

Michael Roth:

## Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – ein dogmatisches Relikt?<sup>1</sup>

### Vorbemerkung

Wenn der Psychologe Martin E. P. Seligman ein Buch unter dem Titel „Der Glücks-Faktor“<sup>2</sup> veröffentlicht, dann darf er damit rechnen, auf ein breites Interesse zu stoßen. Bereits Augustin erkannte: „Alle Menschen wollen glücklich werden“<sup>3</sup>. Daher kann ein Buch, das sich der Frage nach den Möglichkeiten und Gefährdungen menschlichen Glücks widmet, doch wohl nicht zu Unrecht auf geneigte Leser hoffen, können diese doch erwarten, daß hier ihre Fragen zum Thema werden.

Mit welcher Reaktion muß demgegenüber der Dogmatiker rechnen, wenn er ankündigt, einen Vortrag über die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi zu halten, sich also mit der Frage zu beschäftigen, welche Funktion der zweiten Person der Trinität bei der Schöpfung zukommt? Es ist zu vermuten – ohne allzu pessimistisch wirken zu wollen –, daß die erste Reaktion, die eine solche Ankündigung provoziert, derjenigen Reaktion gleicht, die Jörg Uthmann in seinem Buch „Bildung für alle Lebenslagen“ von einem Mann berichtet, der in der Bibliothek eines Hauses auf den Gastgeber wartete<sup>4</sup>. Um sich die Zeit zu verkürzen, nahm er aufs Geratewohl ein Buch heraus, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Nachdem er es flüchtig durchgeblättert hatte, stellte er es zurück ins Regal mit der Bemerkung „Deine Sorgen möchte ich haben!“

Das Glück also Thema aller Menschen – die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft nur Spezialinteresse der Dogmatiker? Insofern bei der Frage nach der Schöpfungsmittlerschaft Christi der Bezug zur Lebensgegenwart nicht unmittelbar zu erkennen ist, droht sie die Dogmatik insgesamt als eine Disziplin erscheinen zu lassen, die nichts mit der Lebensgegenwart und ihren Herausforderungen und Fragen zu tun hat. Darf sich dann der Dogmatiker noch wundern, wenn die Studierenden der Theologie die Dogmatik für eine abstrakte und lebensferne Disziplin halten, die mit ihren eigenen Fragen und Verstehensbemühungen nichts zu tun hat; wenn sie hinter der Dogmatik einen Verschiebehof theologischer Begriffe vermuten, die sie mit ihren eigenen Erfahrungen

1 Um Ergänzungen und Anmerkungen erweiterter Vortrag, gehalten am 25. 04. 2005 auf Einladung der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.

2 M. E. P. Seligman, Der Glücks-Faktor. Warum Optimisten länger leben. Aus dem Englischen von S. Brockert, Bergisch Gladbach 2003.

3 Vgl. Augustin, Bekenntnisse, X, 21, 31.

4 Vgl. J. von Uthmann, Bildung für alle Lebenslagen. Alles, was man wissen muß, um ein Mann oder eine Frau von Welt zu werden, München 2000, 54.

nicht in Beziehung setzen können<sup>5</sup>? Im Bezug auf unser Thema gefragt: Ist die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi also ein Relikt, das der Dogmatiker, der an der Relevanz seiner Disziplin festhalten möchte, getrost vernachlässigen kann, oder provoziert nicht gerade die Überzeugung von der Bedeutsamkeit der eigenen Tradition die konstruktive Auseinandersetzung mit ihr?

Ich werde in einem ersten Schritt die Frage präzisieren, vor die die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi stellt (Kap. 1), in einem zweiten Schritt sowohl die kritischen Anfragen, die die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi erfahren hat, als auch die Herausforderungen, vor die diese Lehre stellt, in den Blick nehmen (Kap. 2), um in einem dritten Schritt „Impulse für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft“ zu geben (Kap. 3). Abschließend erlaube ich mir ein zusammenfassendes Fazit (Kap. 4).

## 1. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – Thema der Dogmatik?

Dogmatik ist die Entfaltung des Gehaltes des Glaubens, die den Glauben zu verstehen versucht, indem sie ihn in Bezug auf die Gegenwart durchdenkt. Dieser Aufgabe kann sich die Dogmatik nur stellen, indem sie an der spannungsvollen Verstehensbewegung des Glaubens teilnimmt, in der sich der Mensch als von Gott angeredet und zur Anrede ermächtigt begreift<sup>6</sup>. Die Dogmatik ist somit keine abstrakte Spekulation über Gottes ‚Wesen‘ aus allgemeinen Erwägungen heraus, ihr Gegenstand ist nichts positivistisch Gegebenes, kein totes Objekt, sondern das lebendige und dramatische Geschehen zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott<sup>7</sup>. Folglich ist es auch nicht das Ziel der Dogmatik, die gegenwärtige Lebenswelt als Störfaktor zu denunzieren oder sie radikal diastatisch von der Erkenntniswelt des Glaubens abzuspalten; denn nur in seinen jeweiligen Lebenswelten läßt sich der Gegenstand des Glaubens verstehen. So vollzieht sich die Dogmatik in wechselnden Sinnkontexten,

5 Sieht G. Sauter die Gefahr darin, daß die Theologie zum „Verschiebehahnhof von Begriffen aus der theologischen Begriffssprache in eine [...] Erfahrungs-Wirklichkeit“ (ders., Kontextuelle Theologie als Herausforderung an die Dogmatik, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. Festschrift für A. Th. Khoury zum 60. Geburtstag (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft Abt. 2; 14), Würzburg/Altenberge 1990, 365-383, 378) wird, so ist geradezu entgegengesetzt zu urteilen: Die eigentliche Gefahr der theologischen Reflexion besteht darin, daß sie zum Verschiebehahnhof theologischer Begriffe wird, deren Erfahrungsbezug aber – und damit deren Aussagekraft – nicht geklärt wird.

6 Zum Verständnis der Dogmatik als Teil der Verstehensbewegung des Glaubens vgl. M. Roth, Protestantische Apologetik als Hermeneutik der Gegenwart, in: M. Petzoldt (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004, 145-170, bes. 158ff.

7 Zu den einander widerstrebenden und nicht in eine höhere Einheit aufzuhebenden Erfahrungen des Glaubens und dem daraus erwachsenden Charakter der Dogmatik als Konfliktwissenschaft vgl. O. Bayer, Autorität und Kritik. Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, Tübingen 1991, 11ff; ders., Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, 408ff; M. Roth, Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen theologischer Apologetik (TBT 117), Berlin/New York 2002, 224ff.

in denen Menschen immer schon versuchen, sich ihre Lebenswelt verstehend und analogisierend anzueignen<sup>8</sup>. Die Dogmatik kann daher weder den Bezug auf die Gegenwart noch die Erprobung der wirklichkeitserschließenden Kraft an andere systematisch-theologische Teildisziplinen delegieren. Würde die Dogmatik (von den Fragestellungen der Ethik und der Fundamentaltheologie) isoliert, dann wäre sie dazu verurteilt, den Inhalt des Glaubens im Status von Behauptungssätzen auszusagen, deren existentielle Relevanz völlig ungeklärt bliebe. Weil aber die Dogmatik zu einem wirklichen Verstehen des Glaubens anleiten will, kann sie den Gehalt des Glaubens (und damit auch den der Tradition) gar nicht anders zur Sprache bringen, als seine wirklichkeitserschließende und gestalterische Kraft darzulegen. Indem sich die Dogmatik so auf den existentiellen Bezugsrahmen einläßt, wird sie das Inter-esse, das Dabei-sein, erhalten, das sie verdient<sup>9</sup>.

Hinsichtlich eines solchen Verständnisses der Dogmatik fragt es sich, ob die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi überhaupt zum Thema der dogmatischen Theoriebildung werden kann. Wir können nun die Frage präzisieren, vor die uns die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi stellt: *Läßt sich die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi auf die spannungsreiche Situation des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes beziehen, oder hintergeht sie diese in einer zeit- und situationsvergessenen Spekulation über den uranfänglichen Schöpfungsakt, die jeder wirklichkeitserschließenden Kraft entbehrt?*

## 2. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi: Anfragen und Herausforderungen

Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – wie sie besonders in der altprotestantischen Orthodoxie auftaucht – ist Erbe der trinitätstheologischen Lehrbildung der Alten Kirche. Unterschieden die trinitätstheologischen Dogmen von Nizäa und Konstantinopel zwischen dem einen Wesen (der *Usia*) Gottes und den drei göttlichen Personen (Hypostasen) von Vater, Sohn und Geist, betont sie also die Einheit Gottes bei einer innergöttlichen Differenzierung, so wurde der hieraus resultierenden Gefahr, daß die Einheit der göttlichen Werke und damit ihre unreduzierte Göttlichkeit aus dem Blick geriet, gewehrt, indem die Alte Kirche im Anschluß an Augustin<sup>10</sup> den trinitätstheologischen

8 Zur Kontextualität der Dogmatik vgl. T. Claudy/M. Roth, Hermeneutik der Gegenwart und Kontextualität der Theologie, in: dies., Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik 1), Leipzig 2005, 53-76.

9 Zur Frage, inwiefern auch die übrigen theologischen Disziplinen an der dogmatischen Aufgabe partizipieren, vgl. M. Roth, Die Ausdifferenzierung der theologischen Wissenschaft als Problemstellung der evangelischen Theologie, in: M. Petzoldt (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004, 73-94, bes. 85ff.

10 „Sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur“ (Augustin, De trinitate I, 4,7: So wie sie unteilbar sind, so wirken sie unteilbar). Vgl. hierzu E. Mühlenberg, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: C. Andresen/

Fundamentalsatz entwickelte<sup>11</sup>: Opera trinitatis ad extra sunt indivisa: Die Werke des dreieinigen Gottes nach außen sind unteilbar. Trotz der innergöttlichen Differenzierung sind somit bei jedem Werk Gottes in Bezug auf die Welt sowohl der Vater als auch der Sohn und der Geist beteiligt. Daher kann auch die Schöpfung nicht ausschließlich als Werk des Vaters gesehen werden. Vielmehr ist der Schöpfungsakt als opus ad extra dem einen trinitarischen Subjekt zuzurechnen. Konsequenterweise wird daher auch von einer Beteiligung des Sohnes (wie auch des Geistes) bei der Schöpfung gesprochen. Im Rahmen der Trinitätslehre hat die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi ihren festen Ort innerhalb der altkirchlichen Orthodoxie<sup>12</sup>, auch wenn diese die Beteiligung des Sohnes an der Schöpfung nur noch erwähnt, ohne sie genauer zu reflektieren<sup>13</sup>.

Erscheint so die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi als logische Konsequenz der innergöttlichen Differenzierung einerseits und seines ungeteilten Wirkens nach außen andererseits, so wundert es nicht, daß die Frage auftaucht, ob die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft nur Produkt einer abstrakten und spekulativen Gedankenbildung ist, die jedes Erfahrungsbezuges entbehrt und sich zeit- und geschichtsvergessen aus der Erörterung herauskatalpultiert, wie Gott dem Menschen in der Zeit und in konkreten Situationen begegnet. Diese Anfrage teilt die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi mit derjenigen, die die altkirchliche Trinitätstheologie insgesamt erfahren hat. Diese ist im Rahmen von theologischen Diskursen der Neuzeit zumindest als zutiefst fremdes und unverständliches Überlieferungsgut empfunden worden. So wird immer wieder darauf hingewiesen, daß, indem die Unterscheidung zwischen der einen *Usia* Gottes und den drei göttlichen Hypostasen zu klären versucht wird, die biblisch-konkrete Redeweise vom Handeln Gottes in Zeit und Raum in metaphysische Gedanken vom ewigen Sein Gottes verlagert wird. Bereits bei Luther findet sich eine Polemik gegen die Spekulation der Sentenzenkommentare, die gleich im ersten Buch „zur Trinität mit dem Kopf durch den Himmel bohren und sehen sich da um“. „[D]a finden sie niemand, denn Christus liegt in der Krippe und im Schoß des Weibes, so stürzen sie wieder

---

A.M. Ritter (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* Bd. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1999, 406-566, 425ff.

- 11 Als kirchliche Lehrentscheidung findet sich diese Formel der Sache nach auf dem Konzil von Toledo (675): „Inseparabiles enim inveniuntur in eo [...] quod faciunt“ (DS 531).
- 12 So erwähnt J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* (1664), Rostock 1699, § 119, im Rahmen der Trinitätslehre die opera divina filii ad intra („spiratio activa spiritus sancti et missio eiusdem“) sowie die opera divina filii ad extra, nämlich „creatio universi“, „conservatio et gubernatio“, „miracula edita“, „redemptio“, „potentissima ecclesiae et fidelium conservatio“, „excitatio ex mortuis“, „servatio“.
- 13 So urteilt W. Pannenberg zu Recht, daß in der altprotestantischen Orthodoxie das Bekenntnis von der Schöpfungsmittlerschaft Christi funktionslos wurde, insofern es zwar noch als Konsequenzen des Trinitätsdogmas mitgeschleppt wurde, eine spezifische Vorstellung von der Art dieser Beteiligung damit jedoch nicht mehr verbunden war (vgl. ders., *Systematische Theologie* II, Göttingen 1991, 41).

herunter und brechen sich den Hals“<sup>14</sup>. Durch die „Gewichtsverlagerung“ von geschichtlichem Handeln zum ewigen Sein Gottes – so wird geurteilt – drohe der Trinitätslehre die Gefahr einer „logische[n] Abstraktion von der Erfahrung, ein Sichentfernen von der Situation des angefochtenen Glaubens, ein gottvergebenes Durchspielen göttlicher Strukturen, eine Verwechslung der Vollkommenheit Gottes mit theologischer Perfektion“<sup>15</sup>. Der Glaube – so kann noch schärfer eingewendet werden – lebe „im Bereich der Weltzugewandtheit Gottes. Jeder Schritt über diesen Bereich hinaus führt in die ungewisse Dämmerung mehr oder weniger wahrscheinlicher Vermutungen, die auf logischen Rückschlüssen ruhen. Die christliche Botschaft ist Heilslehre, keine Theosophie“<sup>16</sup>.

Aber nicht nur hinsichtlich der Trinitätslehre im Allgemeinen, sondern auch hinsichtlich der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Besonderen werden Gefahren benannt und Kritik an diesem Theologumenon geäußert. Zwei eng zusammenhängende Bedenken seien namhaft gemacht: Erstens wird betont, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi die Gefahr mit sich bringe, daß die Versöhnung in Christus nicht mehr individuell-subjektiv, sondern als kosmisches Drama gedacht wird<sup>17</sup>. Dies führe zu einer Ontologisierung des Kreuzes, die das Kreuz nicht mehr als Widerspruch gegen die Verkehrung der Welt ernst nehme, sondern als Strukturgeheimnis des Kosmos begreife.

Nun wird man dieser namhaft gemachten Gefahr zustimmen müssen: Wird im Unterschied zur Tradition nicht der *logos asarkos*, sondern der *logos ensarkos* als Schöpfungsmittler prädiert, ist der Gefahr einer Ontologisierung des Kreuzes als Strukturgeheimnis des Kosmos (und in Konsequenz auch einer Ontologisierung der Sünde) kaum zu wehren<sup>18</sup>.

14 WA 9, 406, 17-20 [Predigt zu Gen 28, 12]. Vgl. hierzu O. Bayer, *Die Theologie Martin Luthers – Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2003, 304ff.

15 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III*, Tübingen <sup>3</sup>1993, 540. Zwar ist es nach Ebeling möglich, das innertrinitarische Geschehen „als Grund und Urbild der *opera trinitatis ad extra* zu verstehen“ (a. a. O., 542), doch sei die innergöttliche Trinität „allein von der Dreiheit der Werke Gottes als Schöpfung, Versöhnung und Vollendung der Welt her sinnvoll“ (ebd.). Daher beurteilt es Ebeling als eine „Illusion, wenn man es als Sache einer situationsgerechten Theologie ansähe, mit einer Beschreibung der innergöttlichen Liebesgeheimnisse einzusetzen, um von diesen innertrinitarischen Vorgängen aus den Weg mitzugehen, den die Trinitätslehre selbst in ihren *opera ad extra* beschritten hat“ (a. a. O., 109).

16 C. H. Ratschow, *Christologie* (HST 5), Gütersloh <sup>2</sup>1994, 261.

17 So H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik III*, Berlin 1976, 145. Wie Mildenerger, so plädiert daher auch Fritzsche für eine rein hermeneutische Bestimmung der Schöpfungsmittlerschaft Christi; denn Jesus Christus ist hinsichtlich der Schöpfungswirklichkeit „wohl *ratio cognoscendi*, aber nicht *causa* oder *ratio essendi*“ (ebd.).

18 Dies ist der Fall bei K. Barth und E. Jüngel, insofern diese – im Unterschied zur Tradition – nicht den *logos asarkos*, sondern den *logos ensarkos* als Schöpfungsmittler präzisieren und damit als Seinsgrund des menschlichen Seins zur Sprache bringen. Vgl. K. Barth, *KD III/1*, 29ff; *KD IV/1*, 54f; E. Jüngel, *Thesen zur Grundlegung der Christologie*, in: ders., *Unterwegs zur*

Daher hat die traditionelle Dogmatik aus gutem Grund nicht einfach den Mann aus Nazareth als Schöpfungsmittler behauptet, sondern vielmehr den ewigen Sohn, die zweite Person der Trinität. Aber auch diese Redeweise – und hier begegnen wir dem zweiten namhaft zu machenden Einwand – wird der Kritik unterzogen. Gegen die Präzisierung des ewigen Logos als Schöpfungsmittler wird eingewendet, es sei ein „Ungedanke“ von einem Sohn zu sprechen, der noch nicht Fleisch geworden sei<sup>19</sup>. Lasse sich von der Schöpfungsmittlerschaft „nur zutreffend reden, wenn sie von der Auferweckung des Gekreuzigten her besprochen“<sup>20</sup> werde, so sei der vom Tod auferweckte Gekreuzigte als Schöpfungsmittler zur Sprache zu bringen. Der Ungedanke eines Sohnes, der noch nicht Fleisch geworden sei, führe nicht nur in eine überholte Denkform zurück, sondern diese metaphysische Redeweise bringe die Gefahr mit sich, „daß der Mensch Jesus mit seiner Zeit, mit dem, was er tat und sagte, und mit dem, was ihm widerfuhr, zurückgedrängt“<sup>21</sup> werde.

Diese Einwände lassen sich nun anscheinend schwer beiseite schieben durch den Verweis auf die biblischen Belege, die sich für die Schöpfungsmittlerschaft anführen lassen, wie etwa Joh. 1,3, 1. Kor. 8,6 und Kol. 1,15-20 sowie Hebr. 1,2 und ihre Aufnahme weisheitlicher und kosmologischer Vorstellungen, die Christus als den preisen „durch den“ und „auf den hin“ die Welt geschaffen wurde. Diese Aussagen – so zeigt sich – begegnen in doxologischen Texten, die keinerlei kosmologisches Interesse hinsichtlich einer Spekulation

---

Sache. Theologische Bemerkungen I, München <sup>2</sup>1988, 274-295, bes. 277f; ders., Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliches Reden vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen <sup>4</sup>1986, bes. 83; ders., Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths, *EvTh* 22 (1962), 535-557, bes. 544; ders., Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als Ursprung der Heilsgeschichte, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München <sup>2</sup>1986, 265-275, bes. 271. Mit der Präzisierung des Menschen Jesus von Nazareth als Schöpfungsmittler stellt sich die Frage, wie die Kontingenz des Christusgeschehens, Gottes versöhnendes Handeln in der Geschichte Jesu von Nazareth, gewahrt werden kann, wenn diese Geschichte als das strukturierende Prinzip des Seins selbst begriffen wird. Und wie will die Kontingenz der Sünde gewahrt werden, wenn die Überwindung der Sünde Gottes ursprüngliches – dem Einbruch der Sünde vorhergehendes – Wollen ist? Den aporetischen Charakter von Barths Ontologisierung der Gnade haben aufgewiesen: W. Härle, Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik (TBT 27), Berlin/New York 1975; K. Stock, Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem (BevTh 86), München 1980.

- 19 F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive III*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 427, Anm. 5.
- 20 A. a. O., 432.
- 21 A. a. O., 438. „Sein Menschsein kann dann ja letztlich nur noch Prädikat sein, das der göttlichen Sohneshypostase – oder wie immer man näher bestimmen mag – zukommt. Die Tradition des dogmatischen Denkens zeigt diesen Irrweg deutlich an. [...] Wenn wir den Schöpfungsmittler aus den Erzählungen der Evangelien und nur so kennen, dann sollten wir es auch bei dem Menschen lassen, der uns durch diese Erzählungen nahe kommt“ (ebd.).

über den Weltanfang haben, sondern als Ausdruck für die unbegrenzte Weltherrschaft des Christus Pantokrator zu verstehen sind<sup>22</sup>.

Diese Anfragen scheinen den Verdacht zu bestätigen, die Trinitätslehre im Allgemeinen und die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Besonderen sei ein leerer Traditionsbestand, ohne eigene Lebendigkeit und ohne jede wirklichkeitserschließende Kraft. Allerdings ist bei der vorschnellen Verabschiedung des Theologumenons als leerem Traditionsbestand Einhalt geboten: Zum einen ist die Alternative zwischen einer existentiellen Theologie (besonders der Reformation) und einer rein spekulativen Theologie der Alten Kirche zu oberflächlich. Sicherlich darf die Gewichtsverlagerung nicht verkannt werden, die die altkirchliche Trinitätslehre hinsichtlich der biblischen Sprache anbringt. Verkannt werden darf aber auch nicht, daß die Alte Kirche vor der Notwendigkeit stand, den Sachgehalt der biblischen Botschaft in der Sprache und der Vorstellung ihrer Zeit – nämlich der hellenistischen Philosophie und ihrer Logoslehre – zu artikulieren, so wie auch eine moderne Artikulation von ihren philosophischen Voraussetzungen nicht absehen kann. Auch die trinitätstheologischen Fragestellungen der Alten Kirche nehmen ihren Ausgang bei dem geschichtlichen Wirken Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth, wie besonders die Diskussion über die Gottheit des Logos deutlich zeigt; auch sie ist von einem existentiellen Anliegen getragen. Wie anders wäre es sonst zu erklären, daß sich im vierten nachchristlichen Jahrhundert die Menschen auf dem Marktplatz für trinitätstheologische Fragen begeistern<sup>23</sup>? Daher werden von uns auch die trinitätstheologischen Fragestellungen der Alten Kirche auf ihr darin zum Ausdruck kommendes Verständnis von Frömmigkeit zu befragen sein, so sehr sich auch ihre Artikulation und Begrifflichkeit von unserer unterscheidet. Vor dieser Aufgabe stehen wir insbesondere deshalb, weil altkirchliche Dogmen auch die lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnissammlungen prägen, auch Luther hat sich trinitätstheologischen Fragestellungen gewidmet

22 So betont bereits H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961, daß die Schöpfungsmittlerchristologie keineswegs an kosmologischen Spekulationen interessiert ist, vielmehr die kosmische Bedeutung der Erlösung als ein die gesamte Welt betreffendes Ereignis herausstellen will. Ähnlich argumentiert auch J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie; 362)*, Frankfurt a. M. 1990, für neutestamentliche Präexistenzaussagen allgemein: Zwar zeige eine Analyse der entsprechenden Texte, daß die Präexistenz hier vorausgesetzt bzw. eigens thematisiert werde, es werde sogar ferner deutlich, daß es sich um eine Vorstellung handle, die die neutestamentlichen Schriften als bekannt voraussetzen, doch sei „[b]ei den urchristlichen Präexistenzaussagen [...] ein spekulativer Charakter so gut wie nicht auszumachen“ (a. a. O., 416). „Überblickt man die Präexistenztexte, so bestätigt sich immer wieder, daß die Präexistenz und/oder Schöpfermittlerschaft nie ein Thema für sich allein ist. Es gibt keine Aussagen, die diese isoliert betrachten. Vielmehr sind sie meist auf die Soteriologie bezogen“ (a. a. O., 417).

23 Vgl. hierzu Chr. Marksches, „... et tamen non tres dei, sed unus deus ...“ Zum Stand der Erforschung der altkirchlichen Trinitätstheologie, in: ders., *Alta trinita beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 286-309, 308f.

– trotz seiner Kritik an einer spekulativen Theologie<sup>24</sup>. Von daher muß die Trinitätslehre auch als „identitätsbildende Grundlage des reformatorischen Christentums“<sup>25</sup> ernstgenommen werden. Wir können sie nicht einfach verabschieden, ohne die Einsicht in unsere Identität zu verlieren<sup>26</sup>.

Diese Aussagen über die Trinitätslehre im Allgemeinen gelten auch für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft im Besonderen: Auch sie kann nicht zum dogmatischen Relikt erklärt werden, ohne zu verkennen, daß durch sie auch existentiellen Fragen Ausdruck gegeben wird, und ohne den Bezug zu den identitätsstiftenden Anfängen des Christentums zu verlieren. Als Teil der Tradition verdient sie ernst genommen zu werden. Daneben sprechen zwei weitere Punkte gegen eine Verabschiedung der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi als dogmatisches Relikt: Zum einen bringt diese Lehre die Bezogenheit der Versöhnung auf die Schöpfung zur Geltung und nötigt uns dazu, diese zu reflektieren<sup>27</sup>. Der christliche Schöpfungsglaube ist ja kein „fertiges Versatzstück, das als vorchristliches Residuum dem christlichen Glauben eingefügt wird und daher als eine schon mitgebrachte Minimalbasis dient“<sup>28</sup>. Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi gibt der Theologie vielmehr die Frage zu bedenken auf, wie dem Evangelium gemäß von der Schöpfung Gottes zu reden ist, d. h. zu reflektieren, was es heißt, daß im Evangelium derjenige Gott verkündet wird, der auch menschliches Dasein gewährt. Hier besteht deutlich ein nicht nur noetischer, sondern auch ein ontologischer Zusammenhang.

Zum anderen ist auch der doxologische Charakter der biblischen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft Christi kein ausreichender Grund, diese aus der dogmatischen Theoriebildung zu eliminieren. Sicherlich sind doxologische Formulierungen keine Urteile über Sachverhalte, an jeder Spekulation über ei-

24 Vgl. hierzu u.a. Chr. *Markschies*, Luther und die altkirchliche Trinitätstheologie, in: Martin Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung. Hg. v. Chr. *Markschies*/ M. *Trowitsch*, Tübingen 1999, 37-85.

25 *Markschies*, „... et tamen non tres dei, sed unus deus...“, a. a. O., 287.

26 Ob sich die Trinitätslehre allerdings als „Rahmentheorie des christlichen Glaubens“ eignet, die die „Einheit und Verschiedenheit des Handelns Gottes“ (Chr. *Schwöbel*, Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinitätslehre in der christlichen Dogmatik, in: W. *Härle*/R. *Preul* (Hg.), Trinität (MJTh X), Marburg 1998, 129-154, 141) verstehen zu lehren hat, bleibt fraglich. Vgl. zu diesem Programm kritisch: M. *Roth*, Trinitätslehre als Rahmentheorie? Überlegungen zur Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens, *Kerygma und Dogma* 49 (2003), S. 52-66.

27 Diese Intention der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi hebt besonders hervor: G. *Wingren*, Schöpfung und Gesetz, Göttingen 1960: „Diese Einheit von Schöpfung und Erlösung, durch welche die biblische Heilsbotschaft sich absolut von den dualistischen Religionen unterscheidet, für welche Erlösung die Herauslösung aus dem geschaffenen Zusammenhang ist, und nicht die Wiederaufrichtung der erschaffenen Welt, findet ihren Ausdruck in dem eigentümlichen Zug des neutestamentlichen Schöpfungszeugnisses, nämlich dem, daß Christus als der Mittler sowohl der ersten als auch der zweiten Schöpfung verkündet wird. Christus ist das Schöpfungswort, mit dem Gott im Anfang alle Dinge erschafft“ (a. a. O., 184).

28 G. *Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1987, 65.

nen Uranfang der Welt sind diese Stellen uninteressiert. Andererseits ist eine Doxologie aber auch etwas anderes als eine schwärmerische Redeweise, die nicht weiß, was sie sagt<sup>29</sup>. Vielmehr lehren Doxologien existentiell – nicht distanziert – über die Schöpfung zu reflektieren und zerbrechen damit die Alternative von kosmologisch-schöpfungstheologisch und existentiell-rechtfertigungstheologisch. Insofern die Doxologien über die Schöpfungsmittlerschaft Christi eine existentielle Reflexion hinsichtlich der Schöpfung beinhalten, fügt sich die biblische Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi in das biblische Verständnis der Schöpfung ein, der es ja nicht um eine kosmologische Spekulation hinsichtlich des Uranfangs der Welt geht, sondern um ein existentielles Verstehen der gegenwärtigen Welt, wie bereits die Schöpfungspsalmen, aber auch der für die christliche Schöpfungslehre bedeutende Text 1. Mose 1 deutlich zeigen. Der christliche Schöpfungsgedanke ist zutiefst gegenwartsbezogen, insofern es ihm um die Gegenwart des Schöpfers und die Gegenwärtigkeit seines Handelns geht. In der Frage nach der gegenwärtigen Erfahrung der Welt – als Frage nach Himmel und Erde – hat die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft ihren Ort. So verstanden kann diese Lehre auch Teil der spannungsvollen, unabschließbaren und gegenwartsbezogenen Aufgabe der Dogmatik sein. Sie ist dann nicht abstrakt und spekulativ zu betreiben, sondern sie hat ihren sachgemäßen Ort im klaren Bezug auf die Situation des Glaubens, sie ist dann keine zeit- und situationsvergessene Spekulation, die sich aus der Bewegtheit und Widersprüchlichkeit menschlichen Daseins heraushebt, sondern die an der Verstehensbewegung menschlichen Daseins teilnimmt.

### 3. Impulse für die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi

Was bedeutet es nun, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi die gegenwärtige Welt bedenkt, ohne den Ort des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes spekulativ zu hintergehen und ohne damit auch den Anspruch aufzugeben, zu einem Verstehen der Situation des Menschen in der Welt beizutragen. Es bedeutet m. E. zu fragen, was es für die Deutung der Welt bedeutet, daß der in Christus erschienene Gott als der Schöpfer und Gewährer des Daseins prädiert wird, welches Licht von hier aus auf diejenige Widerspruchserfahrung fällt, die die Tradition als Sünde bezeichnet und schließlich welcher Umgang mit der Schöpfung durch Christus ermöglicht wird. Zu dieser Herausforderung seien an dieser Stelle drei Impulse formuliert, deren Bewahrung noch aussteht.

Erstens: Wenn das Evangelium Christus als denjenigen zur Sprache bringt, mit dem Gott die ihm widersprechende Welt mit sich versöhnt, dann ist damit auch Wesentliches über die Schöpfung ausgesagt: Es ist der in Christus bedin-

<sup>29</sup> So urteilt auch: W. Schoberth, „Es ist alles durch ihn und zu ihm hin geschaffen“ (Kol. 1,16). Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi, in: K. Stock (Hg.), *Zeit und Schöpfung* (VWGTh 12), Gütersloh 1997, 143-170, 157.

gungslos sich hingebende Gott, der die Welt geschaffen hat; unser Dasein verdankt sich demjenigen Gott, der in Christus an unsere Stelle getreten ist. Das Evangelium bringt den Gott zur Sprache, der seine Welt erlöst und zeigt in der Sendung des Sohnes die Liebe Gottes zu *seiner* Schöpfung.

Nun erschöpft sich jedoch mit dem Hinweis auf die Selbigkeit von Schöpfergott und Erlösergott und mit dem damit bekundeten Gegensatz zu dualistischen Anschauungen, die zwischen Schöpfergott und Erlösergott trennen, keineswegs die durch Christus geschehene Wahrnehmung der Schöpfung. Vielmehr wird durch die Anrede Gottes an das Geschöpf in Christus auch die ursprüngliche Anrede Gottes in seiner Schöpfung erneut wahrgenommen und von jeder Fehlwahrnehmung befreit, insofern Christus für den authentischen Willen des Schöpfers und Erhalters der Welt einsteht<sup>30</sup>. Durch die ungeschuldete und bedingungslose Zusage der Annahme in Christus vermag auch das daseinsgewährende Wort der Schöpfung als ungeschuldete und bedingungslose Zusage des Lebens wiedergewonnen zu werden. Der ungeschuldeten Annahme des Sünders in Christus liegt bereits die ungeschuldete Gabe des Lebens voraus. Die Schöpfungsmittlerschaft Christi zur Sprache zu bringen bedeutet somit, dem in der Schöpfung bekundeten Versprechen hermeneutisch nachzugehen, indem die von Gott gestiftete Kommunikationsgemeinschaft zwischen dem sich gebenden und zusagenden Gott und dem empfangenden Menschen genauer zu verstehen gelehrt wird<sup>31</sup>.

In dieser Weise läßt sich Luthers Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus verstehen<sup>32</sup>: „Ich gläube, daß Gott mich geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuhe, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährlichkeit beschirmet und für allem Übel behüt und bewahrt, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin, das ist gewißlich wahr“<sup>33</sup>. Auffallend ist hier nicht nur Luthers entschiedene Betonung der Gegenwärtigkeit des Schöpfers und der Gegenwärtigkeit seines Handelns, bemerkenswert ist nicht nur, daß Luther die gütige Gabe des Lebens

30 Vgl. hierzu O. Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 314ff.

31 Dies ist nach O. Bayer, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie*, Tübingen 1999, (Einführung: Poietologische Theologie) 1ff, Aufgabe einer poietologischen bzw. promissioologischen Theologie, insofern diese die in der Schöpfung ergehende Zusage Gottes hermeneutisch zu erschließen beabsichtigt.

32 Zur Interpretation von Luthers Auslegung des 1. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus vgl. O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 2. erw. Aufl. Tübingen 1990, 94ff.

33 BSLK, 510f.

hervorhebt und damit Gott als gütigen Geber des Lebens zur Sprache bringt. Besonders auffällig ist, daß Luther die Schöpfung als Gabe „ohn alle mein Verdienst und Würdigkeit“ bezeichnet und damit in der Sprache der Rechtfertigung spricht, zu der die Frage nach einem Verdienst gehört<sup>34</sup>. Auch die Gabe der Schöpfung ist allein Gottes Werk, insofern auch die Gewährung von menschlichem Leben von jedem menschlichen Verhalten unabhängig gemacht wird. „[N]icht erst die Erlösung, sondern schon die Schöpfung ist ein Werk der Barmherzigkeit des dreieinen Gottes“<sup>35</sup>.

Zweitens: Insofern Christus das in der Schöpfung ergehende Versprechen wahrzunehmen befähigt, leitet er auch zu einem tieferen Verstehen derjenigen Verschlossenheit gegenüber Gott an, die die Tradition als „Sünde“ bezeichnet. Wird durch das Wort in Christus das ursprüngliche Wort, das in der Schöpfung ergeht, von seinen Fehlwahrnehmungen befreit und als bedingungslose Zusage des Lebens wahrgenommen, so auch die Fehlwahrnehmung als Verkennung eben dieser bedingungslosen Zusage des Lebens. Das Grundphänomen der Sünde besteht somit in dem Überhören der in der Schöpfung ergehenden Zusage Gottes und damit in einer Verschlossenheit derjenigen Erfahrung gegenüber, daß wir nicht von uns selbst leben<sup>36</sup>. Gerade diese Verschlossenheit aber provoziert die Urangst des Menschen, das Dasein nicht zu verdienen, sondern allererst die Berechtigung des Daseins unter Beweis stellen zu müssen<sup>37</sup>. Dem homo incurvatus in se ipsum ist gerade diese ursprüngliche Zusage des unverdienten Geschenkseins des Lebens verschlossen<sup>38</sup>. So ist er mit der Frage un-  
aufhörlich beschäftigt, diese Annahme zu verdienen. Aufgabe der theologischen Sündenlehre ist es zu bedenken, inwiefern die Verschlossenheit gegenüber der ursprünglichen Zusage der Annahme in den unterschiedlichsten Erscheinungsformen zutage tritt: der Angst, der Verzweiflung, aber auch dem des Hochmuts und einer Begehrlichkeit, die keineswegs mit dem Genuß zu verwechseln ist, sondern den Charakter der Sucht besitzt. Wird nämlich die Zusage des Lebens nicht mehr als Grund für die Gabe der geschöpflichen Güter gesehen, so wird in diesen selbst die Zusage gesucht. Damit aber werden sie nicht als *geschöpfliche* Güter erlebt, sie verlieren ihren Charakter als Gabe. So kommt es wechselseitig zur Vergötzung und Verachtung der kreatürlichen Gü-

34 Vgl. Bayer, Schöpfung als Anrede, a. a. O., 105.

35 A. a. O., 104.

36 So W. Mostert, Erfahrung als Kriterium der Theologie, ZThK 72 (1975), 427-460, 456: Die Sünde „lebt gewissermaßen empirisch an der Erfahrung vorbei, daß wir physisch und psychisch nicht von uns selbst leben, sondern von den Händen der Mutter, die den Säugling wickelt, bis zu den Händen der Menschen, die unsern Leichnam begraben, aus der Erfahrung der Güte leben, also ursprünglich rezeptiv existieren. Sie ist also letztlich die irrationale Wiederholung des Gegebenen in einem Vergewisserungsakt“.

37 So Chr. Gestrinch, Sündenvergebung als Problem und als Wirklichkeit der Kirche, in: ders., Peccatum – Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003, 45-71, 48ff.

38 Vgl. hierzu: M. Roth, Homo incurvatus in se ipsum – Der sich selbst verachtende Mensch. Narzißmustheorie und theologische Hamartologie, PrTh 33 (1998), 14-33.

ter<sup>39</sup>: Vergötzt werden sie, wenn sie selbst als Instanzen verstanden werden, die über das Verdientsein des Lebens entscheiden, der Verachtung werden sie ausgesetzt, wenn entdeckt wird, daß sie den in sie gesetzten Anspruch nicht zu erfüllen vermögen. So kommt es zur enttäuschten Hoffnung, zum Innerwerden einer Illusion. Das der Schöpfung eingestiftete Gute erscheint als das Banale.

Drittens: Als Schöpfungsmittler ist Christus schließlich auch in der Lehre von dem Versöhntsein mit Gott zur Sprache zu bringen; denn Gott befreit in Christus den Menschen zur Wahrnehmung der in seiner Schöpfung gegebenen Zusage, menschliches Leben zu gewähren „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“. Er befreit den Menschen damit von einer verzerrten Wahrnehmung der Phänomene des Daseins, die von dem selbstdestruierenden Bestreben geleitet ist, durch die kreatürlichen Güter und den Umgang mit ihnen die Berechtigung für das eigene Dasein zu verdienen. Aus dieser verzerrten Perspektive kann die Schöpfung immer nur unter der Frage betrachtet werden, inwiefern sie zur eigenen Annahme als eines Existenzberechtigten hilft. Entkoppelt von diesem selbstdestruierenden Bestreben können die Phänomene des Daseins gerettet werden; denn die durch die Wahrnehmung der göttlichen Zusage ermöglichte Gelassenheit und Freiheit in Bezug auf die Phänomene des Daseins ermöglichen eine Wahrnehmung der Schöpfung, die die Phänomene des Daseins in je ihrem eigenen Charakter und in den durch sie eröffneten Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung erkennt. Als Schöpfungsmittler gibt Christus die Welt frei, sie ihrem Wesen gemäß in Dienst zu nehmen<sup>40</sup>.

#### 4. Fazit

Ich habe versucht, die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi nicht als Weltformel vorzustellen, sondern als Teil der Verstehensbewegung des Glaubens, an der die Theologie teilnimmt. Ihr Gehalt besteht nicht nur darin, die unverdiente Annahme des Lebens als die ursprüngliche Zusage der Schöpfung zu begreifen, sondern von hier aus auch die Sünde als Verschlussenheit gegenüber dieser Zusage und das Versöhntsein als Hinwendung zu dieser Schöpfungszusage zu verstehen.

Damit erschöpft sich jedoch keineswegs die dogmatische Aufgabe, zum Verstehen des menschlichen Daseins anzuleiten. Die Dogmatik kann zu einem solchen Verstehen nur befähigen, wenn sie ihre Deutung des menschlichen Da-

39 Vgl. hierzu M. Roth, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002, 151ff.

40 So sehr M. Trowitzsch, Die Freigabe der Welt. Der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi bei Dietrich Bonhoeffer, ZThK, 425-444 zustimmen ist, wenn er im Anschluß an Bonhoeffer von einer Freigabe der Welt durch Christus redet, so widersprechen die vorgetragenen Überlegungen Trowitzsch jedoch darin, daß sie bewußt nicht davon sprechen, die Welt „in ihre unsoteriologische Wahrheit zu entlassen“ (a. a. O., 440) bzw. die „Welt soteriologisch freizugeben“ (vgl. a. a. O., 438f); denn die in Christus ermöglichte Zuwendung zur Schöpfung ist als erneute Hinwendung zur heilvollen Zusage des Schöpfers in seiner Schöpfung zu verstehen, menschliches Dasein „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“ (s.o.) zu gewähren.

seins in Bezug zu denjenigen Verstehensbemühungen setzt, in der Menschen bereits versuchen, sich ihre Lebenswelt verstehend und analogisierend anzueignen. Hier sind auch die Fragestellungen und Problemkontexte vorgegeben, in die hinein sie sich vermitteln muß. Abschließend sei daher kurz auf eine Frage zurückgekommen, auf die ich zu Beginn meiner Ausführungen hingewiesen habe und die zur Zeit überraschende Aktualität wiedergewonnen hat, nicht nur – wie bereits erwähnt – in der Psychologie<sup>41</sup>, sondern auch in der Soziologie und Philosophie<sup>42</sup>: die Frage nach dem menschlichen Glück<sup>43</sup>. Es ist keineswegs so, daß die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft mit dieser Frage nichts zu tun hätte. Mit einer kurzen Andeutung muß ich es bewenden lassen: Die Einsicht in die unverdiente Gabe des Lebens durch die Güter der Schöpfung sowie in die Verslossenheit des Menschen dieser Zusage gegenüber, orientiert die Frage nach dem Glück in einer bestimmten Weise. Die Frage scheint nicht zu sein, wie wir es vermeiden können, daß wir Dingen nicht habhaft werden, die uns glücklich machen, sondern wie wir es vermeiden können, daß uns nichts glücklich macht. So wird die Frage sein, wie wir zu einem Umgang mit den Dingen des Daseins kommen, die uns ihren Anmutungscharakter erleben lassen und ihn nicht dadurch verstellen, daß wir uns ihnen mit einem verzerrten Blick und falschen Erwartungen nähern. Es wird aber auch zu erschließen sein, daß das menschliche Leben der Spannung ausgesetzt bleibt zwischen dem Vertrauen auf die Zusage des Lebens und der bleibenden Gegensatzerfahrung, der Verslossenheit, dem Mißtrauen dieser Zusage gegenüber. Auch ist der Glaube nicht als Haltung mißzuverstehen, die eine ruhige und gleichbleibende Grundbefindlichkeit ermöglicht. Er gleicht eher einer Fluchtbewegung zu dem Ort, an dem die vergebende Zusage erscheint und der daher die Quelle menschlichen Glücks ist<sup>44</sup>. Erst innerhalb einer solchen Verstehensbemühung wird sich die Kraft der theologischen Tradition erweisen und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie Wirklichkeit zu erschließen vermag, sondern auch in dem Sinne, daß sie von den Erfahrungen des Daseins immer tiefer erschlossen wird.

---

41 Neben *Seligman*, *Der Glücks-Faktor* [s. Anm. 2] vgl. vor allem das bekannte Buch von *M. Csikszentmihalyi*, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, Aus dem Amerikanischen übersetzt von A. Charpentier, Stuttgart 122005.

42 Vgl. vor allem: *D. Thoma*, *Vom Glück in der Moderne*. Frankfurt a. M. 2003; *M. Seel*, *Versuch über die Form des Glücks*. Studien zur Ethik, Frankfurt a. M. 1999.

43 *M. Roth*, *Die Spannung von Glück und Moral als Herausforderung für die theologische Ethik*, *Lutherische Theologie und Kirche* 29 (2005); *M. Roth*, *Macht Geld glücklich? Ethische Überlegungen in theologischer Perspektive*, in: *S. Beyerle/M. Roth*, *Geld als existentielles Sinndeutungsmuster* (Theologie – Kultur – Hermeneutik; 4), Leipzig 2006.

44 Vgl. hierzu: *M. Roth*, *Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit*. Überlegungen zum Menschen im Gebet, *Luther* 75 (2004), 123-142.