

ZUR GOTTESLEHRE M. LUTHERS AUF DEM HINTERGRUND DER MITTELALTERLICHEN THEOLOGIE *

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Das Nachdenken über die Gottesfrage im Kontext heutigen Menschen- und Weltverständnisses hat eine wesentliche Komponente in dem Problem, wie denn in der neueren Geistes- und Theologiegeschichte die Frage nach der Erkenntnis Gottes beantwortet wurde. Für die Aufhellung dieser historischen Komponente spielt wiederum die Frage nach der Gotteslehre des Mittelalters und der Reformation eine wesentliche Rolle. Was dabei das Verhältnis von Mittelalter und Reformation angeht, so hat man immer wieder versucht, die Reformation noch auf die Seite des Mittelalters zu rechnen (Blumenberg) oder in ihr ein Übergangsphänomen zwischen Mittelalter und Neuzeit (Troeltsch) zu sehen. Aber es gibt auch Bemühungen, die Reformation deutlich vom Mittelalter zu unterscheiden und sie konstitutiv dem Entstehen der Neuzeit (Holl; Gogarten) zuzuweisen. Doch wird diese Fragestellung abhängig sein von dem jeweils historisch aufzuhellenden Sachproblem. Denn es gibt ohne Zweifel Fragen, in denen das Mittelalter der Neuzeit näher ist, und andere, in denen Reformation und Neuzeit zusammengehören. Man wird sich von vornherein vor der Konstruktion einer einlinigen Entwicklungsgeschichte hüten müssen.

Um in diesem Sinne einen Beitrag zur historischen Anamnese der Gottesfrage heute zu geben, wollen wir im folgenden nach der Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie fragen. Dazu beginnen wir zunächst mit einigen Überlegungen zu Grundfragen der mittelalterlich-christlichen Gotteslehre.

1. Zu Grundfragen der mittelalterlich-christlichen Gotteslehre

Beschäftigt man sich mit der mittelalterlichen Theologie- und Philosophiegeschichte, so fällt der unerhörte Reichtum der Reflexion christlicher Theologen auf, der darauf verwandt wird, das Erbe der christlichen Antike zu rezipieren und eigenständig zu durchdringen. Hinzukommt das Bemühen,

* Der vorliegende Beitrag stellt die leicht gekürzte Fassung eines Vortrags dar, den ich am 15. 3. 1986 in der Evangelischen Akademie Mühlheim/Ruhr gehalten habe.

das Ganze von Gottes-, Welt- und Menschenverständnis zu begreifen, so daß der Mensch so etwas wie einen Orientierungsrahmen in der Fülle und Komplexität seiner Lebenserfahrungen hat. Zwar kann man nicht in romantischer Perspektive einfach eine heile Welt des Mittelalters voraussetzen, wohl aber gab es im Mittelalter so etwas wie eine Heilsordnung, in die der Einzelne und die Gesellschaft eingefügt waren und Sinnorientierung fanden. Beruhte die Sinnorientierung im Frühmittelalter zunächst mehr auf einer Explikation der christlichen Antike, so mußte sie im Hochmittelalter durch eine eigene Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie neu gewonnen werden. Namentlich durch die Kreuzzüge kam es zu einer neuen Begegnung mit der griechischen Philosophie, die in der Vermittlung durch die arabischen Philosophen Avicenna (980–1037) und Averroes (1126–1198) eine Herausforderung für das christliche Denken darstellte. Das Bekanntwerden des Gesamtwerkes des Aristoteles, dessen frühmittelalterliche Rezeption sich im wesentlichen auf dessen logische Schriften beschränkt hatte, führte zu Beginn des 13. Jh. zu einer Neubesinnung auf das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Hatte bis dahin ein durch Augustin vermittelter christlicher Platonismus geherrscht, so sah man sich jetzt mit einer konsequenten und immanenten Auslegung der natürlichen Realität durch Aristoteles konfrontiert, auf die man reagieren bzw. die man theologisch integrieren mußte. Nach Augustin wurde die Gotteserkenntnis nicht durch die Welterkenntnis, sondern platonisch-neuplatonisch über die menschliche Seele vermittelt, die sich – ihrer selbst innewerdend – ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Teilhabe am göttlichen Sein vergewisserte. In der Welt selbst war das göttliche Geheimnis nur spurenhaf und symbolisch präsent und direkt nicht zugänglich. Der unmittelbare Weg zu Gott führte über die durch die göttliche Gnade erleuchtete Glaubenserkenntnis im Inneren des Menschen. Mit dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles, und das hieß über die logischen Schriften hinaus ein Vertrautwerden mit der aristotelischen Ethik, Physik und Metaphysik, sah man sich mit einem Weltverständnis konfrontiert, das die christliche Schöpfungslehre infragestellte und Gott in einen immanenten Zusammenhang mit einer ihm gleichewigen Welt brachte. Alle anfänglichen Verbote der Kirche, die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles nicht zu lesen, blieben erfolglos. Namentlich die artistische Fakultät der Universität Paris gewährte Aristoteles in der Kommentierung durch den arabischen Philosophen Averroes Einlaß in das mittelalterlich-christliche Denken. Besonders anstößig war, daß Averroes im Anschluß an Aristoteles die Ewigkeit der Welt lehrte. Gott ist zwar der erste Bewegte alles Seienden, doch steht er diesem nicht transzendent und frei gegenüber, sondern ist die ewige, mit dem Universum verbundene Ursächlichkeit desselben. Die Schöpfung

denkt Averroes als einen ewigen Verlauf in der organischen Hierarchie des Seins mit verschiedenen Stufungen, die miteinander verbunden sind in über- und untergeordneter Abhängigkeit. Sie schließt auch die letzte Ursache alles Seienden in sich, und in ihr wirkt die ganze Abfolge beseelter Himmelsphären sowie auch die Vielfalt auf Erden in Harmonie miteinander, bewegt von Gott als unbewegten Beweger. Schöpfung ist somit etwas, das sich in jedem Augenblick ereignet, eine creatio ex nihilo, d.h. eine kontingente Schöpfung durch einen dieser transzendenten Schöpfergott gesteht Averroes nicht zu. Im Unterschied zum christlichen Schöpfungsge-
danken ist die Materie nach Averroes gleichewig mit Gott als dem unbewegten Beweger. Wozu sie bewegt wird, das ist ihre Form, das ihr von Gott gegebene Wesen. Die Formen sind die aktualisierten Möglichkeiten, die in der Materie schlummern. Weil Gott diese Formen durch Bewegung in der Materie realisiert, existieren sie zugleich in ihm als erstem Beweger. Sie existieren als Möglichkeit oder Potentialität in der prima materia, als Aktualität in Gott als erstem Beweger. Gott selbst ist keine Potentialität, sondern reine Aktualität, die immer aktuelle Ursache aller Realität. Mit diesem Wirklichkeitsverständnis, das an der artistischen Fakultät der Universität Paris vor allem durch den 1270 verurteilten Siger von Brabant rezipiert wurde und von ihm nicht mit der christlichen Schöpfungslehre in Ausgleich gebracht wurde, mußte es im 13. Jh. zum Streit kommen. So wies man vor allem die aristotelisch-averroistische Behauptung der Ewigkeit der Welt zurück, da sie im diametralen Gegensatz zur christlichen Schöpfungslehre stand. Denn Gott ist nach christlichem Verständnis nicht die erste Ursache in einem gleichewigen Weltzusammenhang, sondern der freie Schöpfer der Welt. Christliche Heilsgeschichte und Eschatologie sind ferner nicht identisch mit einer der Welt immanenten Teleologie, d.h. einer der Welt in Richtung auf den ersten Beweger innewohnenden Tendenz aller Dinge auf Vervollkommnung. Doch ließ sich der Streit nicht mit einer bloßen Verurteilung des radikalen Aristotelismus durch die kirchliche Autorität schlichten, sondern erforderte eine theologische Integration desselben, wie sie im Anschluß an Albertus Magnus (1197–1280) vor allem durch *Thomas von Aquin* (1225–1274) geschah. Während sich der gleichzeitig in Paris lehrende Franziskanergeneral Bonaventura (1217–1274) auf die augustinische Tradition des Frühmittelalters zurückzog und die neuen naturphilosophischen und metaphysischen Erkenntnisse des Aristoteles nur für die Welterkenntnis, die scientia, gelten ließ, die Gotteserkenntnis, die sapientia, aber weiterhin strikt in der Innerlichkeit der menschlichen Seele vermittelt sah, stellte sich Thomas dem aristotelischen Denken und integrierte es in ein heilsgeschichtlich verstandenes Schema von Natur und Übernatur. Aristoteles lehrt nur das innerweltliche Glück, für das überweltliche,

ewige Glück ist nach Thomas der große Heide blind. Die von ihm beschriebene Zielstrebigkeit alles Seienden ist erst wahrhaft und umfassend verstanden, wenn sie eingeordnet wird in den alles Seiende umfassenden Heilsplan Gottes, nach dem alles Seiende nicht eine ihm immanente Vollkommenheit hat, sondern diese erst durch eine in der eschatologischen Vollendung vollzogene, ewige Teilhabe am Sein des der Welt transzendenten und überlegenen Gottes gewinnt. Die von Gott geschaffene Natur war von allem Anfang an auf eine Vollendung durch die Übernatur, sprich die Gnade Gottes, angelegt. Erst als Gott nach dem Sündenfall der Natur die schöpferische Macht seiner Gnade entzog, geriet jene in Unordnung und verlor ihre ursprünglich von der Gnade gewährte Vollkommenheit. Deshalb gehören Natur und Gnade für Thomas ursprünglich zusammen und die in Christus neu geschenkte Gnade schließt die Natur wieder in sich ein und umgreift sie durch die kreative Liebe Gottes, die die Natur auf die Vollendung der Schöpfung neu ausrichtet. In diesem Sinne gilt der für Thomas charakteristische Satz: Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie (*Gratia non tollit, sed praesupponit et perficit naturam*). Im Blick auf den Menschen bedeutet diese thomanische Konzeption, daß er erst zur Vollkommenheit gelangt, wenn die aristotelischen Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Besonnenheit und Tapferkeit vervollkommnet werden durch die theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Das natürliche Sein ist also kein einfach in sich ruhendes und sich selbst genügendes, sondern ein für die Gnade von allem Anfang an offenes und der Gnade bedürftiges Sein. Die Gnade erschließt diesem Sein erst seine wahren Möglichkeiten. So hat nach Thomas das Glück des Menschen erst wahrhaft Bestand, wenn es in Gott seine wahre und ewige beatitudo empfängt. Allein das durch Gnade zugeeignete Glück ist eine *beatitudo perfecta*, eine vollkommene Glückseligkeit. Alles innerweltliche Glück bleibt immer eine *beatitudo imperfecta*, eine unvollkommene Glückseligkeit: d. h. es zwingt den Menschen zu immer neuer Selbsttranszendenz, bis er auf die Glückseligkeit stößt, auf die alle Vollendung der Welt und des Menschen aus ist, d. h. auf die nicht mehr zu weiterer Transzendenz nötige, sondern Identität und innere Ruhe und Freude gewährende *beatitudo* Gottes. Diese *beatitudo* bzw. ewige Glückseligkeit wird aber nur aufgrund der Offenbarung erkannt, aber so, daß diese das natürliche Denken und Streben des Menschen vollendet und ihm an der Seinsmächtigkeit Gottes teilgibt. Es führt somit keine direkte Linie von Aristoteles zur christlichen Offenbarung, sondern Aristoteles bzw. die von ihm ausgehende Erkenntnis der geschöpflichen Welt ist von der Offenbarung her zu lesen und zu interpretieren. Von dieser aus ist auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu lesen, die die Wirkungen des transzendenten Gottes in der

Welt beschreibt. So gibt es für Thomas eine mittelbare Erkenntnis der Existenz Gottes durch den Rückschluß von den geschaffenen Dingen auf Gott als erste Ursache und Ziel alles Seienden.

Thomas trägt diesen Rückschluß in seinen sogenannten Gottesbeweisen vor, die von der empirischen Ordnung der Dinge her auf Gott als *prima causa* schließen lassen. Sie schließen von der Bewegung auf den ersten Beweger und von der Kette der Wirkursachen auf ein erstes Glied. Vom zufällig Daseienden wird schließlich auf ein notwendiges, aus sich Seiendes, von den Rangunterschieden der Dinge auf ein Vollkommenes, von der Weltordnung auf einen Weltlenker geschlossen. Dabei ist stets vorausgesetzt, es könne keine unendliche Ursachenreihe geben. Doch haben diese Beweise für Thomas nicht den Charakter der Stringenz, sondern der Plausibilität für eine vernehmende und sich dieser Argumentation in Richtung auf Gott als die erste Ursache und das endgültige Ziel alles Seienden nicht verschließende Vernunft. Im Blick auf die Gotteserkenntnis haben diese Erkenntnisse nur analogischen Charakter, d.h. sie stehen nur in einer abgeschatteten Entsprechung zu dem alles Seienden übersteigenden Sein Gottes. Wir gebrauchen Begriffe, die in erster Linie vom Geschaffenen gelten. Von Gott gelten sie nur analog, insofern die Erkenntnis Gottes diese Begriffe unendlich übersteigt und im Blick auf den Heilsplan Gottes mit dieser Welt nur durch die Offenbarung zugänglich ist.

Dieses die aristotelische Philosophie in die christliche Theologie integrierende Denken des Thomas geriet bereits in der 2. Hälfte des 13. Jh. in eine Krise. Der Franziskaner *Johannes Duns Scotus* (1266–1308) sah in ihr eine zu große philosophische Überfremdung der christlichen Theologie. War Thomas dem Vorwurf seiner Kritiker, daß er durch die Rezeption der aristotelischen Philosophie den Wein der christlichen Offenbarung durch das Wasser der natürlichen Erkenntnis verwässere, mit dem Argument begegnet, daß er das Wasser der aristotelischen Philosophie in den Wein der Offenbarung verwandle, so bahnte sich mit Duns Scotus nun eine Kritik seiner theologischen Synthese an, die zu deren Auflösung führen und in die Richtung der *via moderna* weisen sollte. Duns Scotus betonte im Unterschied zu Thomas und im Anschluß an Augustin und Bonaventura stärker den biblischen Gedanken der Freiheit Gottes. Nicht die durch analoge Rückschlüsse zu begreifende Weisheit Gottes bestimmt alles Seiende, sondern der freie und der Schöpfung gegenüber souveräne Wille Gottes. Der erste und einzig notwendige Gegenstand des göttlichen Willens ist aber Gott selbst. Gott ist absolut vollkommen, er bedarf keiner Ergänzung von außen und steht allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber. Gott kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem Verhalten im strengen Sinne genötigt werden. Liegt es nach Thomas in der Linie einer vermu-

tungsweisen Gewißheit, daß Gott den durch Gnade tugendhaft handelnden und so in rechter Weise auf Gott als Ziel alles Seienden ausgerichteten Menschen zum ewigen Leben führen wird, so ist nach Duns Scotus Gott weder von einer natürlichen noch übernatürlichen Seinsqualität der menschlichen Seele abhängig. Wenn er den aufgrund der Gnade moralisch würdigen Menschen zum ewigen Leben annimmt, so ist das sein freier Entschluß und Ausdruck nicht einer dem Seienden innewohnenden Bewegung, sondern der freien Annahme des Menschen durch Gott (acceptatio Dei). Mit diesem Gedanken bereitet sich eine stärker personale Interpretation der Gnade wie später in der Reformation vor. Die sich so auch in der Gnadenlehre Geltung verschaffende Freiheit Gottes ist jedoch keine Willkür, weil Gottes Wesen seine absolute Güte ist und nicht, wie ein geschaffener Wille, zu verkehrtem Wollen fähig ist. Der mit Gottes Wesen übereinstimmende Wille kann nichts anderes als ein absolut guter Wille sein. Gott war auch frei, die Welt zu schaffen, so sehr die Schöpfung auch seiner Güte entsprach. Doch stand Gott nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis von einer gleichewigen Materie. So hat er die Welt in absoluter Freiheit erschaffen. Sie geht aus ihm nicht als eine notwendige und rational konstruierbare Folge hervor, sondern ist seine kontingente Tat. Duns Scotus wendet sich deshalb auch gegen die Bemühungen des Thomas, rückfragend und nachdenkend die Gründe und Ursachen für den Weltplan und die Heilsordnung Gottes aufzudecken. Die Theologie soll demgegenüber nicht eine spekulative, sondern eine praktische Wissenschaft sein. Denn wie die Welt eine kontingente Setzung Gottes ist, so hat Gott auch in seiner Offenbarung kontingent seinen Willen und seine Heilsabsicht mit der Welt und dem Menschen mitgeteilt. Als praktische Wissenschaft soll die Theologie lehren, den in der Offenbarung bekundeten Willen Gottes und dessen Absichten und Ziele mit der Welt und dem Menschen zu verstehen. Läßt Gott sich als Schöpfer der Welt nicht durch eine spekulativ-rationale Konstruktion erfassen und beruht seine Erkenntnis vielmehr auf seiner kontingenten Selbstmitteilung in der Offenbarung und der dieser entsprechenden Erleuchtung der Seele im Glauben, so ist nach Duns Scotus streng zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Theologie und Metaphysik zu unterscheiden. Ist so nach Duns Scotus Gott der freie Schöpfer der Welt und beruht der Heilsplan, den er mit der Welt hat, auf seiner freien Setzung, so hat Gott durch die Erschaffung der Welt und durch seinen Heilsplan seine Freiheit freiwillig beschränkt. Sowohl die Schöpfung als auch die Heilsgeschichte beruhen auf der freien Selbstbindung Gottes an eine bestimmte Beschränkung seiner Freiheit, oder wie Duns Scotus im Unterschied zu Gottes absoluter Macht (potentia Dei absoluta) sagt, auf seiner von ihm verfügbaren Einmaligkeit und Wirklichkeit seines Weltplans und seiner

Heilsordnung (*potentia Dei ordinata*). Diese gedankliche Spannung zwischen allen denkbaren Möglichkeiten der Allmacht Gottes und seiner freiwilligen Bindung an eine bestimmte Heilsordnung wurde zum methodischen Leitgedanken der theologischen Arbeit von Duns Scotus, mit dessen Hilfe er die Hl. Schrift und die kirchliche Lehre in eine neue Beleuchtung rückte. Beruht die Schöpfung der Welt auf einer bestimmten Wahl der Allmacht Gottes, so ist sie dennoch nicht einfach ein absurdes Faktum. Auch als kontingente Setzung folgt sie in sich selbst rationalen Prinzipien, die von der Schöpfungsgabe der menschlichen Vernunft erfaßt werden können. So schätzt Duns Scotus die Möglichkeiten der Philosophie wie Bonaventura im Blick auf die Erkenntnis der Welt keineswegs gering ein. Wie bei Bonaventura vermag sie innerweltliches Wissen, nicht aber die göttliche Weisheit zu erreichen.

An diese Gedanken des Duns Scotus knüpft auch *Wilhelm von Ockham* (1285–1347) zu Beginn der spätscholastischen Theologie an und vertieft sie durch seine sog. nominalistische Erkenntnistheorie. Mit dieser wird er zum Begründer der *via moderna*, die dem Zerbrecen der thomanischen Synthese Rechnung trägt und zugleich in die Zukunft weist. Die *via antiqua* bei Thomas und auch bei Duns Scotus stand noch grundsätzlich in der Nachfolge der antiken Philosophie, die einen Realismus von Begriffen vertrat und lehrte, daß die Universalbegriffe, d. h. die leitenden Kategorien, mit denen wir die Realität deuten, in dieser selbst eine reale Entsprechung haben. Alles Wirkliche wird durch Ideen gesteuert, die seinen wahren, idealen Gehalt ausmachen. Will man das Wesen der Dinge begreifen, so muß man ihr allgemeines Wesen, ihre Ideen erfassen, die sie ontologisch bestimmen. Unsere allgemeinen Begriffe, unter die wir die Erfahrung subsumieren, sind nur Abbilder der der Realität immanenten Begriffe. Entsprechend ist Wahrheit die Übereinstimmung von Gedanke und Realität (*adaequatio intellectus et rei*). Der Begriff bildet die vorgegebene ideale Realität ab. Die Allgemeinbegriffe sind in der Realität (*universalia sunt in rebus*) oder auch vor der Realität (*ante res*), wenn man das Verhältnis von Idee und Erscheinung mehr platonisch als aristotelisch denkt. Der geistige Kosmos der Ideen läßt bei Thomas nun wieder analogisch Rückschlüsse auf Gott als die erste Ursache alles Seienden zu, wenn man auch beachten muß, daß Gott die vorfindliche und ideale Realität unbegreiflich überschreitet. Dennoch steht diese in einer analogischen Entsprechung zum Wesen Gottes.

Gegen diesen ontologischen Rationalismus der sog. *via antiqua* und der Theologie des Thomas setzt Ockham und seine Schule eine Erkenntnistheorie, die behauptet, daß die Grundbegriffe (*nomina*), mit denen wir die Realität deuten, dieser nicht immanent, sondern als Operationen unseres Verstandes dieser nachgeordnet sind. Dennoch sind sie nicht beliebig, denn

es spiegelt sich in ihnen durchaus die Realität, doch so, daß wir diese nur in unserem Denken und nicht substantiell in der Realität aufweisen können. Die Realität begegnet uns vielmehr immer individuell. Alle Erfahrung ist Erfahrung von Einzelnem. Sofern wir dieses Einzelne unter Allgemeinbegriffe subsumieren, haben wir es schon mit einer intramental erfaßten Realität zu tun. Die Allgemeinbegriffe sind der Realität (*universalia sunt post res*) nachgeordnet. Dennoch entsprechen sie der Realität, doch geht diese in ihnen nicht auf. Die Allgemeinbegriffe und die sie umgreifende Theorie bedürfen ständiger Verifizierung an der Erfahrung, sie stellen diese nicht ein für alle Mal fest, wie eine realistische Metaphysik. In diesem Gedanken liegt der in die Moderne weisende Zug der Erkenntnistheorie Ockhams.

Theologisch hat das zur Folge, daß sich die Vernunft nicht mehr durch eine spekulative Erfassung der im Seienden liegenden Ideen Gottes verge-wissern kann, sondern dazu auf die individuelle, geschichtliche Faktizität der Offenbarung Gottes angewiesen ist. Zwar vermag nach Ockham die Vernunft durch gedankliche Abstraktion von der Erfahrung zu dem Schluß zu gelangen, daß Gott existiert, aber dieser Schluß ist kein stringenter Beweis, sondern nur ein Plausibilitätsargument. Ebenso vermag die praktische Vernunft das ihr schöpfungsmäßig eingestiftete Gesetz Gottes zu erkennen, doch wird ihr die auf das Heil gerichtete Absicht des göttlichen Gesetzgebers erst durch die Offenbarung erschlossen. Das Gesetz ist seinem Inhalt nach (*secundum substantiam facti*), nicht der Absicht des Gesetzgebers nach (*non secundum intentionem legislatoris*) mittels der Vernunft zu erkennen. Doch ist die Offenbarungserkenntnis um nichts weniger gewiß als die demonstrierbare Vernunftkenntnis, nur beruht sie auf der inneren Erleuchtung glaubenden Verstehens. Gott ist in seiner ihm wesensmäßigen Freiheit durch das objektivierende Konstrukt der Vernunft nicht einzuholen. Es ist vielmehr ein Akt seiner gnädigen Zuwendung und Selbstbeschränkung, wenn Gott sich in einer bestimmten geschichtlichen Offenbarung dem Menschen mitgeteilt hat. In seiner absoluten Macht hätte sich Gott auch ganz anders erkennen lassen können; in seiner faktischen Selbstbindung dagegen, in seiner *potentia Dei ordinata*, hat sich Gott aber dem Menschen auf eine dessen Grenzen Rechnung tragende Weise mitgeteilt. Die Unterscheidung von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata* bildet auch für Ockham das kritische Instrument, mit dem er jene rationale Synthese von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Metaphysik bei Thomas kritisiert. Offenbarung und Vernunft widersprechen sich zwar nicht, doch übersteigt die Offenbarung die Vernunft und ist Ausdruck der gnädigen Selbstmitteilung Gottes. Unter anderem über den Ockhamisten G. Biel (1410–1495) wirkt diese theologische Erkenntnistheorie Ockhams

unmittelbar in das 16. Jh. hinein und wird auch zu einer wichtigen Orientierung für die reformatorische Gotteserkenntnis.

2. Zur Gotteslehre M. Luthers

Es ist keine Frage, daß *M. Luther* zunächst nicht mit einer theoretisch-theologischen Klärung der Gotteserkenntnis beschäftigt ist. Nicht die Frage, wie erkenne ich Gott, beschäftigt ihn primär, sondern die Frage, wie werde ich der göttlichen Gnade gewiß. Daß dieses existentielle Ringen um Heilsgewißheit dann auch zu neuer Akzentuierung in der Gotteslehre führt, wird zu zeigen sein. Erkenntnistheoretisch knüpfte Luther an die *via moderna* seiner Erfurter Lehrer an. So hatten diese – vor allem Trutvetter – ihn gelehrt, in Dingen des Heils nicht der Vernunft, sondern der Bibel zu vertrauen, also nicht über die Metaphysik sich Gottes zu vergewissern, sondern sich auf die Selbstmitteilung Gottes in seiner Offenbarung zu verlassen und zu gründen. Als Luther 1512 in Wittenberg seinem Ordensoberen Johannes von Staupitz auf der *lectura in biblia* folgte, war es nur konsequent, daß er seine ihn quälenden Anfechtungen im Hören auf das Wort der Hl. Schrift exegetisch aufzuarbeiten suchte. An Röm 1,17 erschloß sich ihm schließlich – sehr wahrscheinlich während Römerbriefvorlesung 1515–1516 – ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, das das scholastisch-aristotelisch geprägte ablöste. Danach ist die im Evangelium offenbar werdende Gerechtigkeit nicht mehr die philosophisch verstandene strafende Gerechtigkeit Gottes, die die Sünder nach ihren Werken, so sehr diese auch mit Hilfe der Gnade geschehen, richtet, sondern die Barmherzigkeit Gottes bzw. die fremde rettende Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen allein im Glauben geschenkt wird. So sehr die ockhamistische Theologie Luther an die konkrete Offenbarung Gottes als Ort der wahren Gotteserkenntnis gewiesen hatte, so sehr hatte sie ihn mit ihrer aristotelisch bestimmten semipelagianischen Gnadenlehre belastet. Denn auch nach okhamistischer Anschauung mußte der Mensch vor Gott eine moralische Würde in tugendhaftem Verhalten erreichen, wenn er im eschatologischen Gericht vor Gott bestehen wollte. So sehr die ockhamistische Theologie im Unterschied zu Thomas die aristotelische Metaphysik in der Gotteserkenntnis abgelehnt hatte, so sehr hatte sie doch wie Thomas aristotelische Kategorien übernommen, um die Wirksamkeit der Gnade im Menschen auszulegen. Auch sie deutete Gott als *summum ens* und *summum bonum*, d. h. als höchstes Sein und höchstes Gut, auf das die als Liebe im Menschen wirksame Gnade den Menschen ausrichtet. Zwar machte die ockhamistische Theologie aufgrund ihrer Gotteslehre den Vorbehalt, daß Gott zur Annahme des Men-

schen zum ewigen Leben nicht durch eine natürlich erworbene oder übernatürlich eingegossene Qualität der Seele genötigt werden könne. Doch blieb dieser Vorbehalt theoretisch. Faktisch und d.h. nach der *potentia Dei ordinata* interpretierte die ockhamistische Theologie die Heilsordnung so, daß die den Menschen vervollkommnende Liebesform der Gnade seine Ausrichtung auf Gott bestimmt, wobei sie im Unterschied zu Thomas den natürlichen Kräften des Menschen die Möglichkeit einräumte, die Liebesform der Gnade selbst zu verdienen. Denn Gott verneint nicht seine Gnade demjenigen, der tut, was in ihm ist (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*). Luther wußte in seinen bekannten Klosteranfechtungen nie, wann und ob er getan habe, was in ihm ist, d.h. ob er dem in der praktischen Vernunft sich repräsentierenden Gesetz Gottes entsprochen habe oder nicht, bis er durch die Exegese von Röm 1,17 erkannte, daß Gott nicht aristotelisch das Liebenswerte sucht, sondern das Liebenswerte aus dem nicht Liebenswerten schafft (vgl. die 28. These der Heidelberger Disputation von 1518), d.h. die Sünder durch Christi Gerechtigkeit ohne Vorbedingungen im Glauben rechtfertigt. Im Unterschied dazu blieb nach Luther die ockhamistische Theologie trotz ihrer theoretischen Favorisierung der Offenbarung eine philosophisch bestimmte Theologie, oder wie Luther in den Erläuterungen zu den Ablassthesen und dann besonders in der Heidelberger Disputation von 1518 ausführt, eine Theologie der Herrlichkeit (*theologia gloriae*), die Gottes unsichtbares Wesen und die Ausrichtung des Menschen darauf faktisch mit philosophischen Kategorien beschreibt. Deshalb gilt nach These 19 und 20 der Heidelberger Disputation: »Nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht, sondern der, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und im Kreuz dargestellt begreift.« (WA 1,354,17–20) Im Unterschied zur metaphysischen Analogie in der Gotteserkenntnis bzw. im Unterschied zur Verwendung aristotelischer Vorstellungen in einer teleologischen Interpretation der Gnade in der mittelalterlichen Theologie gründet Luther seine Theologie auf die Offenbarung Gottes im Kreuz Jesu Christi, in dem Gott die Herrschaftsakte der natürlichen Vernunft durchkreuzt. Als der der Vernunft Verborgene ist Gott dennoch in seinem fleischgewordenen Wort dem Glauben offenbar. Zwar will Luther eine allgemeine Gotteserkenntnis (*cognitio Dei generalis*) aus den Werken der Schöpfung nicht völlig bestreiten, doch nützt sie nichts zum Heil, weil der Mensch sich diese Gotteserkenntnis nach seiner natürlichen Vernunft und im Sinne seiner Selbstrechtfertigung zurechtlegt. Wahre Theologie ist demgegenüber Kreuzestheologie (*theologia crucis*): »Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran

glauben (1Kor 1,21). So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt. So macht Gott die Weisheit der Weisen zuschanden, wie Jesaja sagt: »Fürwahr, du bist ein verborgener Gott« (Jes 45,15). . . Also in dem gekreuzigten Christus ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis. . .« (WA 1,362,9–19). Luther bestimmt so die Verborgenheit Gottes zur präzisen Verborgenheit Gottes im Kreuz Jesu Christi, da Gott in ihm zugleich in seinem Wort offenbar ist, dessen Wahrheit nicht die metaphysische Vernunft, sondern allein der hörende und annehmende Glaube ergreift. Gott ist die alles Leben bestimmende Macht und Wahrheit des Heils und ist als solche nicht in der Vernunft, sondern im Wort vom Kreuz offenbar. Luther beschreibt diesen theologischen Sachverhalt durch die Unterscheidung vom verborgenen und offenbaren Gott (Deus absconditus et Deus revelatus). Gott ist im Kreuz Christi verborgen und doch zugleich im Wort vom Kreuz offenbar. Mit dieser Unterscheidung knüpft Luther formal an die ockhamistische Unterscheidung von potentia Dei absoluta und potentia Dei ordinata an, doch interpretiert er sie inhaltlich strikt christologisch, indem die potentia Dei ordinata nicht mehr eine faktisch, doch aristotelisch interpretierte Heilsordnung meint, sondern das allein in Jesus Christus erschlossene und offenbare Heil, dem der Mensch nicht durch Werke, sondern allein im Glauben entspricht. Gott ist dem menschlichen Zugriff entzogen, um dem Menschen als der in Christus offenbare heilsam zu begegnen. Der in Christus entborgene Gott ist für Luther zugleich der in seinem Wort offenbare Gott. So handelt Gott mit dem Menschen nicht anders als durch sein Wort, und der Mensch handelt mit Gott nicht anders als durch den Glauben. Es ist der sich in seinem Wort erschließende Gott, der das Konstrukt metaphysischer Gotteserkenntnis im Kreuz Jesu Christi durchbricht. Deshalb weist Luther den angefochtenen und in seinem Herzen bzw. seinem Gewissen verunsicherten, unter der Verborgenheit des göttlichen Heilsratschlusses leidenden Menschen an den Deus revelatus, d. h. an den in Christus offenbaren Gott.

Als Erasmus von Rotterdam 1525 gegen Luther die Kooperationsfähigkeit eines durch die göttliche Gnade befreiten Willens zum Heil behauptet und im Blick auf die Prädestination des Menschen durch Gott das Dictum Socraticum: »Was unsere Erkenntnis übersteigt, geht uns nichts an (Quae supra nos, nihil ad nos)« einführt, antwortet Luther ihm mit der Unterscheidung von Deus absconditus et Deus revelatus. Das metaphysische Geheimnis des verborgenen Gottes und seines Heilsratschlusses ist nicht skeptisch offenzuhalten oder zu verdrängen mit dem Hinweis, daß in diesen Dingen Gott mehr zu verehren als zu erforschen sei, sondern gerade um der metaphysischen Entlastung des Menschen willen durch die Unterscheidung vom

verborgenen und offenbaren Gott auszulegen. So weist Luther den Menschen angesichts der Erfahrung der Verborgenheit Gottes in der sich im Schicksal und im Tod radikalierenden Endlichkeit des Menschen an den in Christus offenbaren Gott. An ihn soll er sich wider alle Anfechtung fest im Glauben halten. Denn in Christus hat Gott alles offenbart, was zum Heil zu wissen notwendig ist, ohne seine transzendente Verborgenheit aufzugeben. So hält Luther die Spannung zwischen der Lebenswirklichkeit menschlicher Selbsterfahrung und der für sie unentrinnbaren Wirklichkeit Gottes nicht nur ohne spekulative Überbrückung offen, sondern ist sich ihrer durch die Sünde unheilbaren Tiefe bewußt. Überbrückt wird sie nicht durch metaphysische Spekulation oder moralische Anstrengung und Vervollkommnung des Menschen, sondern durch die Verheißung Gottes, der in Jesus Christus den Sünder rechtfertigt, ihm Vergebung der Sünde, Heil und ewiges Leben zuspricht. Der Verheißung Gottes aber entspricht der Glaube, der sich angesichts des radikalen Fraglichseins des Deus absconditus auf das Sprachlichsein des Deus revelatus im Evangelium einläßt.

Während die mittelalterliche Gotteslehre die Gotteserkenntnis in der Abstraktion von der geschichtlichen Situation des wirklichen Menschen ansetzt, hat für Luther schon der Anfang des Redens von Gott seinen Ort in der heillosen Situation des Menschen vor Gott. Der von der Verborgenheit Gottes angefochtene Mensch, d. h. der Mensch, dem seine eigenen Gottesbilder an der Verborgenheit Gottes zerbrechen, wird eingeladen in die Gegenwart des in Jesus Christus offenbaren Gottes, in die Gegenwart des Deus humanus, der ihm sagt, was zum Heil zu wissen notwendig ist, und der ihn freimacht, die Last der Verborgenheit zu tragen und seine Vernunft nicht mehr zu mißbrauchen, die Verborgenheit Gottes eigenmächtig zu entbergen. Gerade die Vernunft, die ein fragendes Nichtwissen um Gott offenhält, darf durch den Deus revelatus bzw. praedicatus zur vernehmenden Vernunft im Glauben werden, die sich Gottes als des eschatologischen Heils des Menschen hoffend getröstet. Der Glaube, der die Verborgenheit Gottes aushalten kann, weil er bei dem in Christus entborgenen Gott ist, hat so die Möglichkeit, die Erfahrung neuzeitlichen Atheismus' theologisch in der Unterscheidung vom verborgenen und offenbaren Gott aufzuarbeiten. Luther entwickelt so nicht eine Gotteserkenntnis unter Absehen von der geschichtlichen Situation des erkennenden Menschen.

Indem Luther mit seiner Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus den Menschen zwischen der Fraglichkeit Gottes und der Sprachlichkeit Gottes in die Situation des Glaubens führt, zeigt er, daß sich für ihn die Gottesfrage nicht in theoretischer Distanz, sondern existentiell unter dem Gesichtspunkt stellt, worauf der Mensch sich letztlich verläßt, woran er letztlich sein Herz hängt. So antwortet Luther im Gr. Katechismus bei der

Auslegung des 1. Gebotes auf die Frage, was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? »Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nun . . . dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.« (WA 30I,133,1-8) Um diese Aussagen Luthers recht zu verstehen, wird man sie nicht isoliert betrachten dürfen, sondern sie auf dem Hintergrund seiner sonstigen Aussagen über Gott verstehen müssen. Auf jeden Fall macht auch die Auslegung des 1. Gebotes im Gr. Katechismus deutlich, daß Luther die Gottesfrage existentiell und d.h. nicht unter Absehen von der Situation dessen stellt, der nach Gott fragt und der in dieser Situation selbst gefragt wird, worauf er letztlich sein Vertrauen setzt, das ihm Hoffnung und Mut zum Sein gibt, nämlich auf selbstgemachte Götter oder auf den in Jesus Christus offenbaren Gott. Dieser aber läßt ein zum Vertrauen auf sein Wort, auf seine Verheißung darauf, daß er in Christus sich selbst entborgen und sich als Grund des Heils dem Menschen zugesagt hat. Diese Zusage wird in uns realisiert durch den Glauben. So kann Luther anstößig den Glauben als eine Schöpferin der Gottheit in uns, nicht dagegen in seiner transzendenten trinitarischen Person (*creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis* WA 40I,360,5f) bezeichnen. Doch ist diese kühne Wendung sowie die Ausführungen des Gr. Katechismus, daß der Glaube des Herzens beide macht, Gott und Abgott, nicht mit Feuerbach dahingehend mißzuverstehen, daß Gott eine Projektion des Glaubens und insofern das wahre Wesen der Theologie die Anthropologie sei, sondern jene Aussagen besagen, daß die Gotteserkenntnis nur dann recht ist, wenn der Glaube in uns Gott Gott sein läßt. Daß der Glaube Gott in persona, d.h. im Gegenüber zu uns und in seiner Aseitität projizierend schaffe, ist theologisch wie historisch gesehen für Luther ein nicht vollziehbarer Gedanke und setzt die Subjektivitätsmetaphysik der Neuzeit voraus. Für Luther ist vielmehr die externe, den Menschen unentrinnbar angehende Wirklichkeit Gottes das Primäre, und die Frage stellt sich ihm, wie der Mensch dieser Realität Gottes in rechter Weise entspricht, nämlich im Glauben, indem er sich auf die Sprachlichkeit Gottes in Jesus Christus, d.h. auf das Wort Gottes einläßt. Indem er sich vertrauend auf dieses Wort einläßt, läßt er Gott Gott bzw. Gott den ihn rechtfertigenden Gott sein. Denn der Mensch kann sich vor Gott und d.h. im Blick auf die Ganzheit und Unbegreiflichkeit seines Daseins nicht selbst rechtfertigen. Tut er das mit Hilfe des Sittengesetzes, so droht er seine

moralischen Möglichkeiten an die Stelle der Möglichkeiten Gottes zu setzen, wobei er das Gesetz als ihn überforderndes bzw. tötendes erfährt. Daß das Gesetz aber diesen Charakter hat, deckt dem Menschen allein das Evangelium, d. h. der Zuspruch der den Menschen in Christus rechtfertigenden Gnade auf, die dem Menschen Leben als Gabe Gottes zuspricht und gewährt.

Die Auslegung der dem Menschen unentrinnbaren Wirklichkeit Gottes durch das Wort Gottes gibt Luther ferne eine überraschende Freiheit im Umgang mit allzu naiven theistischen Vorstellungen in der Rede von Gott. So kann er zum Beispiel zur Vorstellung des Himmels sagen: »Die Gottheit fährt nicht vom Himmel, wie irgendeiner vom Berge (herabsteigt), sondern ist im Himmel und bleibt im Himmel, ist aber auch zugleich auf Erden und bleibt auf Erden. . . was bedarf es viel Redens? Ist doch das Himmelreich auf Erden. Die Engel sind zugleich im Himmel und auf Erden. Die Christen sind zugleich im Reich Gottes und auf Erden, so man ›auf Erden‹ will verstehen, wie sie davon reden, mathematisch oder localiter. . . Ach, kindisch und albern reden sie vom Himmel, auf daß sie Christo einen Ort droben im Himmel machen, wie der Storch ein Nest auf einem Baum, und wissen selbst nicht, was und wie sie reden.« (WA 26,421,16–422,10) Oder im Blick auf eine zu naive Vorstellung der Allgegenwart Gottes führt er aus: Sie reden von Gott »als sei Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllt und durchaus ragt, gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt und oben und unten dennoch austragt.« (WA 26,339,27–29) Gegenüber solchen naiven theistischen Vorstellungen bringt Luther die Allmacht und Allgegenwart Gottes in einer Strenge zum Ausdruck, daß man von ihr nicht reden kann, ohne die Wirklichkeit im ganzen miteinzubeziehen: »Darum muß er . . . (Gott) ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinnersten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, das nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt. . . Ja, wer weiß, was das ist, das Gott heißt? Er ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann: Wie kann ein solches zugleich ganz und gar in einem jeglichen Leibe, Kreatur und Wesen allenthalben sein gegenwärtig und wiederum außer und über aller Kreatur und Wesen nirgend sein muß noch kann, wie unser Glaube und die Schrift beides von Gott zeugt? Hier muß die Vernunft stracks schließen: Ei, das ist gewißlich nichts und muß nichts sein.« (WA 23,135,3–6 137,25–31). So ist für Luther der verborgene Gott unentrinnbar in unserem Leben anwesend. Doch die Vernunft vermag mit ihren objektivierenden Vorstellungen die Verborgenheit des anwesenden Gottes nicht zu entbergen. Das geschieht allein dort, wo Gott sich selbst entborgen hat: in Jesus Christus, im Deus humanus, Deus revelatus und

Deus praedicatus. Nach Luther ist es ein Ausdruck der Freiheit Gottes, in der Person Jesu Christi in der scheinbaren Ohnmacht des Wortes unter uns offenbar zu sein. Diese Freiheit entspricht zugleich der göttlichen Liebe, die den Menschen nicht durch die metaphysische Last des Seienden erdrückt, sondern ihn einlädt, dem in seinem Wort zu ihm kommenden göttlichen Geheimnis des Seienden zu vertrauen. Luther bringt deshalb auch seine mannigfaltigen Aussagen über Gott nicht in einem System, sondern in der Spannung von Fraglichkeit und Sprachlichkeit Gottes, von Verborgenheit und Offenbarung Gottes so zur Sprache, daß sie zugleich die Grundsituation des Menschen in der Welt als Herausforderung zum Glauben aufdecken und ihn einladen, im Vertrauen auf das Wort Gottes Gott als den ihn in Zeit und Ewigkeit bergenden Grund des Lebens zu wagen.

Fassen wir diese Beobachtungen zur Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Gotteslehre zusammen, so können wir feststellen, daß er die Gotteserkenntnis nicht zur Begründung einer objektiven metaphysischen Heilsordnung ausarbeitet, die wie im Mittelalter den Einzelnen und die Gesellschaft in ein umfassendes System einordnet. Er stellt sich vielmehr die Frage nach der Gewißheit Gottes in einer Welt, in der eine metaphysisch gesicherte Stabilität immer mehr zurücktritt und der Mensch sich in der Frage nach einem ihn letztlich tragenden und bergenden Ganzen mit einer komplexen Fülle von Selbst- und Welterfahrung konfrontiert sieht. Während der Humanismus des 16. Jh. und ihm folgend die neuzeitliche Subjektivitätsmetaphysik Descartes' noch auf das augustini-sche Modell der unmittelbaren Vergewisserung Gottes im Geist des Menschen zurückgreifen, rückt Luther in der Linie der *via moderna* die Frage der Vergewisserung Gottes in die Spannung von Verborgenheit und Offenbarung, von Fraglichkeit und Sprachlichkeit, von Erfahrung und Wort Gottes. Damit zeigt sich bei Luther eine größere Nähe zum erfahrungsoffenen Denken der Gegenwart. Daß die in der Spannung von Verborgenheit und Offenbarung erfolgende Gotteserkenntnis sich am Ort des Gewissens vollzieht, widerspricht nicht ihrer Erfahrungsbezogenheit, sondern entspricht ihr. Dabei ist jene Spannung nicht so zu verstehen, daß die Erfahrung der Verborgenheit Gottes die Offenbarung Gottes immer wieder infragestellt, sondern so, daß die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Offenbarung Gottes den Menschen immer wieder von dem eigenmächtigen Wahn befreit, die Verborgenheit Gottes in der Welt selbst *via rationis* entbergen zu können. Gott hat sich vielmehr dem Zugriff der natürlichen Vernunft heilsam entzogen, um dem Menschen zugleich in Jesus Christus heilsam zu begegnen. Luther weist den unter der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen allein an den in Jesus Christus offenbaren Gott als bleibenden Grund der Gewißheit des Heils und des Lebens. In Jesus Christus hat sich Gott

unter uns selbst identifiziert. Das ist für Luther ein Faktum, das durch keine Verborgenheit Gottes mehr infragegestellt werden kann. Deshalb warnt er davor, seine Aussagen über die Verborgenheit Gottes unabhängig von der Offenbarung Gottes zu thematisieren, die es allein ermöglicht, mit der Aussage von der Verborgenheit Gottes theologisch sachgemäß umzugehen. So heißt es in Luthers Auslegung von Gen 26,9: »Nach meinem Tode werden viele meine Bücher hervorbringen und dieselben anführen, und werden daraus allerlei Irrtümer und ihre eigene Phantasie beweisen und bestätigen wollen. Nun habe ich aber unter anderem geschrieben, daß alles notwendig sei und geschehen müsse; ich habe aber zugleich auch dazu gesetzt, daß man Gott, der sich geoffenbart hat, ansehen soll, wie wir im 46. Psalm singen: »Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott«, und sonst an vielen anderen Orten. Aber sie werden an den Orten allen vorübergehen, und nur die annehmen, da von dem verborgenen Gott gehandelt wird.« (WA 43,463,3–10) Die Spannung von verborgenem und offenbarem Gott wird von Luther nicht in Richtung auf einen Offenbarungspositivismus aufgelöst, doch ist es allein die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die es ermöglicht, theologisch sachgemäß mit der Verborgenheit Gottes umzugehen. »Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott.«

Prof. Dr. K.-H. zur Mühlen, Novalisweg 6, 5309 Meckenheim

DIE TÜR ZUR VERSÖHNUNG AUFGESTOSSEN

1988: Tausend Jahre Christentum in Rußland

Von Hans-Volker Hertrich

Am 12. Juni 1988 jährt sich zum tausendsten Mal der Tag, an dem Großfürst Vladimir I. in seiner Hauptstadt Kiew die alten ostlawischen Götzenbilder stürzen ließ und sein Volk aufforderte, sich im Dnjepr von den christlichen Priestern taufen zu lassen. Dies bedeutete die offizielle Annahme des Christentums als Staatsreligion in Rußland. Sicherlich ist es nicht überflüssig zu fragen, inwiefern uns als evangelische Christen in Deutschland das Ereignis