut Dumitru Stăniloae ist Gott „die Quelle der Freiheit, weil er die Quelle der Liebe ist“¹¹¹. Der Schöpfer der menschlichen Freiheit ist die Fülle der Freiheit als Fülle der Koinonia, der

¹⁰⁸ Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, S. 122.

¹⁰⁹ Vgl. Felix Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch*, S. 144.

¹¹⁰ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Band I, Gütersloh 1984, S. 256f.

¹¹¹ Ebd.

ungeschaffenen Schönheit und Rationalität. Die Gemeinschaft mit der Trinität eröffnet dem Menschen neue Horizonte der „Wirklichkeit, der Schönheit und des Neuen“.

Das Verständnis der trinitarischen Liebe als Schlüssel für die trinitarische Freiheit erschließt die Interdependenz zwischen Freiheit und Kenosis. Freiheit aus christlicher, trinitarischer Sicht meint keineswegs autokratische, blinde Selbstbejahung, sondern kommunikative Selbstvergessenheit für die Bereicherung in der und durch die Gemeinschaft. Der Mensch ist für Stăniloae frei, wenn er bereit ist, auf Egoismus zu verzichten und für die Anderen in Liebe da zu sein.¹¹² Wahre Freiheit bedeutet Aufgabe des Egoismus und der autonomen Selbstzentriertheit, weil der Mensch durch sie zum Sklaven seines Selbst wird.

Freiheit und Perichorese gehören im orthodoxen Freiheitsverständnis zusammen. Der Mensch erlangt das eschatologische Heil bzw. die transzendente Freiheit durch die intersubjektive, perichoretische Gemeinschaft mit Gott.

4.4 Unterschiede in der Theosis-Lehre

1) *Die orthodoxe Soteriologie kennt keinen forensischen, imputativen Gerechtigkeitsbegriff.* Die Gerechtigkeit wird interpersonal, intersubjektiv und energetisch verstanden, als verwandelnde Einwohnung Gottes im Menschen;

2) Das Heil und die Erlösung sind für das orthodoxe Empfinden nicht exzentrisch – extra se, sondern intrinsisch – in se; die Gerechtigkeit bleibt dem Menschen nicht äußerlich (imputativ), sondern führt zur Heilung und Heiligung des Menschen.

Luther versteht die Gerechtigkeit als zugerechnete, d.h. „eine nur in einer Deklaration bestehende Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit ‚als ob‘! (...) Nicht eine vom Menschen entworfene Onto-

¹¹² Vgl. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, București 1995.

logie bringt angemessen zum Ausdruck, was der Fall ist. Gott legt fest, was ‚ist‘. Gegen allen Augenschein gilt, was Gott in seiner Gnade gelten lässt! Dies aber erfasst allein der Glaube“.¹¹³

3) *Justitia passiva* – der Mensch ist für Luther „Gott gegenüber mere passive, nichts als Empfänger, *pura materia* dessen, was Gott wirkt“¹¹⁴. „Unser Tun besteht im Erleiden des Handelns Gottes an uns“.¹¹⁵ Im orthodoxen Sprachgebrauch tauchen oft die Gedanken der Mitwirkung des Menschen – *cooperatio*, *Synergie*;

4) „*Christianus non fit operando, sed audiendo*“¹¹⁶ – Das Hören auf Gottes Wort ist der verborgene Grundvorgang christlichen Lebens. Gegenüber dem lutherischen „*fide ex auditu*“ lässt sich die östliche Spiritualität als eine *Spiritualität der Schau Gottes*, der *visio Dei* beschreiben – „*visio Dei per puritatem cordis*“.

5) Das Heil des Menschen wird nicht „als pharmakologischer Prozess“ verstanden – wie Adolf von Harnack der orthodoxen Theosislehre vorwarf¹¹⁷, sondern *pneumatologisch*, als seinsverwandelnde Einwohnung Gottes, d.h. als Verklärung und Pneumatisierung des Menschen. Die orthodoxe Theologie betont den trinitarischen Aspekt der Erlösung als Teilhabe (*methohe*) an dem trinitarischen Leben Gottes.

6) Einen weiteren wichtigen Aspekt der orthodoxen Theosislehre sehe ich in der sogenannten „kosmischen Liturgie“. Der

¹¹³ Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luther. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, S. 272.

¹¹⁴ Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Band II. *Disputatio de Homine*, 3. Teil, S. 587f.

¹¹⁵ WA 2, 539,5: „*nostrum agere est pati Deum in nobis operantem*“; vgl. Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, S. 502f.

¹¹⁶ Gerhard Ebeling, *Lutherstudien*, Band II. *Disputatio de Homine*, 3. Teil, 620: Gal. Vorl..

¹¹⁷ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Neuauflage Stuttgart 1950, S. 138.

Mensch als *syndesmos tis physikos*, als Band der Schöpfung – trägt mit seiner christlichen Existenz zur Verklärung des ganzen Kosmos bei. Die liturgisch-sakramentale Dimension der Vergöttlichung zeigt das christliche Leben als Liturgie bzw. „Liturgie nach der Liturgie“. Dieses liturgisch-eucharistische Ethos der orthodoxen Soteriologie hat eine evidente kommunikativ-ekkesiologische Tiefe: „Unus Christianus, nullus Christianus“. Unter dem Einfluss des Nominalismus scheint, dass eine gewisse Akzentuierung des Wertes und der Bedeutung des Individuums auf Kosten der *Communio* gehe.¹¹⁸ „In der orthodoxen Ekklesiologie fehlt jeder Gedanke, der irgendeinen Bezug zu Luthers ‚pro me‘ hätte“. *Luther wird als Vater des modernen Individualismus angesehen. Die Reformation als Bildungsbewegung stärkte die Bedeutung des Individuums, die individuelle Glaubens- und Religionsfreiheit, die „Individualkultur“ (Falk Wagner).*

7) „*Simmul justus et peccator, peccator in re, justus in spe*“: „Ein Sünder bin ich in mir selbst außer Christus, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst“.¹¹⁹ Dieses Verständnis der Rechtfertigung legt den Akzent auf die futurische Eschatologie. Der Mensch bleibt gemäß Luther „peccator in re“, die Gerechtigkeit und das Heil eine Sache der Hoffnung, der Eschatologie bzw. des Jüngsten Gerichts. Hier möchte ich zwei Aspekte unterscheiden. In der hesychastischen Spiritualität als Spiritualität des Herzensgebetes bekennt der Christ seine Sünde und seine Sündhaftigkeit: „Herr Jesus Christus, sei mir des Sünders gnä-

¹¹⁸ Marios Bergzos, Luther in der Sicht der orthodoxen Theologie, <http://www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oeck/forum/14-2.pdf>; vgl. Konstantinos Delikostantis, Der Reformator und das Reformationsjubiläum in orthodoxer Sicht, <http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/Der-Reformator-und-das-Reformationsjubil%C3%BCm-in-orthodoxer-Sicht.doc>, S. 11: zitiert von Megas Farandos.

¹¹⁹ WA 38, 205, S. 28f.

dig“! Hierin liegt in meinen Augen eine Gemeinsamkeit der evangelischen und der orthodoxen *Anthropologie des „homo peccator“*. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass die orthodoxe Spiritualität als Weg der Reinigung (Katharsis), der Erleuchtung (Photismos) sowie der Vereinigung (Theosis) des Menschen mit Gott dient. Es handelt sich folglich um „völlig unterschiedliche() ontologische() Voraussetzungen“.120 Die Theosis-Terminologie Luthers stimmt mit der orthodoxen Theosis-Vorstellung überein. Vor allem das perichoretische Bild vom Eisen und Feuer, von der Einheit mit Christus: ein „Kuchen“ werden mit Christus, ein Leib sein mit Christus und zwar wie in der hypostatischen Union: „Wie nun eine unzertrennliche Person gemacht ist aus Christo, der Gott und Mensch ist, also wird nun aus Christo und uns auch ein Leib und Fleisch, dass sein Fleisch in uns und unser Fleisch in ihm ist, dass er auch wesentlich wahrhaftig in uns ist“.121

8) Im Unterschied zu Luthers Auffassung von dem „unfreien Willen“ (*De servo arbitrio*) bejaht die orthodoxe Theologie den freien Willen als Grundvoraussetzung für die Verantwortung des Menschen. Der Mensch ist für seine Taten verantwortlich, die Freiheit als Willensfreiheit (autexousion) wird sogar zu den Merkmalen der Gottebenbildlichkeit gezählt. Der Mensch wird weder von Gott noch vom Teufel „geritten“122, sondern er entscheidet sich für die Gottesgemeinschaft. Liebe setzt Freiheit

¹²⁰ Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, S. 292.

¹²¹ WA 33, 232,24-30; vgl. Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers*, S. 272.

¹²² WA 18, 126, 23-28, *De servo arbitrio*: „So ist der menschliche Wille in eine Mitte gesetzt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will (...). Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin der Satan will. Und es liegt nicht in seinem Ermessen, zu einem der beiden Reiter zu laufen oder ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und zu besitzen“.

voraus. Die Gottesgemeinschaft geschieht nicht unter Zwang, sondern durch den freien Entschluss des Menschen. Die Problematik der Alleinwirksamkeit Gottes sowie die deterministischen Züge wurden sogar von den Lutherforschern signalisiert. Dies lässt nur die Alternativen von Prädestination oder Apokatastasis zu.¹²³

Das „Theosis-Gedankengut“ der Theologie Luthers dient in der Tat als Brücke des Dialogs mit dem Orthodoxen Christentum. Unklar bleibt, wie sich die imputative Gerechtigkeit zur Theosis verhält. Eine spannende, weiterführende, interkonfessionelle Annäherungsmöglichkeit im Hinblick auf die Theosis-Theologie bietet m.E. den Gedanken der Gestaltwerdung Christi in uns, den Dietrich Bonhoeffer in seiner Ethik entwickelte¹²⁴. Das Gestaltgewinnen Christi in uns, als Gleichgestaltung mit dem Menschgewordenen, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen stellt den Kern einer „konkreten Ethik“ im „hier und heute und unter uns“.¹²⁵ Theosis als Gestaltgewinnen Christi in uns wird ganz deutlich von Gregor von Nyssa bejaht. Er betrachtet das christliche Leben als Weg zu einer Christifikation des Menschen (Gal, 4,19). Christus gewinnt im Menschen immer mehr Gestalt. Ziel der christlichen Existenz sei das Gestaltgewinnen Christi in uns: „formée en nous... la forme du Christ“ („μορφωθή ἐν ἡμῖν ... ἡ τοῦ Χριστοῦ μορφή“).¹²⁶

¹²³ Hans-Martin Barth, Die Theologie Martin Luthers, S. 321.

¹²⁴ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Gütersloh 2006, S. 62f.

¹²⁵ Ebd., S. 86f.

¹²⁶ W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, 230, FN 2, verweist auf Cant. 9, I 977 D; Grégoire de Nysse, Sur les titres des Psaumes, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard, Sources Chrétiennes No 466, Paris: Les Éditions du Cerf, 2002, S. 197: „La source divine (...) transforme en elle-meme celui qui l'a touché et lui donne part à sa proper puissance“.

4.5 Würdigung der finnischen Lutherforschung sowie Überlegungen zu einer Ökumene der Differenz

Die finnische Lutherforschung hat einen entscheidenden Beitrag geleistet, und Gemeinsamkeiten des lutherischen und des orthodoxen Theosis-Verständnisses aufgezeichnet. Diese Forschung dient in meinen Augen in der Tat als *Korrektur einer einseitigen, lutherischen Rechtfertigungslehre. Sie fördert zugleich den ökumenischen Dialog mit den Ostkirchen.*

Im postmodernen, pluralistischen Zeitalter stellt sich jedoch die Frage, ob die Konsens-Ökumene der richtige Weg des ökumenischen Dialogs ist. Ökumene bedeutet nicht nur die Suche nach Gemeinsamkeiten, Konsens und Konvergenz um jeden Preis, sondern die Würdigung des Anderen in seinem Anderssein. Eine Differenz- und Vielfaltunverträgliche Ökumene ist nicht die Ökumene der Zukunft. Die Semantik der Freiheit ist grenzüberschreitend. Ein pluralitätsoffenes und pluralitätsbejahendes Freiheitsverständnis stützt einen kommunikationsorientierten Diskurs.¹²⁷

In diesem Sinne soll die Theologie Martin Luthers in ihrer kontextuell-historischen Bedeutung gewürdigt werden. Angesichts des Ablasshandels ist ein Ethos der Werkgerechtigkeit und der Leistung auch aus orthodoxer Sicht durchaus abzulehnen.

4.6 Orthodoxe Würdigung Martin Luthers

In unserem ökumenischen Zeitalter ist es an der Zeit, dem Reformator Martin Luther „den gebührenden Platz in der Kirche- und Theologiegeschichte“ einzuräumen, wie J. Panagopoulos

¹²⁷ Vgl. H. Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Öffentliche Theologie Vol. 11, Gütersloh: Gütersloher-Verlagshaus, 1999.

unterstrich.¹²⁸ Die Auseinandersetzung mit der Theologie Martin Luthers stellt für jeden orthodoxen Theologen eine „innere Bereicherung“ dar.

Zum Schluss möchte ich mich den inspirierenden Worte des orthodoxen Theologen Delikonstantis anschließen: „Luther führt zu den Ursprüngen, er zerschmettert die Götzen, er lehrt den existentiellen Ernst des Glaubens, er ist eine Quelle der Inspiration für unser christliches Zeugnis. (...) Die ‚befreite Freiheit‘ ist das unschätzbare Vermächtnis Luthers“.¹²⁹

¹²⁸ J. Panagopoulos, Luther außerhalb des Luthertums: Orthodoxe Sicht, in: *Concilium* 12 (1976), 497-501, S. 498.

¹²⁹ <http://www.ecumenical-institute.org/wp-content/uploads/2012/11/Der-Reformator-und-das-Reformationsjubil%C3%BCm-in-orthodoxer-Sicht.doc>, S. 17f.