

C  
ZEITSCHRIFT  
FÜR  
MISSIONSWISSENSCHAFT  
UND  
RELIGIONSWISSENSCHAFT

69. Jahrgang  
1985

M

45

20:63



ASCHENDORFF MÜNSTER

# **Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft**

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.  
und Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V.

Redaktion: Thomas Kramm (Aachen)  
in Zusammenarbeit mit

Peter Antes (Hannover), Josef Glazik MSC (Bernried), Norbert Klaes (Würzburg), Josef Kuhl SVD (St. Augustin), Hans Waldenfels SJ (Bonn), Ludwig Wiedenmann SJ (Aachen), Bernward H. Willeke OFM (Münster)

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio (MWI). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreis DM 42,— je Jahrgang, für Studenten DM 33,60; Preis je Einzelheft DM 12,50, für Studenten DM 10,60 (im Inland incl. 7 % MwSt).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag, für Förderer des MWI durch Spendenbeiträge abgegolten.

Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 810 61 - 505 (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25 002 874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 5300 Bonn 2.

Spenden an das MWI können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 2589 36 - 505 oder über Stadtparkasse Aachen, Konto-Nr. 27 953 oder über Deutsche Bank Aachen, Konto-Nr. 147/4428. Geschäftsstelle des MWI: Bergdriesch 27, D-5100 Aachen.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft  
— Schriftleitung —  
Postfach 1110 · D-5100 Aachen

Das IIMF ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Münster (Westf.) unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1672, das MWI ist in das Vereinsregister des Amtsgerichts zu Aachen unter Aktenzeichen V. R. Nr. 1452 eingetragen.

---

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1985 · Printed in Germany

Schriftwalter: Dr. Thomas Kramm, Aachen

Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. November 1949. — Urheberrecht: Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (Münster/W.) und Missionswissenschaftliches Institut Missio (Aachen). — Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Druck und Verlag: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster (Westf.)

ISSN 0044-3123

# Inhalt des 69. Jahrgangs 1985

## Abhandlungen

<i>Abesamis, Carlos H./Cacayan, Alberto/Fruto, Ramon:</i> Sozialanalyse und befreiende Pastoral auf den Philippinen . . . . .	281
<i>Berger, E. Plazidus:</i> Zur Gründung der Kirche in Korea. Ein Forschungsbericht . . . . .	<del>98</del>
<i>Boff, Clodovis M.:</i> Theologie der Befreiung. Eine Einführung in ihre Grundlagen . . . . .	161
<i>Brück, Michael von:</i> Excessus in nihilum. Lutherische Gotteserfahrung im Lichte der Spiritualität des Advaita Vedānta . . . . .	<del>25</del>
<i>Cho, Hung-Youn:</i> Mu. Koreanischer Schamanismus . . . . .	<del>116</del>
<i>Fox Young, Richard:</i> An Early Sinhalese Buddhist Tract against the Christian Doctrine of Creation . . . . .	44
<i>Hamer, Heyo E.:</i> Zen und die Kunst des Flötenspiels . . . . .	205
<i>Kalilombe, Patrick-A.:</i> Gemeindeaufbau und sozialer Wandel in Zentral-Malawi . . . . .	179
<i>Kappen, Sebastian:</i> Auf dem Wege zu einer indischen Befreiungstheologie . . . . .	298
<i>Keel, Hee-Sung:</i> Buddhism in Korea. A Historical Introduction . . . . .	130
<i>Kim, Sung-Hae:</i> A Reflection on 200 Years of Catholicism and 100 Years of Protestantism in Korea . . . . .	105
<i>Naumann, Nelly:</i> Shintō und Volksreligion. Japanische Religiosität im historischen Kontext . . . . .	223
<i>Scannone, Juan Carlos:</i> Sozialanalyse und Theologie der Befreiung . . . . .	259
<i>Tabuchi, Fumio:</i> Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theologe im asiatischen Kontext . . . . .	<del>1</del>
Theologische Examensarbeiten im akademischen Jahr 1983/84 . . . . .	54

## Kleine Beiträge

<i>Evers, Georg:</i> Kwesi A. Dickson: Theology of Africa . . . . .	247
<i>Glaser, Maria Ignatia:</i> Benediktinerinnen in Oshikuku . . . . .	71
<i>Gutheinz, Luis:</i> Die Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen. Eine Rezension . . . . .	75
<i>Hamer, Heyo E.:</i> Nachruf zum Heimgang von Prof. Katsumi Takizawa . . . . .	78
<i>Hamer, Heyo E.:</i> Nachruf zum Heimgang von Prof. Werner Kohler . . . . .	80
<i>Hangsoon Han, Thomas:</i> Socio-Economic Change in Korea . . . . .	140
<i>Kramm, Thomas:</i> Befreiungstheologie und Katholische Soziallehre . . . . .	312
<i>Pas, Julian:</i> Missionary Efforts in Inner Mongolia. A Review Article . . . . .	63
<i>Waldenfels, Hans:</i> Johannes Laube: Dialektik der absoluten Vermittlung . . . . .	243

## Berichte

<i>Antes, Peter:</i> XVII. Jahrestagung der DVRG . . . . .	85
<i>Beutler, Johannes:</i> Zweiter Kongreß afrikanischer Exegeten in Ibadan, Nigeria . . . . .	82
<i>Kramm, Thomas:</i> IAMS-Konferenz Harare/Zimbabwe . . . . .	152
<i>Meier, Johannes:</i> Erste Allgemeine Konferenz über Kirchengeschichte Lateinamerikas . . . . .	150
<i>Nebel, Richard:</i> Volksreligiosität in Lateinamerika . . . . .	315
<i>Waldenfels, Hans:</i> Portare Christ all'uomo . . . . .	249

## Besprechungen

<i>Boff, L.:</i> Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Kramm) . . . . .	316
<i>Bonnin, E.:</i> Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika (Fornet-Betancourt) . . . . .	255
<i>Carmignac, J.:</i> La naissance des évangiles synoptiques, 2. éd. avec réponse aux critiques (Antes) . . . . .	252

<i>Champagne, C.</i> : Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest Canadien. Mission et Eglise chez Mrg. Vital Grandin, o.m.i. (1829–1902) (Nebel) . . . . .	251
<i>Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia</i> : Minjung Theology. Peoples as the Subjects of History (Evers) . . . . .	86
<i>Desbruslais, C.</i> : Relevance of Christianity in India today (Klaes) . . . . .	87
<i>Eliade, M.</i> : Geschichte der religiösen Ideen 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit (Janssen) . . . . .	89
<i>Evangelisches Missionswerk im Bereich der BRD und Berlin West e. V.</i> : Bekenntnis und Widerstand. Kirchen Südafrikas im Konflikt mit dem Staat (Klaes) . . . . .	153
<i>Fischer, H.</i> : Ethnologie. Eine Einführung (Antes) . . . . .	153
<i>Friedrich-Naumann-Stiftung</i> : Religion und Entwicklung. Beiträge zur Diskussion über Wechselwirkungen und Perspektiven (Antes) . . . . .	95
<i>Gladigow, B./Kippenberg, H.</i> : Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Antes) . . . . .	90
<i>Goetschel, W./Cartwright, J. G./Wicki-Vogt, M.</i> : Wege des Widerspruchs. Festschrift für Prof. Dr. Hermann Levin Goldschmidt zum 70. Geburtstag (Böhl) . . . . .	154
<i>Gutiérrez, G.</i> : Die historische Macht der Armen (Waldenfels) . . . . .	317
<i>Hainz, J.</i> : Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (Kuhl) . . . . .	155
<i>Heim, W.</i> : Die Errichtung des Missionshauses Bethlehem (Glazik) . . . . .	252
<i>Hover, T.</i> : Die Kultur des Zen (Waldenfels) . . . . .	92
<i>Jungraithmayr, H./Möhlig, W. J. G.</i> : Lexikon der Afrikanistik. Afrikanische Sprachen und ihre Erforschung (Antes) . . . . .	155
<i>Kaempfert, M.</i> : Probleme der religiösen Sprache (Waldenfels) . . . . .	156
<i>Küng, H./van Ess, J./von Stietencron, H./Bechert, H.</i> : Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (Antes) . . . . .	156
<i>Lanczkowski, G.</i> : Einführung in die Religionsgeschichte (Flasche) . . . . .	92
<i>Lanczkowski, G.</i> : Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen (Klimkeit) . . . . .	93
<i>Liebeschütz, H.</i> : Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter (Waldenfels) . . . . .	94
<i>Mulrain, G. MacDonald</i> : Theology in Folk Culture. The Theological Significance of Haitian Folk Religion (Camps) . . . . .	253
<i>Pannenberg, W.</i> : Anthropologie in theologischer Perspektive: religiöse Implikationen anthropologischer Theorie (Stephenson) . . . . .	254
<i>Panoff, M./Perrin, M.</i> : Taschenwörterbuch der Ethnologie (Antes) . . . . .	158
<i>Scholl-Latour, P.</i> : Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution (Antes) . . . . .	159

<i>Sobriño, J.:</i> The True Church and the Poor (Evers) . . . . .	319
<i>Soetens, Cl.:</i> Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise II. Une Nonciature à Pékin en 1918? (v. Collani) . . . . .	87
<i>Soetens, Cl.:</i> Recueil des Archives Vincent Lebbe. Pour l'église Chinoise III. L'Encyclique Maximum illud (v. Collani) . . . . .	88
<i>Sophier, A.:</i> Recueil des Archives Vincent Lebbe. Un an d'activité du Père Lebbe (v. Collani) . . . . .	158
<i>Stoffels, O.:</i> Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht (Kramm) . . . . .	89
<i>Terrin, A. N.:</i> Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto (Antes) . . . . .	94
<i>Thiel, J. F./Helf, H.:</i> Christliche Kunst in Afrika (Kramm) . . . . .	160
<i>Zentralamerikanische Universität in San Salvador:</i> El Salvador: der Aufschrei eines Volkes (Meier) . . . . .	318

EXCESSUS IN NIHILUM  
LUTHERS GOTTESERFAHRUNG  
IM LICHTE DER SPIRITUALITÄT DES ADVAITA VEDĀNTA

*von Michael von Brück*

Im Dialog der Religionen schärft sich das Verständnis für die je eigene Tradition, denn der Dialog reicht in die existentielle Glaubenserfahrung, bestätigt sie oder stellt sie in Frage. Zumindest aber wird eine bestimmte Tradition in den weiteren Zusammenhang heutiger Erfahrung gestellt, und dieser fordert bzw. fördert angemessene Interpretationen.

Das Interesse an indischer und fernöstlicher Meditation in den Ländern des westlichen Christentums hängt zweifellos auch mit der rationalistischen Vereinseitigung in der abendländischen Tradition zusammen. Die an kantischer Erkenntniskritik geschulte Rationalität lehnt nicht selten jene „mystische Schwarmgeisterei“ mit Berufung auf das protestantische Erbe ab. Die Aufklärung und Befreiung der *ratio* sei ursächlich mit der lutherischen Emanzipation aus mittelalterlichen Strukturen kirchenpolitischer wie geistesgeschichtlicher Art verbunden. Die sich in der lutherischen Rechtfertigungslehre abzeichnende radikale Differenz zwischen Gottes Urteil und des Menschen Sein trenne den theologischen und den rationalen Bereich und gebe damit beiden die Möglichkeit der Autonomie. Oder aber man rüstet zum Feldzug gegen die Rationalität im Namen einer höheren mystischen Erfahrung, die den cartesianischen Dualismus als neuzeitliche Fehlentwicklung entlarve und damit auch der Reformation des 16. Jahrhunderts das Urteil spricht: sie habe zur Bewußtseinsverengung und Fesselung an ein rationalistisch interpretiertes Dogma geführt.

Beide Positionen projizieren ein unzureichend verstandenes Problem der Gegenwart auf den Ursprung der Neuzeit. Beide Positionen werden Luther nicht gerecht. Es ist interessant, Luther nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Kontroverse der abendländischen Kirchenspaltung, sondern im weiteren Rahmen als Phänomen der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit zu sehen. Damit könnte sich ein Verstehenshorizont auftun, der für die gegenwärtige Frage der Integration östlicher Weisheit in christliche Lebenspraxis fruchtbar ist.

Die Philosophie und Meditationspraxis des Advaita Vedānta, einer der einflußreichsten Strömungen in Indien, ist häufig mit der rheinisch-flämischen Mystik verglichen worden, und besonders die Studie RUDOLF OTTOS über ECKHART und ŚĀNKARA (*West-östliche Mystik*, Gotha 1926) ist noch längst nicht genügend in die systematisch-theologische Diskussion einbezogen worden. Über SEUSE, TAULER und den Frankfurter hat ECKHART auf LUTHER gewirkt, was die Lutherforschung neuerdings wieder stärker zur Geltung bringt.<sup>1</sup> Daß aber eine den innersten Kern der Theologie Luthers betreffende Gesprächsbasis mit den nicht-dualistischen Strömungen in Hinduismus und Buddhismus besteht, soll im folgenden in bezug auf den Advaita Vedānta nachgewiesen werden.

Es ist hier nicht möglich, die Philosophie des Advaita Vedānta in Grundzügen und mit philologischen Referenzen darzustellen. Ich verweise auf meine andernorts zum Thema geschriebenen Studien.<sup>2</sup>

Das System des Advaita Vedānta gründet in einer spezifischen Erfahrung (*anubhava*). Diese Erfahrung gilt als Mittel der rational zu verantwortenden Erkenntnis und wird durch eine bestimmte geistige Haltung induziert. Sie vollzieht sich auf einer tieferen Bewußtseinsebene als das diskursive Denken. Die Erfahrung wird erlangt in einem Dreischritt der religiösen Übung, bei dem ein Glied das andere bedingt: 1. *śravaṇa* ist das Hören auf die in den Heiligen Schriften geoffenbarte Wahrheit. Die Schriften enthalten das Wissen derer, die zum Tiefenbewußtsein gelangt sind und nun den Gläubigen anregen, den Weg selbst experimentell zu gehen. Das Hören auf die Schrift setzt Vertrauen (*śraddha*) in deren Authentizität voraus. Ohne dieses Vertrauen (das auch Vertrauen in den die Schrift aus eigener Erfahrung auslegenden Guru einschließt) muß jede Bemühung fruchtlos bleiben. 2. *manana* ist die intellektuelle Reflektion des Gehörten mit Mitteln des diskursiven Denkens. Durch *manana* wird die Tradition angeeignet und auf die je eigene Situation bezogen. Vor allem dient die Logik dazu, zunächst den intellektuellen Zweifel zu erwecken und dann durch sichere Argumente zu überwinden, damit die Gewißheit um so fester werde. Dieser Aspekt darf keineswegs übersehen werden, und er nimmt bei vielen vedāntischen Lehrern wie auch einigen buddhistischen Schulen (bes. die Geluk-pa der tibetischen Tradition) größten Raum ein. 3. *nīdīdhyāsana* ist das kontemplative Schauen der gehörten und reflektierten Wahrheit auf der Grundlage eines in sich durch Meditation geeinten Bewußtseins. Hier vollzieht sich die erwähnte Erfahrung *anubhava*, die eine Erfahrung der Nicht-Dualität des erfahrenen Subjekts und des erfahrenen Objekts, von Wirklichkeit und Bewußtsein, Materie und Geist, Welt und Gott usw. ist. Transzendenz und Immanenz verschmelzen in einem Punkt ‚vereinter Bewußtheit‘,<sup>3</sup> der jenseits aller möglichen Bewußtseinsinhalte die durch Sinne vermittelte Wahrnehmung in ein geistiges Einheitserlebnis aufhebt.

Die Wirklichkeit ist eine. Diese Einheit erlebt der Mensch, wenn er des inneren Kerns seines Wesens, des wahren Selbst (*ātman*) gewahr wird, das jenseits aller verschiedenen Aktivitäten und Rollen des Ich das eigentliche Subjekt der Person ist. Der *ātman* ist nicht verschieden von dem Absoluten oder dem innersten Kern der gesamten Wirklichkeit (*brahman*). Dies ist die Grundintuition des Advaita Vedānta.

Die Wirklichkeit ist das *brahman*, d. h. bewegungs- und attributloses Eins, das in ewiger Selbigkeit vollkommen aus sich selbst ist (*svayambhu*). Es ist eins-ohne-ein-zweites (*advītiya*) und entzieht sich jeder Bestimmung. Daraus folgt, daß von ihm nur apophatisch gesprochen werden kann. Allerdings ist das *brahman* höchste Fülle (*pūrṇa*), d. h. es ist reines Seins (*sat*), reines Bewußtsein (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ānanda*). Das *brahman* spricht in *saccidānanda* sein Wesen aus, es hat dies nicht als Bestimmung oder Attribut.

Da *ātman* und *brahman* nicht unterschieden sind, muß gelten, daß makrokosmische und mikrokosmische Realität eins sind. Sie sind Dimensionen des einen Bewußtseins, die nur im illusionären Subjekt-Objekt-Gegensatz des Menschen auseinandergerissen werden.

Grundsätzlich gibt es zwei Wege, die Wirklichkeit zu betrachten: 1. vom absoluten Standpunkt, d. h. in vereinter Bewußtheit (*pāramārthika*) und 2. vom relativen Standpunkt, d. h. auf Grund des Wissens, das durch die Unterschiedenheit der Sinneserfahrung vermittelt ist (*vyāvahārika*). Beide Erkenntnisweisen führen zu verschiedenen Urteilen: die erste zur Erkenntnis der Einheit (*brahmavidyā*), die zweite zum wissenschaftlichen Erkennen der Unterschiedenheit. Das *vyāvahārika*-Wissen ist nützlich in bezug auf das tägliche Leben, es sagt aber nichts aus über den Grund und die letztgültige Bestimmung der Wirklichkeit.

Die nicht-dualistische Erfahrung ist die Essenz des Menschenlebens, und ihr Resultat ist die Befreiung von irdischer Zerrissenheit (*mokṣa*) und der innere Friede (*śānti*). Denn es ist ja unsere Illusion, von dem Einen (*ekam*) getrennt zu sein, die Ruhelosigkeit, Schmerz und Angst hervorbringt. Die Illusion des Getrenntseins gebiert Angst vor dem vermeintlich Fremden, das bedroht. Angst aber zeugt Aggression, die Basis allen Übels. Darum ist die Erfahrung der Einheit *mokṣa* in jedweder Hinsicht: psychologisch, sozial und spirituell. In Wirklichkeit sind wir eins mit *mokṣa*, wissen es aber nicht wegen der Ego-Illusion, die Dualität vortäuscht. Es gibt nichts zu erlangen, was nicht schon da wäre. Doch die universale Gegenwart des Einen muß in der *advaitischen* Erfahrung erkannt werden.<sup>4</sup>

*Brahman* ist alles in allem. Wer *brahman* erkennt, wird mit ihm eins und wird daher auch alles in allem. Erkenntnis ist hier natürlich nicht nur intellektuell zu verstehen, sondern das Leben transformierende Einsicht. Das Eine ist jenseits und doch in allen Masken, die als phänomenale Wirklichkeit erscheinen.<sup>5</sup>

Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, zu verstehen, daß *brahman* weder als *causa efficiens* noch als *causa materialis* der Welt betrachtet wird. Vielmehr erscheint *brahman* nur als Welt, und der Unterschied zwischen beiden ist nur in der menschlichen Illusion. Das *brahman* ist, was es ist. Es ist in keiner Weise betroffen von seiner Erscheinung als Welt. Die Ursache für die kosmische Illusion ist *māyā*, die aber wiederum vom *brahman* nicht zu trennen ist, da sie als dynamisches Prinzip oder die Kraft (*śakti*) des *brahman* erscheint. Also ist *brahman* nicht die Ursache der Welt, sondern die Ursache der Ursache (*yatah*),<sup>6</sup> d. h. es ist der transzendente Grund. Der Grund ist nicht verschieden von dem in ihm Gründenden. Das ist *advaita*.

*Brahman* ist damit gleichzeitig vollkommen immanent und vollkommen transzendent. Wie man es erkennt, hängt an der Betrachtungsweise. Es ist immanente Transzendenz und transzendente Immanenz.

*Brahman/ātman* ist allein Subjekt. Nicht die Ego-Illusion ist der Kern des Menschen als physisch-psychisch-spirituelle Einheit, sondern der *ātman*, der auch „innerer Lenker“ (*antaryāmin*) aller kosmischen wie auch menschlichen Lebensprozesse genannt wird.<sup>7</sup> Der *ātman* ist der Seher im Sehen, der Hörer

im Hören, der Denker im Denken usw. Da aber dieses Subjekt für die Sinneswahrnehmung verschlossen bleibt (die als abgeleitete das Subjekt nicht umgreifen kann), wird er der „ungesehene Seher, ungedachte Denker, unbekannter Kenner“ usw. genannt.<sup>8</sup> Der Mensch kann denken, aber er kann das Denken nicht denken, das einen objektivierten Inhalt verlangt, so daß ständig dualistische Spaltung erzeugt wird, die das Subjekt getrennt sein läßt.

Deshalb ist hinsichtlich der Ganzheit der Wirklichkeit die spirituelle Erfahrung (*anubhava*) das geeignete Erkenntnismittel (*pramāna*), allerdings nur, wenn sie durch die Autorität der Heiligen Schriften abgedeckt ist. Die transzendente Erfahrung übersteigt die gewöhnlichen Bewußtseinszustände (Wachen, Traum und Tiefschlaf). Bewußtsein erfährt sich selbst als die eine Wirklichkeit in einem ihm eigenen überrationalen Stadium (*turiya*).

Das Ewige ist im Zeitlichen; darum ist es richtig, von einer *zeitewigen* Einheit (*tempiternal*; R. PANIKKAR) zu sprechen. Die kreative Macht (*māyā*) ist verantwortlich für die raum-zeitliche Differenzierung im Prozeß des einen Bewußtseins. Die ontische Beziehung zwischen *brahman* und *māyā* kann jedoch nicht bestimmt werden, sie ist schlechthin undefinierbar (*anirvacanīya*).

Der Weg zur advaitischen Realisierung besteht im wesentlichen in der *Nichtung* des Ich und der mit ihm verbundenen dualistischen Illusion. Durch dieses geistige Sterben wird *avidyā* überwunden, und darum wundert es nicht, wenn die Beschreibung der großen advaitischen Erfahrung oft mit einer spirituellen Vorwegnahme des Erlebnisses des eigenen Todes verbunden ist. Dann wird das Ewige *im* Zeitlichen sichtbar, und das Zeitliche erscheint als das, was es in Wirklichkeit schon immer war: *brahman*. Das Eine ist in Wahrheit die relative Erfahrungswirklichkeit und umgekehrt. Beide sind nicht zwei Seiten einer Sache, sondern verschiedene Ebenen des Bewußtseins, d. h. Aspekte unserer Erkenntnis. Deshalb kann *advaita* als Erfahrung der ewigen Gegenwart oder der Gegenwart des Ewigen interpretiert werden.

*Advaita* darf jedoch nicht als Subjektivismus mißverstanden werden, denn es geht um das, was Subjekt und Objekt transzendiert:<sup>9</sup> das Eine, das trotz der *māyā*-Bewegung homogene reine Intelligenz bleibt und darum allem Wandel oder jeder Bestimmung transzendent ist.<sup>10</sup> Der Wissende (*jñānin*) lebt in der reinen, d. h. unbedingten Vision Gottes. Er hat die Gefahr der Vergöttlichung endlicher Werte und das Haften an selbstgefertigten Bildern und Begriffen völlig überwunden in jener kontemplativen Einung, die entweder als Partizipation an oder Verschmelzung mit dem Einen interpretiert wird. Verschiedene Schulen betonen entweder den partizipatorischen Aspekt oder bestehen auf totaler Verschmelzung (wie der Tropfen Wasser im Ozean ununterscheidbar versinkt).

Wir hatten bereits kurz auf die *saccidānanda*-Formel verwiesen, die das Mysterium des Einen im Zusammenhang mit seiner Kraft (*śakti*) aussagt.<sup>11</sup> *Sat* als Sein ist unzerstörbar. Es ist ebenso die Wahrheit (*satya*), das Unveränderliche. *Cit* ist vollkommene Selbstbewußtheit des reinen Bewußtseins und besagt, daß *sat* in sich reflektiert ist. *Brahman* hat nicht Bewußtsein, sondern

ist es. Deshalb ist *cit* nicht Qualifikation des *sat*, sondern die sich selbst ausdrückende Bewußtheit des Einen. *Ānanda* ist die Ekstase des Seins, vollkommene Seligkeit. Wiederum ist dies nicht Modifikation, sondern das Sein des Einen ist *Seligkeit in Selbstbewußtheit*.

Der den *ātman* als eigenes Selbst erkennende *jñānin* ist keineswegs vollkommen aus sich selbst, sondern er ist der neue aus und in dem *ātman* geborene Mensch.<sup>12</sup> Vom gewöhnlichen Ich her gesehen ist dies ein Geschehen von „außen“, da es vollkommen von „innen“ ist. Diese subtile Unterscheidung ist wichtig, damit das *mahāvākya* der Upaniṣad nicht fehlinterpretiert wird: *aham brahmāsmi* (Ich bin brahman.). Nicht das „Ich“ spricht diesen Satz, sondern der *ātman*. Die bedeutungsvolle Aussage besagt *ātman brahmāsti* (*Ātman* ist *brahman*.) Der Satz wäre Blasphemie im Munde dessen, der die wahre Identität nicht erkannt hat.

Diese skizzenhafte Darstellung genügt für den Eindruck advaitischen Denkens in Indien. Wie nimmt sich die Gotteserfahrung Luthers, der in keinerlei religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Advaita Vedānta steht, auf diesem Hintergrund aus?

## II

Für LUTHER ist Gott ein und derselbe in all seinem Handeln. Diese Einheit ist in den innertrinitarischen Relationen begründet. Für uns aber ist er unterscheidbar als Schöpfer, Versöhner und glaubenschaffender Geist.<sup>13</sup> Er ist dreieinig, und es gibt eine Beziehung zwischen der *personalis pluralitas* und der *unitas naturae et essentiae*.<sup>14</sup> Wir wissen nicht, wie Gott in sich selbst ist. Wir kennen ihn nur durch die Offenbarung, die allerdings sein Wesen offenbart. Gott in seiner Offenbarung erkennen heißt, den Ausgangspunkt bei der ökonomischen Trinität zu nehmen. LUTHER reflektiert die Konsequenzen dieses Ansatzes für den Begriff der immanenten Trinität viel weniger als Augustin. Deshalb ist eine Tendenz in seinem Denken unverkennbar, den Vater als wirklichen und absoluten Gott zu begreifen. Jedoch betont er gleichzeitig die essentielle Gleichheit der drei Personen.<sup>15</sup>

Gott *extra revelationem* kennen zu wollen, wäre menschliche *hybris* und Sünde, denn der Mensch steht mit Gott nicht auf einer Ebene. Außerdem würde der Mensch ohnehin die Projektion seiner eigenen Wünsche und Sehnsüchte wiederfinden (*applicuerunt pro votis et desyderiis suis*).<sup>16</sup> Der Mensch aus sich selbst kann nur die eigene Projektion Gottes erkennen, die das Produkt seines Ego ist.

In der Offenbarung aber appropriiert sich der trinitarische Gott entsprechend der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Nicht wie er in sich selbst ist, wohl aber in seinem Wesen *pro nobis* erkennen wir ihn. Das genügt, daß wir des Heils versichert sind. Er offenbart sich in Christus als Liebe und gibt sich frei aus Gnade. Und doch ist er der allmächtige und prädestinierende Gott.<sup>17</sup> Der Mensch soll sich an den *deus revelatus* halten, der als *deus incarnatus* die Heilszusage für den Menschen ist.<sup>18</sup>

Da alles Wirken Gottes als Handeln der gesamten Trinität aufzufassen ist, muß z. B. auch die Schöpfung trinitarisch interpretiert werden: Gott als Vater ist Quelle der Schöpfung, als Sohn ist er das Wort, das die Schöpfung aus dem Nichts ins Sein ruft, und als Geist ist er die schützende Liebe, mit der die Schöpfung ans Herz Gottes zurückgezogen wird, wobei sie erneut Sein und Beständigkeit im Wort empfängt.<sup>19</sup> Die Appropriationen zerstören nicht die Einheit des einen Handelns in drei Personen.<sup>20</sup>

Auch die Versöhnung ist das Werk des dreieinigen Gottes: der Vater ist die Quelle aus der die in Sünde Verlorenen durch das Wort zurückgerufen und im Geist erneuert in den Sohn hineingezogen werden.<sup>21</sup> Somit sind Schöpfung und Erlösung nur zwei Aspekte an dem einen heilsgeschichtlichen Prozeß. Im Sohn gibt sich Gott selbst, im Geist erhält er alles (*id est spiritus sanctus, qui omnia vivificat, tenet, conservat*).<sup>22</sup> Gott als Geist ist das Band, das die Schöpfung eint.<sup>23</sup> Weil er in sich selbst eins ist, handelt er als Einheit und stiftet Einheit. Darum sind Unterscheidungen wie Schöpfung, Versöhnung, Erlösung usw. *sub specie Dei* bedeutungslos.

LUTHER betont die Menschheit Gottes in der Offenbarung, denn hier kann man ihn kennen und ergreifen.<sup>24</sup> Wer in Demut den Menschen Jesus erkennt und ihm folgt, wird durch ihn mit dem Wissen Gottes beschenkt werden.<sup>25</sup> So wird man von sich selbst weggeführt zu Gott, *quod prior sit Christus homo, quam deus apprehendendus, prior humanitas eius crux, quam divinitatis eius gloria pretenda. Christus homo habitus Christum Deum sponte sua adducet*.<sup>26</sup> Das *sacramentum incarnationis* bedeutet wesentlich die *crux Christi*, in der des Vaters Wille mit dem des Sohnes vollkommen geeint wird. Indem wir das Kreuz erkennen, werden wir von unserem eigenen Ego befreit in die Einheit des Willens mit Gott und deshalb in die Gemeinschaft mit ihm.<sup>27</sup> Weil das Kreuz zur Selbsterkenntnis des Menschen führt, d. h. er sich als egozentrischer Sünder erfährt,<sup>28</sup> ist es der Weg zur *fides sola gratia*, und darum gilt für LUTHER: *crux sola est nostra theologia*.<sup>29</sup>

LUTHER überträgt die für ihn aus der *theologia crucis* wie der Rechtfertigungslehre abgeleitete zentrale Einsicht, daß Gott seine Gnade *sub contrario* wirken läßt, auf das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch. Deshalb sind *theologia crucis*, die Lehre von der Erkenntnis der Trinität in der Menschheit Jesu, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, der Begriff des *opus proprium et opus alienum Dei* usw. nur Variationen ein und derselben Erfahrung.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führt in das Zentrum der Gotteserfahrung LUTHERS. Sie bezeichnet die doppelte Begegnung mit Gott, die zum Leben oder zum Tode führen kann. Auf der einen Seite steht die Gnade Gottes, auf der anderen der Zorn. Mittels des Gesetzes führt Gott den Menschen an das Nichts seiner selbst, denn es zersört den egozentrischen Stolz (*usus theologicus legis*). Mittels des Evangeliums erfährt der seinem Ich gestorbene Mensch die Gnade, daß Gott alles in allem ist und alles bewirkt, vor allem neues Leben jenseits der ichhaften Sündenverstrickung gibt.<sup>30</sup> Um die Einheit beider Aspekte zu bezeichnen, benutzt LUTHER die Formel von *opus alienum et opus proprium Dei*.<sup>31</sup> Das Gesetz ist das *opus alienum*, durch das

die Gnade (*opus proprium*) in verborgener Weise wirkt. Beide Werke sind also nicht von gleichem theologischen Gewicht, denn Gott ist in beiden Werken der Liebende. Die Spannung zwischen beiden wird aber nur *sub specie Dei* bzw. eschatologisch überwunden.

Gott ist freier und absoluter Wille, der alles mit Notwendigkeit bestimmt.<sup>32</sup> Dies ist dahingehend mißverstanden worden, daß man glaubte, LUTHER lehre hier absoluten Determinismus.<sup>33</sup> Luther möchte aber in *De servo arbitrio* (1525) nur die Allmacht Gottes zur Geltung bringen,<sup>34</sup> die den freien und kooperativen Willen des Sünders in bezug auf die Heilsverwirklichung ausschließt. Ohne Gottes Gnade kann der Mensch nichts tun, was gut oder gerecht *coram Deo* wäre.<sup>35</sup> Dies impliziert keinen metaphysischen Determinismus, den Luther weder bejaht noch verneint hat.<sup>36</sup> Auch die Lehre vom *deus absconditus* bezieht sich nicht auf das theoretische Wissen Gottes, sondern zeigt an, daß Gott das Heil *sub contrario* bewirkt wegen des Stolzes und der Ich-Illusion des Menschen. Direktes Wissen würde den Stolz nähren, das Ich würde gestärkt und damit nur noch tiefer in die Verstrickung der Sünde fallen.<sup>37</sup> LUTHERS Begriff vom *deus absconditus* bedeutet, daß Gott nicht Objekt sondern Subjekt der Gotteserkenntnis ist.

Die Lehre vom Wort Gottes nimmt den Gedanken in anderer Weise auf. Für ihn ist das Wort das Gleichnis für geistige Selbstkommunikation und ein Beispiel dafür, daß der winzige Hauch die mächtigste Wirkung hat, so wie auch das hilflose Kind in der Krippe *sub contrario* Herr der Welt ist.<sup>38</sup>

Christus ist das Wort Gottes, das durch Vermittlung des Heiligen Geistes gegenwärtig wird. Dies ist der trinitarische Schlüssel für ein angemessenes Verständnis des Wortes in der Theologie LUTHERS. Das Wort ist schöpferische Macht, denn durch das Wort ist die Wirklichkeit. Und durch das Wort verwandelt uns Gott in sein eigenes Wesen: . . . *qua deus iustus est, ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus, et suum esse nostrum esse sit.*<sup>39</sup> Wir gewinnen Anteil an Gott im Wort, und das Sakrament ist nur eine Art und Weise der Äußerung des Wortes.<sup>40</sup> Dies beweist, daß ein intellektualistisches Verständnis des Wortes für LUTHER nicht in Frage kommt.

Man muß zwischen verschiedenen Dimensionen in LUTHERS Verständnis des Wortes unterscheiden.<sup>41</sup> Alles, was Gott tut und schafft, entsteht in seinem Wort. Darum sind alle Geschöpfe Worte Gottes.<sup>42</sup> Luther spricht vom *inneren* und *äußeren* Wort Gottes. Zunächst spricht Gott den Menschen durch das äußere Wort (*verbum externum*) an, d. h. vor allem in der Inkarnation Jesu Christi. Aber auch menschliche Sprache und ihre Aufzeichnung in der Heiligen Schrift sind Mittel für Gott, das äußere Wort zu sprechen.<sup>43</sup> Das *innere* Wort (*verbum internum*) ist und bleibt in Gott. Es ist Gottes Kraft und Weisheit, durch die er sich auf sich selbst bezieht. Das innere Wort ist Christus in seiner göttlichen Natur und somit eins mit dem Vater in der innertrinitarischen Relation.<sup>44</sup> Das innere Wort Gottes ist das wahre Wort Gottes, das ohne äußerliche Vermittlung direkt in das Herz des Menschen gegeben werden kann durch die Kraft des Geistes. Dann ist es die göttliche und erleuchtende Gegenwart. Der Heilige Geist gehört darum wesentlich

zum inneren Wort.<sup>45</sup> Normalerweise allerdings vermittelt das äußere Wort das innere, denn das äußere ist um des inneren willen gemacht.<sup>46</sup> In jedem Falle bewirkt das Hören des Wortes den Glauben, der das Sein des Menschen verwandelt – Gott wird Mensch, damit der Mensch Gott werde.<sup>47</sup> Das äußere Wort (z. B. die Predigt) dringt nur bis zu den Ohren des Menschen vor. Die Transformation des Herzens ist deshalb Werk des inneren Wortes.

Ohne Schwierigkeit lassen sich vier Stadien in LUTHERS Verständnis des Wortes unterscheiden:

1. Das innere Wort, das Gott ist und in *innertrinitarischen* Beziehungen ausgesagt wird.

2. Das äußere Wort in der Offenbarung der Inkarnation Jesu Christi.

3. Die Schrift ist die Vermittlung des äußeren Wortes Jesus Christus.

4. Das äußere Wort des dritten Stadiums drückt sich aus in gesprochener Sprache, der *viva vox evangelii*.

Der entscheidende Einschnitt liegt zwischen den Stadien (1) und (2), denn (1) beschreibt die immanente Trinität, während (2) bis (4) mit den Formen der Manifestation des Wortes im Bereich der ökonomischen Trinität verbunden sind.<sup>48</sup>

### III

LUTHERS tiefste Erfahrungen und Gedanken sind verbunden mit dem, was er *Anfechtung* oder *temptatio* nennt. Gott wirkt *sub contrario* im Zorn durch das Gesetz, das Kreuz und die Verzweiflung des Menschen. Der *usus theologicus legis* zwingt den Menschen, sein egozentrisches Verlangen gegen Gott aufzugeben. Das Ego muß wieder und wieder sterben, damit der erneuerte Mensch in Christus auferweckt werden kann.<sup>49</sup> Die *mortificatio* führt zur *vivificatio*.<sup>50</sup> Im Anschluß an das zum Wesen des *opus alienum* Gesagten wird deutlich, daß *Anfechtung* zum Werk der Gnade gehört.<sup>51</sup> Darum kann Gott vom Zorn Gottes als der *benignitatis ira* sprechen.<sup>52</sup> Die Anfechtungen sind in Wahrheit „Umarmungen Gottes“,<sup>53</sup> denn das *opus proprium* wird hinter dem *opus alienum* erfahrbar. Gott selbst schafft und sendet Anfechtungen, um den Stolz und die Illusion des Sünders zu brechen. Anfechtungen machen den Menschen „geeignet“ (*aptus*) für die Gnade Gottes.<sup>54</sup> Anfechtung heißt, existentiell den Verlust der Sicherheit zu erfahren, die in einer selbstzentrierten und ego-projizierten Heilsvorstellung liegt. Das ist schmerzhaft, denn man erfährt zunächst die Abwesenheit Gottes.<sup>55</sup> Aber Gott ist eben genau in dieser Abwesenheit ganz nah. Dies wird aber erst offenbar, wenn das Ich des Menschen verschwunden ist. Die Spannung währt bis zum Tod des Menschen, sie ist in diesem Leben nicht lösbar.<sup>56</sup>

Der Mensch als Mensch bleibt Sünder, d. h. ego-zentriert, selbst wenn er durch die Gnade Gottes gerechtfertigt ist: *simul iustus et peccator*. LUTHER kennt natürlich auch eine allmähliche *sanctificatio*,<sup>57</sup> sie erreicht aber ihr Ziel erst eschatologisch. Leben im Glauben ist Leben im Übergang bzw. in der Spannung zwischen den beiden Polen des *simul*.

Angesichts der Allgegenwart Gottes erkennt der Mensch seine *nihilitas*.<sup>58</sup>

Mehr noch, die *ira Dei*, die anklagende Kraft des Gesetzes und das Kreuz sind die Orte, da man die Abwesenheit Gottes im Entsetzen erfährt (*deus absconditus*). Das ist der Schrecken des *Nichts*. Die Erfahrung der Anfechtung ist ein totales Ende, völliger Bruch und der radikale Tod des „alten Adam“. Luther faßt dies in Begriffen wie *descensus ad inferos*<sup>59</sup>, *resignatio ad infernum*<sup>60</sup> und – am stärksten – *excessus in nihilum*.<sup>61</sup>

Verlangt wird die Ergebung in den Willen Gottes, so daß der egozentrische Wille des Menschen verschwindet. Der Wille Gottes ist dann eins mit dem Willen des erneuerten Menschen.

Diese Begriffe und der Kontext, aus dem sie genommen sind, deuten eine derart tiefe Erfahrung der *Anfechtung* bei Luther an, daß es uns schauern machen kann. Nähmen wir Luther an diesem Punkt nicht ernst, hätten wir ihn des bloßen Spiels mit Worten anzuklagen, und wir verlören einen der wichtigsten Schlüssel für das Verständnis seiner Persönlichkeit wie seiner Theologie.

Der Mensch in Anfechtung erfährt seine *nihilitas*. Im Glauben begegnet uns das eigene Nichts, ohne daß wir in der Verzweiflung enden müßten. Diese wäre vielmehr – so Luther – die größte Sünde gegen das erste Gebot. In der Erfahrung der Nichtigkeit des Ich offenbart sich Gott selbst. Die Nichtigkeit des Menschen *coram Deo* besagt nämlich, daß im wahren Sinne und wesentlich nur Gott ist und handelt. Wer in das *Nichts* versinkt, kehrt zu Gott zurück, denn er gibt seine falsche Identität auf: *Quo enim perveniat, qui sperat in deum, nisi in sui nihilum? Quo autem abeat, qui abit in nihilum, nisi eo, unde venit? Venit autem ex deo et suo nihilo, quare in deus redit, qui redit in nihilum*.<sup>62</sup>

Der Tod des Ich ist vollkommener Bruch. Deshalb ist die Erfahrung der Gnade ein totaler Neuanfang, nämlich die Erschaffung des neuen Menschen, die unableitbar ist wie die *creatio ex nihilo* am Anfang der Welt.<sup>63</sup> Die Nichtigkeit des menschlichen Ego ist Erfahrung der Anfechtung, bis der Glaube eine neue Dimension des Seins eröffnet, wo der Mensch sein Sein und seine Identität *sola gratia* empfängt. Glaube ist in keiner Weise bloße *fides historica*, sondern durch Glauben an Christus erwächst Hoffnung inmitten der Anfechtung. Diese Hoffnung ist Werk des Heiligen Geistes. Sie befähigt den Menschen zu warten und für die *verwandelnde Gnade* Gottes empfänglich zu werden.<sup>64</sup> Dies widerspricht nicht LUTHERS Betonung der Rechtfertigungslehre, interpretiert sie aber dahingehend, daß es sich nicht bloß um einen forensischen Akt handelt, sondern um Wandlung in der Kraft des Geistes.<sup>65</sup> Die rechtfertigende Gnade ist auch *iustitia imputata*, sie ist aber gleichzeitig transformierender Prozeß.

LUTHERS Denken hinsichtlich der Anfechtung ist dem Verständnis von *mortificatio* und *vivificatio* in der rheinisch-flämischen Mystik durchaus ähnlich. LUTHERS Hauptanliegen ist die Erkenntnis, daß *mortificatio* als *opus alienum Dei* allein von Gott kommt, andernfalls ist sie nicht echt. Gott erscheint in ihr und ist vollkommen gegenwärtig, allerdings *sub contrario*. Wir wissen, daß es Gott ist, der hier wirkt, aus der Offenbarung am Kreuz, die den Weg aus dem Nichts des Menschen eröffnet hat. Der Mensch kann nun

dem *deus revelatus* trauen, um den spirituellen Prozeß des Sterbens des Ich durchzustehen, d. h. um Anfechtung zu bewältigen. Nur dann wird er neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott gewinnen können.<sup>66</sup>

Der trinitarische Gott wirkt sowohl Anfechtung als auch Neuschöpfung, denn in Jesus Christus offenbart sich Gott als Versöhner, während er im Geist die versöhnende Gegenwart Christi vermittelt. Als *spiritus creator* läßt er den Menschen ständig neuwerden und geistlich reifen.<sup>67</sup> Je mehr das Ich durch die Anfechtung genichtet worden ist, desto mehr kann Gottes Gnade den Menschen erneuern, *quando maxime deserit, tunc maximo suscipit. Et cum damnat, maxime salvat.*<sup>68</sup>

In dieser Erneuerung erfährt der Mensch seine wahre Personhaftigkeit. Der Mensch, der nicht im Ich gefangen, sondern aus Gott bestimmt ist, gilt als Person, denn nur er ist frei, sich unbehindert zu anderen Wesen in Beziehung zu setzen. Es ist eine Personalität, die ganz und gar aus Gott ist und darum nur eschatologisch voll verwirklicht werden kann, aber der Wandlungsprozeß beginnt bereits jetzt: der im Glauben Lebende wird allmählich immer mehr befreit, den Willen Gottes zu tun und ist graduell weniger gebunden an seine Egozentrizität, die ihn von Gott vertreibt.<sup>69</sup> Nur als Person in diesem Sinne ist der Mensch frei. Darum kann dem in die Macht der Sünde und in seine Begierden verstrickten Individuum kein *liberum arbitrium* zukommen, wenn nicht die Sklaverei Freiheit genannt werden soll.<sup>70</sup>

Wir haben festzuhalten, daß ein gewisser Dualismus das gesamte Denken LUTHERS durchzieht, wie wir bereits angesichts der Widersprüche von Gesetz und Evangelium, *opus alienum et opus proprium* usw. gesehen haben. Darin spiegelt sich der unablässige Kampf Christi mit der Macht der Finsternis bzw. Satan. Doch Gott nutzt selbst diese Kräfte, um letztlich Gnade walten zu lassen.<sup>71</sup> Der Kampf zwischen Christus und dem Satan ist für LUTHER ganz gewiß ein realer Kampf zwischen zwei Mächten,<sup>72</sup> die jedoch insofern miteinander verbunden sind, als sie beide unter Gottes Willen stehen.<sup>73</sup> Ihr Kampf bezeichnet den Weg, durch den Gott Heil schaffen will, wie auch im Falle von Zorn und Tod. Sie sind nicht zwei gleiche Prinzipien, sondern Aspekte der Erfahrung des Menschen, der an sich das Handeln des trinitarischen Gottes verspürt.<sup>74</sup>

In der Anfechtung führt Gott den menschlichen Willen zur Integration mit dem seinen. So wie Christus den Zorn Gottes am Kreuz durchlitt und seinen Willen darin vollkommen mit dem Willen Gottes einen konnte, so soll sich der Glaubende nun in die vollkommene Jüngerschaft Christi begeben, für die Luther den Begriff *conformitas* gebraucht.

Gott wurde in der Inkarnation Mensch und ging damit in menschliche Konformität ein. Deswegen kann nun der Mensch in die Konformität mit Gott eintreten. Wenn der Mensch sich als Sünder erkennt – und das heißt, daß er seine *nihilitas coram Deo* erkennt – erlangt er Konformität mit dem Willen und Urteil Gottes.<sup>75</sup> Das ist der entscheidende Schritt, die Realität des Kreuzes. Und nur unter dieser Voraussetzung ist es erlaubt, von der *conformitas* zwischen Mensch und Gott zu sprechen. LUTHER spricht von einem *Christum mortuum in se transformare eique conformare*,<sup>76</sup> und an anderer

Stelle: *Qui enim credit Christum esse suum, esse sibi datum tulisse suum peccatum, vicisse suam mortem, ita in Christi spiritum transferentur, ut omnia mala, omnem concupiscentiam, omnem quoque impatientiam vincat.*<sup>77</sup>

Die *conformitas Christi* umschließt aber auch das Geschehen der *vivificatio* des Menschen *per fidem Christi*, denn wir haben auch Anteil an Christi Auferstehung. Tod und Auferstehung Christi „sind gegenwärtige Wirklichkeit in der Konformität mit Christus, die für den Menschen im Wirken des Geistes gegeben ist“.<sup>78</sup>

Dem Gedanken von der Konformität liegt ein starker Realismus zugrunde. Der Geist schafft real den neuen Menschen durch die Wissensgemeinschaft mit Christus. „*Fides Christi* bedeutet für LUTHER das Leben in und aus der erlösenden Wirklichkeit der Gegenwart Christi. Im Glauben ist der Christ so eins mit Christus, daß der Glaube die Erlösung durch Christus als unmittelbare (gesp. v. Verf.) Wirklichkeit besitzt. Im Glauben an Christus besitzen wir die Wirklichkeit seines Erlösungswerkes als unsere eigene Wirklichkeit. Sein Sieg ist unser Sieg. Und dieser Satz will nicht bildlich verstanden werden, sondern ganz real . . . Die *fides Christi* ist reale Vereinigung mit dem lebendigen Christus als erlösender Wirklichkeit.“<sup>79</sup>

Die Frage ist nun, wie diese „reale Vereinigung“ bzw. das „*qui credit Christum suum esse*“ zu verstehen sei. Wir hatten gesagt, daß Personsein Konformität mit Christus bedeutet. In dem *unum cum eo fieri* kommt der Mensch zum Wesen seiner Bestimmung. Aus der *conformitas* ergibt sich dann auch die richtige Gotteserkenntnis: hatte der Mensch in der *sapientia carnis* nur von seinem Ich und dessen Interessen her einen Götzen projiziert,<sup>80</sup> so wird im Tode des Ich die Erleuchtung des Geistes gewährt, denn nun ist der Mensch *total* aus Gott bestimmt. Er erkennt in der *sapientia spiritus*, denn sein natürlicher Sinn ist transformiert worden: *Et sic odisse animam suam Et velle contra proprium velle, sapere contra suum sapere, peccatum concedere contra suam Iustitiam, Stultidiam audire contra sapientiam suam, hoc est „crucem accipere“ et „Christi discipulum fieri“ et „transformari novitate sensus“.*<sup>81</sup>

Die Konformität mit Christus bzw. Gott bedeutet aber nie völlige Identität.<sup>82</sup> Die *fides Christi* ist ja nicht *unsere* Frömmigkeit, sondern allein Gottes Handeln.<sup>83</sup> Sie ist keineswegs eine aktive *imitatio Christi* im sittlichen Handeln des Menschen, sondern *Bestimmt-werden* durch das heilschaffende Handeln Gottes, der neu schafft, in Christus erlöst und uns im Geist in das neue Sein transformiert, so daß wir eine neue – und das ist die wesensmäßige – Identität gewinnen, die Gott ist. Das ist Luthers Verständnis der *conformitas*.

#### IV

Das heilsgeschichtliche Handeln des trinitarischen Gottes erscheint uns als Prozeß, an dem die einzelnen Momente von Schöpfung, Erlösung und Heiligung unterscheidbar sind. Für Gott aber ist dieses heilsgeschichtliche Nacheinander ewige Gegenwart. Die einzelnen Momente des geschichtlichen Prozesses sind für ihn gleichzeitig. Sie verhalten sich zueinander wie die Personen der Trinität. Für Gott, so sagt LUTHER, ist der Jüngste Tag schon

Gegenwart, während aus unserer Perspektive die Vollendung noch aussteht.<sup>84</sup> So führen die verschiedenen Betrachtungsweisen von Gott her bzw. vom Menschen her zu verschiedenen Aussagen. Vom Menschen aus gesehen ist Gott im höchsten Grade veränderlich: *Deus est mutabilis quam maxime*. In Wirklichkeit bleibt aber Gott ein und derselbe, es handelt sich um Veränderung nur außerhalb, d. h. in der Perspektive des Menschen (*verum haec mutatio extrinseca est*).<sup>85</sup>

LUTHER erörtert das Verhältnis von Gott und Welt besonders anschaulich im Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Als Schöpfer und erhaltende Kraft ist Gott in aller Realität gegenwärtig. Er ist die allmächtige Gewalt, „welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“.<sup>86</sup> LUTHER übernimmt den cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, um darzulegen, daß Gottes Allgegenwart nicht an unsere räumliche Vorstellungsweise gebunden ist.<sup>87</sup> Gott ist sowohl im Allerinwendigsten als auch im Äußerlichen einer jeden Kreatur gegenwärtig.<sup>88</sup> Er kann da sein „tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehret und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehret und ynn yhn ist.“<sup>89</sup> Gott ist zwar vollkommen immanent in der Wirklichkeit, er ist aber zugleich vollkommen transzendent, „ausser und uber alle creatur“.<sup>90</sup> LUTHER redet von Gott so, daß „die landläufige Alternative von Transzendenz oder Immanenz als völlig verfehlt Fragestellung“ überwunden wird, wobei das „extra nos“ des Wirkens Gottes gerade deshalb konturscharf gesehen wird.<sup>91</sup>

Die Art und Weise der Präsenz Gottes in der Kreatur ist aber die der Verborgenheit. Er ist überall gegenwärtig, doch für uns nicht faß- und begreifbar, weil er frei und ungebunden ist.<sup>92</sup> Er will darum dort erkannt sein, wo er sich selbst bestimmt hat, d. h. in seinem Wort bzw. in der Offenbarung in Jesus Christus.<sup>93</sup> Erst von der Offenbarung her fällt ein Licht auf seine Allgegenwart in der Schöpfung.

LUTHERS Theologie ist ganz und gar mit seiner Persönlichkeit verbunden. Darum muß das Gespräch zwischen LUTHERS Theologie und anderen Theologien äußerst sorgsam geführt werden, zumal der jeweilige Hintergrund der historischen Situation von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung in LUTHERS Denken war. Auf der anderen Seite gibt es, da LUTHERS Denken von tiefster spiritueller Erfahrung durchdrungen ist, nicht nur einzelne Beziehungspunkte, sondern tiefe Zusammenhänge zwischen seinem Denken und meditativer Einheitsschau, sei sie nun auf dem Hintergrund des Neuplatonismus oder der indischen Erlösungswege erwachsen. Ebenso tiefgreifend sind aber auch die Differenzen, die beide Seiten zur tieferen Durchdringung der Probleme anregen sollten.

Alles was zu den Problemen der Anfechtung und Rechtfertigung, der *mortificatio* und *vivificatio*, der radikalen Negation des ichhaften Strebens bis zum *excessus in nihilum* und dem Glaubensverständnis LUTHERS gesagt wurde, gipfelt in dem reformatorischen „solus“: *solus deus, sola gratia, solus Christus, sola fide, sola scriptura*. Die Kehrseite davon ist, daß der ichbestimmte Mensch durch Gottes Handeln im Geist überwunden ist.

Im folgenden sollen Advaita Vedānta und Luther hinsichtlich der wesentlichsten Gesichtspunkte aufeinander bezogen werden, wobei wir zunächst den gemeinsamen Grund und dann die charakteristischen Unterschiede hervorheben werden.

1. Für LUTHER ist Glaube die vollkommene Verwandlung des Menschen durch den einwohnenden Christus. Glaube ist *conformitas Christi*. Der „alte Adam“ geht zugrunde und Christus wird zum Zentrum des Lebens, er ist nun das wirkliche Subjekt (Gal 2,20). Es gibt einen Prozeß der Identifikation, der Partizipation und Verschmelzung.

Rechtfertigung ist ein Ereignis von außerhalb. Sie bricht in das Leben des Menschen ein und muß im Glauben stets erneut realisiert werden. Rechtfertigung im Glauben bedeutet also Ergebung in die verwandelte Kraft des Geistes, der – in ECKHARTS Worten – unsere „Istichkeit“ ist.

Der Heilige Geist ist der einwohnende Gott, der Leben schafft und erneuert allerorts und jederzeit. Der Geist ist in der Tat das Subjekt. Deshalb spricht LUTHER vom *spiritus creator*. Entweder bestimmt der Geist oder das Ego den Menschen. Authentisches Leben, Gebet, Meditation usw. stehen immer unter der Subjektivität des Geistes. So ist es Gott als Subjekt, der des Menschen Leben im Glauben führt.

Ohne in Details gehen zu müssen, ist die Affinität zur Grundlage der Spiritualität des Advaita Vedānta offensichtlich. Dort ist der *ātman* Zentrum und Grund der Persönlichkeit. Hier ist es der *Heilige Geist*. Die wahre Identität zu finden heißt, die Wirklichkeit des *ātman/brahman* allein zur Geltung zu bringen. Das menschliche Ego ist nicht Subjekt. Die Argumentation ist in beiden Fällen, daß die Illusion eines unabhängigen Zentrums der Subjektivität im Menschen überwunden werden muß.

Aufgabe des Menschen ist es, zu schweigen und zu hören, den „Standpunkt Gottes“ (*pāramārthika*) zu innern und sich wandeln zu lassen. Was Luther *Glaube* nennt, deckt sich weitgehend mit der im Vedānta angestrebten *Partizipation* am Einen und der Realisierung des *ātman*, wobei von den konkreten Unterschieden noch zu sprechen sein wird. Es geht um Einswerden mit der universalen Gegenwart des Einen.

Gott ist Subjekt im Prozeß der Erlösung oder Befreiung. In Indien ist der *ātman* Subjekt des heilmächtigen Wissens. Wir wissen dies aber nur, wenn wir die Realität vom Standpunkt Gottes her betrachten, d. h. *pāramārthika* bzw. im Glauben. *Vyāvahārika* existieren alle Unterschiede, raum-zeitlichen Differenzen usw. LUTHER sagt mit gleicher Intention: *sub specie Dei* gibt es keine Differenz, keine Zeit, denn der Tag des Jüngsten Gerichts ist bereits da.

Die solchen ähnlichen Denkmustern zugrundeliegende Erfahrung muß ebenfalls ähnlich sein.

Jedoch wird im Unterschied zum *donum Dei* bei Luther der *ātman* nicht von einem persönlichen Gott aus freiem Willen gegeben. Dem *ātman* haftet keinerlei Kontingenz an, sondern in ihm erscheint die Wirklichkeit als das,

was sie in Wahrheit ist. Der *ātman* ist das Sein der Realität, und nichts außer ihm ist letztlich real.

Vielleicht wäre dieses Argument nicht völlig fremd für LUTHER, denn auch er denkt Einheit von Schöpfung, Erlösung und Heiligung als Einheit des trinitarischen Gottes, der universale und ewige Gegenwart ist.

2. Der Gegensatz zum Geist ist das Fleisch, d. h. die Egozentrität des Menschen *coram Deo*, die sich sowohl im physischen als auch im psychisch-mentalbereich der menschlichen Wirklichkeit spiegelt. Die Einsicht des Paulus, daß menschlicher Stolz und Selbstruhm (*kauchēsis*, Rm 3,27; 15,17; 1 Kor 15,31 usw.) durch das Sein in Christus (*en Christō*) überwunden werden müssen, hat LUTHER mit seiner Rechtfertigungslehre ins Zentrum christlichen Selbstverständnisses gerückt.

Im Advaita Vedānta ist eine ähnliche Erfahrung und deren Interpretation in der Bhagavad Gītā von größter Bedeutung: wer vorgibt, gerecht zu sein (*dambha*) und auf der Grundlage seines Ego etwas darstellen möchte, anstatt total in Gott bzw. den *ātman* zu versinken, ist dämonischer Natur und wird als Heuchler bezeichnet (*dharmadhwajita*).<sup>94</sup> Er muß zuerst die Nichtigkeit seines Ego erfahren, um dann zur advaitischen Erfahrung gelangen zu können.

In der Terminologie LUTHERS hieße das, daß der Mensch zuerst durch die Erfahrung der Anfechtung gehen muß, in der ihm seine *niheilitas* bewußt wird. Dann kann er Gemeinschaft mit Gott oder *conformitas Christi* durch die Erfahrung der Rechtfertigung erlangen. Er wird gewahrt, daß allein Gott ist und handelt.

3. Nach LUTHER kann der Mensch alles entweder als *donum* oder als *proprium* betrachten. Es hängt am Standpunkt des Menschen, ob seine Frömmigkeit und Heilsverlangen unter der Hoffnung der Auferstehung oder unter dem Fluch des Todes beurteilt werden müssen.

Der relative Standpunkt des Menschen muß vom absoluten Standpunkt Gottes abgehoben werden. Dies ist evident besonders hinsichtlich der Debatte um das *liberum arbitrium*: der Mensch hat relative Freiheit bezüglich weltlicher Dinge, während er *coram Deo* völlig unfrei ist.

Die Fähigkeit zur Freiheit ist entscheidendes Charakteristikum der Personalität sowohl für LUTHER als auch für den Advaita Vedānta. Sie wurzelt nicht in einer Qualität, die entwickelt werden könnte auf der Grundlage des im Menschen empirisch Vorfindlichen, sondern in Gott bzw. dem *ātman* / *brahman*.

Wiederum kann die Ähnlichkeit zwischen Luther und der *pāramārthika* / *vyāvahārika*-Unterscheidung nicht übersehen werden. Was in den Augen des Menschen zeitlich bestimmter Prozeß, eigene Entscheidung und unterschiedenes Handeln ist, erscheint in Wirklichkeit – *sub specie Dei* – als überzeitliche Einheit, göttlicher Wille, als Gabe des Geistes bzw. *ātman*.

4. Die Gegenwart Gottes in der Welt wird von Luther advaitisch beschrieben. Gott ist in der Welt das Wesen und die treibende Kraft. Jedoch ist er nicht identisch mit der Welt. Er steht jenseits der Differenz von Transzendenz und Immanenz und ebenso jenseits von Subjektivität und Objektivität. Sowohl das Denken LUTHERS als auch die nicht-dualistische Argumentation

im Vedānta sind durch die Einheit der Begriffe *immanente Transzendenz* und *transzendente Immanenz* zutreffend charakterisiert.

Für LUTHER kann Gott nur in seiner Offenbarung erkannt werden. Offenbarung entspricht seinem Wesen, sie ist nicht akzidentiell handeln, was LUTHER – wie alle christliche Theologie – in trinitarischen Begriffen erläutert. In Indien bezeichnet man dieselbe Problematik mittels der Begriffe von *nirguṇa brahman* und *saguṇa brahman*, die ebenfalls nicht-zwei sind. Offenbarung wird in und durch das Wort erfahren. LUTHER spricht von den vier Dimensionen des Wortes, die dem advaitischen Verständnis des *brahman* entsprechen, das sich selbst in drei Schritten manifestiert und dabei Schritt für Schritt konkreter und aktueller wird. Sie gelten als Stadien der Offenbarung: *īśvara* – *hiraṇyagarbha* – *virāj* (Herr – Goldene Saat – manifeste Vielfalt).

Wir könnten fortfahren, solche Parallelen zu finden, und die ausgewählten theologoumena sind deshalb ins Blickfeld gekommen, weil wir die tatsächliche Gotteserfahrung und einige ihrer Implikationen auf beiden Seiten untersuchen wollten.

In Anbetracht dessen, daß LUTHER in einer völlig anderen Tradition als die Philosophen des Advaita Vedānta steht, und daß beide Seiten Repräsentanten jeweils einzigartiger historischer Entwicklungen sind, können sie jedoch retrospektiv aufeinander bezogen werden, ohne daß ihre jeweilige Besonderheit gelegnet würde.

Wir wollen nun die Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Differenzpunkte richten, die ausgewählt sind, weil sie einen typischen Unterschied repräsentieren und somit generell bei der Beurteilung indischer Spiritualität beachtet werden müssen:

1. Für LUTHER wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfahrbar. Er ist nicht nur Beispiel und Prediger, sondern Träger der Offenbarung der Liebe Gottes. Dies ist LUTHERS Paradigma für jedes im christlichen Glauben fundierte Gottesverständnis. Der Geist vergegenwärtigt die historische Persönlichkeit Jesu, so daß Glaube alles andere als bloße *fides historica* ist. Die historische Gestalt Jesu Christi, der *logos*, der die menschliche Bedingtheit auf sich genommen hat und nun *in* ihr scheint, vermittelt die menschlichen, relativen und schwachen Elemente mit dem Göttlichen, Absoluten, Starken und wahren Sein. Für LUTHER bedeutet Überwindung gleichzeitig Integration.

Das ist im Advaita Vedānta anders, zumindest was die Wertschätzung des geschichtlich Wirklichen betrifft. Die Welt der *māyā* ist nicht. Sie verschwindet einfach, wenn die Wahrheit erkannt ist. Sie wird nicht integriert. Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß in der advaitischen Vision auch eine integrative Tendenz liegt. Da sie jedoch der integrativen Kraft der Inkarnation ermangelt, bleibt immer die Inferiorität der historischen Bedingungen bestehen, was ein negatives und desintegratives Verständnis von Geschichte im allgemeinen zur Folge hat.

2. Der zweite Differenzpunkt ist in gleicher Weise gravierend. Für Luther bleibt die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade

Gottes, *mortificatio* und *vivificatio*, Anfechtung und Überwindung der Anfechtung, Egozentrität und neuem Sein usw. bis zum Tode des Menschen bestehen. Auf Grund der Macht des Geistes gibt es jedoch geistliches Wachstum und Konformität mit Christus im Glauben. Der Mensch kann mehr und mehr seine wahre Identität verwirklichen und damit Egozentrität und Isolation überwinden: er gewinnt sein Sein aus Gott. Erfüllung ist aber nie vollkommen: *simul justus et peccator*.

Im Advaita Vedānta und nahezu allen anderen Wegen indischer Spiritualität strebt man dem Ideal des *jīvanmukta* nach (der schon im Leben vollkommen Erlöste), d. h. es gibt Vollkommenheit unter den Bedingungen zeitlicher Existenz.<sup>95</sup> Keinerlei Rückfall in Ichhaftigkeit und Unwissenheit kann den *jīvanmukta* in der Seligkeit des Einsseins betreffen, obwohl er physisch endlicher Bedingtheit unterworfen ist. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, ob die qualitative Differenz von physischer und geistiger Lebenswirklichkeit nicht wieder einen neuen Dualismus schafft, der dem Verständnis der advaitischen Erfahrung widerspricht. Jedenfalls beschreibt das Ideal des *jīvanmukta* die menschliche Existenz auf undialektische Weise und – wenigstens auf dem Hintergrund lutherischen Verständnisses der Macht der Sünde – unrealistisch.

Nach LUTHER ist die Existenz im Geiste Gottes simultane Existenz, die als Nicht-Dualität von Gott und Mensch spannungsvolle Einheit darstellt.

Im Advaita Vedānta ist die Existenz dessen, der die Nicht-Dualität von *ātman* und *brahman* in seinem Leben verwirklicht hat, eine Existenz frei aller Spannung. Die menschliche Bedingtheit ist überwunden und als Illusion erkannt. Darum lebt der *jñānin* in vollkommener Nicht-Dualität von Gott und Mensch; der empirische Mensch ist verschwunden.

#### SUMMARY

In Dialogue of Religions it is possible and necessary to relate different experiences of God in such a way that the common ground of experience as well as the difference becomes clear. Thus, mutual learning as well as deeper discovery of one's own tradition are fostered. This is possible also with regard to the theology of MARTIN LUTHER and Indian Advaita Vedānta. Both these historically unrelated traditions dwell on a common ground of mystical experience which is characterized as the death of the Ego so that man's true identity in non-duality with God can be realized. Man has to experience the *excessus in nihilum* in order to find his destination in an absolute reality which is *transcendent immanence* and *immanent transcendence* simultaneously. On this background the characteristic differences between LUTHER and Indian advaitic spirituality become the more obvious, particularly concerning the evaluation of historical reality and the nature of empirical man.

This comparative approach allows us to see LUTHER much more clear on the background and in relation with European mysticism, and it may help in our search to evaluate a possible integration of practices of Eastern mysticism into Christian life-style.

<sup>1</sup> Vgl. BENGT R. HOFFMAN, *Luther and the Mystics*, Minneapolis 1976.

<sup>2</sup> MICHAEL V. BRÜCK, *Zijn – bewustzijn – geluk: Vedische en Christelijk-trinitarische Goseraring*, in: 'Tijdschrift voor Theologie 19 (1979) 48ff.; ders., *Die vedantische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 67 (1983) 163–190.

<sup>3</sup> Mir scheint der Begriff „vereinte Bewußtheit“ (*unified awareness*) oder gelegentlich auch „sich einendes Bewußtsein“ (*unifying awareness*) am besten die nicht-dualistische Erfahrung wiederzugeben, die in Indien *dhyāna* und im japanischen Zen *satori* bzw. *kenshō* genannt wird. Das heißt nicht, daß *satori*, *kenshō* und *dhyāna* in jedem Falle identisch wären.

<sup>4</sup> ŚAṆKARA's Kommentar zu *Taittirīya Upaniṣad* II, VI, 1.

<sup>5</sup> HEINRICH ZIMMER, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt 1976, S. 366.

<sup>6</sup> *Brahma Sūtra* I, 1, 2.

<sup>7</sup> Vgl. bes. *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (BU) III, VII, 4–23.

<sup>8</sup> BU III, VII, 20.

<sup>9</sup> BU II, IV, 14; T. M. P. MAHADEVAN, GAUDAPĀDA. *A Study in Early Advaita*, Madras 1975, S. 108.

<sup>10</sup> BU V, I, 1; vgl. *Brahma Sūtra* II, 1, 27 und ŚAṆKARA's Kommentar.

<sup>11</sup> Vgl. P. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, Leipzig 1883, S. 244ff.

<sup>12</sup> Für eine detaillierte Diskussion dieses Problems s. M. VON BRÜCK, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen* (unpubl. Habil.-Schrift), Rostock 1980, S. 315ff.

<sup>13</sup> R. SEEBERG, *Dogmengeschichte IV, 1. Die Lehre Luthers*, Leipzig 1933, S. 235.

<sup>14</sup> WA 42,17,2f.; 167,7ff.

<sup>15</sup> R. JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Frankfurt a. M. 1975, S. 215ff. Es kann daraus jedoch nicht geschlossen werden, daß Luther überhaupt subordinatianisch gedacht hätte.

<sup>16</sup> WA 56, 177,9f.

<sup>17</sup> SEEBERG, a.a.O., S. 179ff., wo viele Zitate und Stellen gebracht werden. Vgl. auch R. PRENTNER, *Spiritus Creator. Studien zur Theologie Luthers*, München 1954, S. 179.

<sup>18</sup> WA 18, 684f.

<sup>19</sup> WA 10/1,1,182–187; WA 42,27,1ff.

<sup>20</sup> JANSEN, a.a.O., S. 208f.

<sup>21</sup> PRENTNER, a.a.O., S. 197.

<sup>22</sup> WA 14,101,24; vgl. WA 24,30,20–29.

<sup>23</sup> WA 12,450,7ff.; vgl. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther*, Diss. theol. Mainz 1965, S. 85ff.

<sup>24</sup> SEEBERG, a.a.O., S. 223f.; WA 34/1,147.

<sup>25</sup> WA 57,99.

<sup>26</sup> WA 5,129,9ff.

<sup>27</sup> WA 5,128f.

<sup>28</sup> WA 2,138,15ff. Vgl. F. Gogarten, *Luthers Theologie*, Tübingen 1967, S. 91.

<sup>29</sup> WA 5,176,32f.

<sup>30</sup> WA 39/1,455; vgl. Th. Harnack, *Luthers Theologie Bd. I*, München 1927, S. 70ff,444ff.

<sup>31</sup> WA 3,246,19f.; 4,87,22ff.; 4,331,16. LUTHER gebraucht hier die Begriffe *opus alienum* und *opus suum*.

<sup>32</sup> SEEBERG, a.a.O., S. 174.

<sup>33</sup> SEEBERG, a.a.O., S. 178. WA 18,633,15ff. Vgl. auch die ausgezeichnete Studie von H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, München 1967, S. 317ff.

- <sup>34</sup> WA 18,661,28. Vgl. H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin 1958, S. 117.
- <sup>35</sup> WA 18,753,36ff.
- <sup>36</sup> McSORLEY, a.a.O., S. 278ff.
- <sup>37</sup> WA 42,11,11ff., vgl. WEIFER, a.a.O., S. 176ff.
- <sup>38</sup> H. BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh 1953, S. 86.
- <sup>39</sup> WA 5,144,19ff.
- <sup>40</sup> GOGARTEN, a.a.O., S. 127.
- <sup>41</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. H. JUNGHANS, *Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung*, in: ThLZ 1975, 3 Sp. 161–174.
- <sup>42</sup> WA 3,561,1ff.; 1,28,2ff.
- <sup>43</sup> JUNGHANS, a.a.O., Sp. 164f.
- <sup>44</sup> WA 1, 23, 21–24, 22; JUNGHANS, a.a.O., Sp. 166.
- <sup>45</sup> JUNGHANS, a.a.O., Sp. 166f. sagt, daß es auch ein inneres Wort Satans gebe und der Mensch deshalb in besondere Versuchung falle.
- <sup>46</sup> LUTHERS Theologie gründet in der Erfahrung des inneren Wortes, die gewiß eine transrationale Ebene impliziert. Vgl. HOFFMAN, a.a.O., S. 133. Die Rationalisierung des Wortbegriffs ist ein Mißverständnis späterer lutherischer Theologie.
- <sup>47</sup> JUNGHANS, a.a.O., Sp. 171 mit Bezug auf WA 1,28,35.
- <sup>48</sup> Dieser Gedanke kommt bei LUTHER *verbis expressis* nicht vor, aber er ist sinnvoll, seinen Gedankengang zu systematisieren. Es ist interessant, daß Luther von einem inneren Wort spricht, das nicht durch das äußere vermittelt ist, zumindest in seinen früheren Schriften.
- <sup>49</sup> WA 30/1,191,17ff.
- <sup>50</sup> H. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, Berlin 1954, S. 170.
- <sup>51</sup> PRENTER, a.a.O., S. 220f.
- <sup>52</sup> WA 56,300,11.
- <sup>53</sup> WA 40/2,582,5.
- <sup>54</sup> WA 5,111,35; 207,7ff; 387,9f.: *tamen in media tentatione non apparet inimicus, sed solus deus omnia facere*.
- <sup>55</sup> PRENTER, a.a.O., S. 39ff.
- <sup>56</sup> WA 5,411,40f.; 5,297, 30ff.; WA 10/3,11ff.
- <sup>57</sup> Vgl. M. VON BRÜCK, *Sanctification, Glorification, Theosis*, in: *A Dialogue Begins. Lutheran-Orthodox Dialogue in India 1978–1982*, Kottayam 1983, S. 268–282.
- <sup>58</sup> WA 3,283,5.
- <sup>59</sup> WA 5,604, 8;5, 176,24.
- <sup>60</sup> WA 56,388, 11:391,10.
- <sup>61</sup> WA 5,168,1.
- <sup>62</sup> WA 5,168,1–4.
- <sup>63</sup> WA 40/3,154,11ff. Vgl. GOGARTEN, a.a.O., S. 145f.
- <sup>64</sup> Vgl. bes. PRENTER, a.a.O., S. 207ff. Daß Luthers Glaubensverständnis im Zusammenhang mit solch mystischen Begriffen wie *raptus* und *translatio* gesehen werden muß, hat HOFFMAN, a.a.O., S. 141,156ff., 174ff. usw. dargelegt.
- <sup>65</sup> Vgl. WA 40/3,738,6ff.; WA 57/3,144,10.
- <sup>66</sup> Bei den Mystikern wird *mortificatio* ebenfalls nicht einfach als Übung in Gelassenheit verstanden, die der Mensch selbst vollziehen könnte. Für JOHANNES VOM KREUZ z. B. kommen die Erfahrungen der Anfechtung von Gott allein. LUTHER steht damit in langer Tradition (gegen BEINTKER, a.a.O., S. 88).
- <sup>67</sup> PRENTER, a.a.O., S. 242f.
- <sup>68</sup> WA 4,87,22f.
- <sup>69</sup> GOGARTEN, a.a.O., S. 167f.

<sup>70</sup> MCSORLEY, a.a.O., S. 278ff. Der wahrhaft freie Wille ist nach LUTHER der „theonomie“ Wille. WA 2,104,1f.

<sup>71</sup> WA 40/1,488,1ff. (Rörer 1531): *ad hoc iusta humiliatio, contritio, contusio per ferreum malleum servit, ut gratia ad te veniat. Sic lex est praeparator ad gratiam.* Vgl. PRENTER, a.a.O., S. 222f., auch WA 5,179,31; 183,21; 7,556,30.

<sup>72</sup> WA 18,782,30ff.

<sup>73</sup> GOGARTEN, a.a.O., S. 61ff.; BEINTKER, a.a.O., S. 41f.

<sup>74</sup> WA 40/3,517.

<sup>75</sup> GOGARTEN, a.a.O., S. 39 mit Bezug auf das Problem der *communicatio idiomatum*; vgl. HOFFMAN, a.a.O., S. 174ff. Der im Glauben Lebende kann sagen: „Ich bin Christus“. (WA 40/1,285,5).

<sup>76</sup> WA 1,125,24.

<sup>77</sup> WA 4,703,36f.

<sup>78</sup> PRENTER, a.a.O., S. 41.

<sup>79</sup> PRENTER, a.a.O., S. 44, der für diesen Realismus viele Belegstellen bringt, WA 1,593,1ff.: *per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo*; WA 2,146,14f.: *qui credit in Christo, haeret in Christo estque unum cum Christo*; WA 2,535,24: *Credere enim in Christum est eum induere, unum cum eo fieri.*

<sup>80</sup> WA 56,250,18ff.; 359,27ff.

<sup>81</sup> WA 56,450,2ff.

<sup>82</sup> Vgl. TH. HARNACK, Bd. I., a.a.O., S. 76ff.

<sup>83</sup> PRENTER, a.a.O., S. 41; 185ff.

<sup>84</sup> WA 45,175,1ff. (Rörer 1537). Vgl. auch PRENTER, a.a.O., S. 230f. Weitere Belegstellen sind z. B. WA 24,158; 18,203 u. 205.

<sup>85</sup> WA 56,234,7ff. Vgl. SEEBERG, a.a.O., S. 173ff.

<sup>86</sup> WA 23,133,21f.

<sup>87</sup> WA 26,339,39ff.

<sup>88</sup> WA 23,135,3ff.

<sup>89</sup> WA 23,137,33ff.

<sup>90</sup> WA 23,135,35ff.

<sup>91</sup> G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, S. 305.

<sup>92</sup> WA 23,133,26; 151,4. Die verborgene Gegenwart betrifft nicht nur den Bereich der Natur, sondern auch den der menschlichen Geschichte, was in der Lehre von den „Larven Gottes“ zum Ausdruck kommt. Vgl. SEEBERG, a.a.O., S. 192f. Zum Problem von Determinismus und Kontingenz im Gottesbegriff LUTHERS vgl. MCSORLEY, a.a.O., S. 242ff.

<sup>93</sup> BANDT, a.a.O., S. 109f.

<sup>94</sup> *Bhagavad Gītā* XVI, 4; XIII, 7 und ŚĀNKARA's Kommentar.

<sup>95</sup> Zum Verständnis des *jīvanmukta* siehe: CHACKO VALIAVEETIL, *Liberated Life. Ideal of jīvanmukta in Indian Religions, especially in Śaiva Siddhānta*, Madurai/Madras 1980.