

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 3

Artikel: Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz : die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch Christologie
Autor: Stickelberger, Hans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878458>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz

Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie*

Bei der Erörterung altkirchlicher Theologie haben wir uns daran gewöhnt, das Denken der Väter aus den ihnen vorgegebenen theologischen und philosophischen Traditionen herzuleiten und zu verstehen. Handelt es sich um christliche Vorlagen, etwa die Formeln von Nicäa und Chalzedon, so sehen wir die Theologie in einer langsam fortschreitenden Entwicklung; einmal Gewonnenes und Festgelegtes bezeichnet nie das Ende, sondern den Anfang heftiger Auseinandersetzungen, die zu neuen Erkenntnissen und Formulierungen reifen.

Lässt sich dasselbe auch von der von der Theologie aufgenommenen philosophischen Tradition sagen? Betrachten wir ihre Entwicklung nicht als innerphilosophischen, von der theologischen Diskussion kaum berührten Vorgang? Sehen wir nicht einseitig den Einfluss des philosophischen Denkens auf die Theologie und lassen die Möglichkeit einer verändernden Wirkung theologischen Denkens auf die Philosophie ausser acht? In der Debatte um Leontius von Byzanz wird vorwiegend nach den philosophischen Wurzeln seiner Terminologie gefragt. Ist es nach Loofs der Aristotelismus, so ist es nach Junglas der Neuplatonismus und nach Evans der häretische Origenismus, der auf ihn eingewirkt hat¹ – eine Betrachtungsweise, die sich getreu an Harnacks These von der Hellenisierung des Christentums hält. Dieser These kann nicht widersprochen werden. Es ist jedoch zu überlegen, ob bei gewissen Kirchenväterstellen nicht eine Interpretation geboten ist, die umgekehrt nach der Einwirkung des theologischen Denkens auf die philosophische Begrifflichkeit fragt. Dass es im Umkreis christlichen Denkens so etwas wie eine theologische Transformation (von Christianisierung ist besser nicht zu reden!) philosophischer Terminologie gibt,

* Kurzreferat, gehalten auf der Eight International Conference on Patristic Studies in Oxford 1979.

¹ F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller seiner Zeit*, TU III, 1–2, Leipzig 1887; P. Junglas, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, FChLDG VIII, 3, Paderborn 1908; D. B. Evans, *Leontius of Byzantium. An origenist Christology*, *Dumbarton Oaks Studies* XIII, Washington 1970.

mag uns an den Begriffen Substanz und Akzidens deutlich werden, die Leontius von Byzanz aus der aristotelischen Schulsprache übernimmt.

I.

Die Differenz von Substanz und Akzidens gehört zu den grossen ontologischen Grundunterscheidungen der antiken Philosophie, ohne die wir uns die Entfaltung der christlichen Lehre kaum vorstellen können. Dabei darf man nicht vergessen, dass diese Begriffe – wie etwa bei uns «Existenz» oder «Geschichte» – Mode- und Konzilswörter waren, deren Bedeutung nicht einhellig festlag. Trotz der peripatetischen und neuplatonischen Umdeutungen meine ich allerdings, dass der ursprüngliche aristotelische Sinn jener Unterscheidung bei Leontius von Byzanz erhalten geblieben ist.

Die *Substanz* (οὐσία) steht in der aristotelischen Kategorientafel zuoberst und bezeichnet erstens das konkrete Einzelding, z. B. «dieses Buch» oder «diesen Stuhl» (prima substantia), und zweitens allgemeine Wesenheiten wie «Buch», «Stuhl» (secunda substantia). Die Substanz ist als ein Sein zu definieren, dem es zukommt, in sich zu sein und nicht in einem anderen. Nach Aristoteles wird nicht sie über ein Substrat, sondern anderes wird über sie ausgesagt.² Sie ist der Grund der Möglichkeit aller Prädikate, und nur weil *sie* ist, lässt sich auch von den Dingen sprechen, die an ihr sind, etwa dem Sitzen oder Gehen eines bestimmten Menschen oder der patristischen Leidenschaft eines bestimmten Theologen.³ Im Wechsel der zeitlichen Erscheinungen ist sie das, was durchhält und beharrt, und das auch in der Annahme entgegengesetzter Bestimmungen immer mit sich selbst identisch bleibt. So ist ihr schon im antiken Denken die Absolutheit eigen, die in der einzigen, göttlichen Substanz Spinozas ihren unüberbietbaren Ausdruck finden wird. In der Frage nach der οὐσία (was in der Alltagssprache auch «Besitz», «Vermögen» bedeutet) drückt sich die Suche nach dem Unvergänglichen, nach dem Bleibenden in einer von Werden und Vergehen bedrohten Welt aus. Dass wir heute das finanzielle Kapital als «Substanz» bezeichnen, wäre einer eigenen philosophischen Betrachtung wert!

² Met. D 8, 1017b, 13f.

³ Met. Z 1, 1028a, 10–31.

Im Gegensatz zur Substanz steht das *Akzidens* (συμβεβηχός). Es ist der Inbegriff der Unselbständigkeit und bezeichnet das, «was auftritt und verschwindet ohne Untergang des Subjekts»⁴. Es besteht nie in sich selbst, sondern immer an einem anderen, aber nicht mit Notwendigkeit und zumeist. Aristoteles nennt das Beispiel eines Gärtners, der ein Loch für eine Pflanze gräbt und einen Schatz findet; denn es ist weder notwendig noch geschieht es zumeist, dass einer bei der Gartenarbeit auf einen Schatz stößt⁵. Gehört die Substanz als etwas Notwendiges in den Bereich des Definierbaren, so ist das Akzidens das nicht definierbare Sein. Aristoteles folgert daraus, dass sich keine seriöse Wissenschaft mit den Akzidentien beschäftigen könne, ohne sich als Wissenschaft zu diskreditieren. Es sei ja gerade für die Sophisten charakteristisch, dass sie nur auf Grund von Hinzugekommenem (Akzidentien) argumentieren und nie auf Grund von dem, was immer und notwendig sei. Plato habe nicht unrecht gehabt, wenn er sagte, die Sophistik vertreibe sich die Zeit mit Nichtseiendem. Ein rechter Baumeister kümmerere sich also um den Bau des Hauses und nicht um das, was seine zukünftigen Bewohner in Trauer oder Lust darin treiben werden.⁶ Das Akzidens dient als Instrument der Unterscheidung wissenschaftlicher und sophistischer Begriffsbildung, und so kommt Aristoteles zu dem wichtigen Satz, dass das Akzidens dem Nichtseienden offenbar sehr nahe stehe.⁷

Um Leontius besser zu verstehen, seien hier einige Überlegungen zur ontologischen Grundunterscheidung von Substanz und Akzidens hinzugefügt. Mit Platos Ideenlehre scheint sie mir einer der bedenkenswertesten Versuche antiker Wirklichkeitsbewältigung zu sein. Hinter der trockenen Terminologie verbirgt sich doch das Erschrecken vor den Phänomenen des Werdens und des Vergehens, des Unvorhergesehenen und Unberechenbaren. Was heute als «Schrecken der Geschichte» (M. Eliade), als Zufall, Zwischenfall, Unglücksfall erfahren wird, wird bei Aristoteles den Akzidentien zugelegt und damit in den Bereich des Unwesentlichen und Nichtigen abgedrängt. Auch ein so harmloses, von Aristoteles angeführtes Beispiel wie das, dass es während der

⁴ Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem, Porphyrius, Isagoge V, 4 a, 24.

⁵ Met D 30, 1025 a, 14–19.

⁶ Met. K 8, 1064 b, 15–30.

⁷ Met. E 2, 1026 b, 21.

Hundstage auch einmal Unwetter und Kälte gibt⁸, kann die Schwierigkeit nicht verbergen, mit noch ganz anderen als bloss meteorologischen Akzidentien fertig werden zu müssen. Was ist denn, wenn ein Mensch errötet oder dem Wahnsinn verfällt oder sinnlos mordet? Sind das substantielle Notwendigkeiten? Müssen sie nicht vielmehr vom Bleibenden und Eigengesetzlichen der Substanz gelöst und gewissermaßen als «Peinlichkeiten des Seins» in den Bereich der Zufälle und Nichtigkeiten abgeschoben werden? Es ist nicht zu übersehen, dass der Begriff der Unwissenschaftlichkeit die Unerträglichkeit des Sich-Wandelnden und Zeitlichen überdecken soll. Im englischen «accident» für «Unfall» kommt dieser negative Aspekt eines unvorhergesehenen Ereignisses noch heute zum Ausdruck.

II.

Es ist hier nicht der Ort, die komplizierte leontische Terminologie in allen Einzelheiten zu erklären; vielmehr konzentrieren wir uns auf das, was uns im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidens wichtig erscheint. Bekanntlich hat sich im Laufe der trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen in der alten Kirche der Begriff der Hypostase von dem der Substanz gelöst.⁹ Leontius übernimmt diese Unterscheidung und bezeichnet mit der Hypostase das konkret existierende Einzelding. Nicht mehr die Substanz, sondern die Hypostase ist jetzt Trägerin einer oder mehrerer Naturen, wobei die Begriffe Natur (φύσις) und Substanz (οὐσία) bei Leontius zusammenfallen. Schon an dieser Differenzierung von ὑπόστασις und φύσις bzw. οὐσία, die ja zum Ärger der Monophysiten in Chalzedon dogmatisiert wurde, wird deutlich, dass die Substanz ihr charakteristisches Merkmal des konkret und für sich existierenden Einzeldinges an die Hypostase abgeben muss. Allein der Hypostase kommt das Fürsichsein des Einzelnen, die Existenz καθ' ἑαυτό, zu.¹⁰ Sie tritt an die Stelle der aristotelischen ersten Substanz, während für die οὐσία die Bezeichnung eines πρᾶγμα ὑφεστώς, einer in bestimmter Weise bestehenden Sache, übrig-

⁸ Met. E 2, 1026 b, 33–35.

⁹ Vgl. dazu A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1954.

¹⁰ MPG 86, 1280 A.

bleibt.¹¹ M. Richard macht darauf aufmerksam, dass das Weglassen des καὶ ἑαυτό bei dieser Definition der οὐσία eine nicht unwichtige Nuance sei. Leontius habe damit bewusst die für die Theologie massgebende Linie der aristotelischen Schulphilosophie verlassen.¹² Wenn also das καὶ-ἑαυτό-Sein ausschliesslich der Definition der Hypostase vorbehalten bleibt, dann kann Leontius mit der οὐσία nur die (zweite) Wesenssubstanz gemeint haben, die nicht das konkrete Einzelne, sondern das Allgemeine bezeichnet. Und für sie gilt nun, was sonst vom Akzidens zu sagen ist: sie ist das, was in den Selbstand der Hypostase aufgenommen wird.

Sie hat also Selbstand. Mit seinen Gegnern, den Monophysiten und Nestorianern, teilt Leontius den Grundsatz, dass es keine Natur bzw. Substanz ohne Selbstand gibt.¹³ Nur ist jetzt zu fragen, wie sie dazu kommt, wie also ihr hypostatisches Sein zu verstehen ist. Der Satz ist nämlich nicht zu der Behauptung umzukehren, jede Natur sei folglich selbst eine Hypostase. Diesem Fehler erliegen nicht nur die Monophysiten, sondern auch die Nestorianer: Nach ihrer Auffassung umschliesst der Begriff der Substanz entsprechend der philosophischen Tradition auch die selbständige Existenz. Gerade diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit ist nun aber, wie bereits gesagt, vom Chalzedonense aufgebrochen worden, denn die Formel spricht von einer Hypostase und zwei Naturen. Die Natur oder Substanz ist also ihrer Fähigkeit, selbständige Trägerin von Prädikaten zu sein, beraubt, und es liegt auf der Hand, dass die Gegner sofort einwerfen: dann machst du, Leontius, indem du dem Chalzedonense folgst, die Substanz zu etwas, was prädicierbar ist, also zu einem Akzidens. Und das widerspricht dem Begriff der Substanz!¹⁴

Gegen diesen Einwand lassen wir Leontius zum besseren Verständnis in einem fingierten Gespräch argumentieren¹⁵: «Tatsächlich habt

¹¹ MPG 86, 1277 D.

¹² M. Richard, Léonce et Pamphile, RSPTh 27 (1938), 30.

¹³ οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος, MPG 86, 1277 D.

¹⁴ So argumentiert auch Loofs: Eine prädikative Substanz sei «nach aristotelischer Terminologie ein Nonsens, denn es ist eben das Wesen der οὐσία, dass sie nicht Prädicat ist» (A. 1), 68.

¹⁵ Wir paraphrasieren im folgenden den zentralen Text über die Enhypostasie in MPG 1277 C–D: «Ihr Guten, der Selbstand (ὑπόστασις) und das in den Selbstand Aufgenommene (ἐνυπόστατον) ist ja nicht dasselbe, ebensowenig wie Substanz (οὐσία) und das in die Substanz Aufgenommene (ἐνούσιον) dasselbe sind. Ὑπόστασις bezeichnet ein

ihr, wenn man von der aristotelischen Auffassung der Begriffe ausgeht, recht. Ich sage nämlich von der Substanz nicht mehr, sie sei selbst hypostatisch, sondern ich sage, sie sei *enhypostatisch*, d.h. sie habe ihren Existenzgrund <in einem anderen> und nicht <in sich selbst>. Eine Substanz aber, die nur besteht, indem etwas anderes besteht, ist allerdings keine Substanz mehr, sondern ein Akzidens! Wenn ich nun trotzdem behaupte, das ἐνυπόστατον, also die in die Hypostase aufgenommene Natur bzw. Substanz, sei kein Akzidens, so macht das den Anschein, ich widerspräche mir selbst. In der Tat widerspreche ich mir, wenn man mit mir auf der Basis des traditionellen Begriffsverständnisses diskutiert. Aber ich rede mit euch ja nicht in erster Linie als Philosoph, sondern als Theologe, der vom Chalzedonense herkommt, und auf dieser Basis bin ich gezwungen, anders über die Begriffe nachzudenken, als ihr es tut.»

Soweit Leontius. Wir versuchen nun, daraus einige für die theologische Interpretation des Substanzbegriffes wichtige Konsequenzen zu ziehen. Es geht doch bei Leontius um die menschliche Natur Christi, und das heisst: um sein substantielles Sein, um seine reale irdische Existenz, wie das Leo d.Gr. in seinem Brief an Flavian kurz vor dem Konzil von Chalzedon beschrieben hat. Alle, sowohl Leontius als auch seine Gegner, beschäftigt nun die Frage, wie sich diese menschliche Natur Jesu zur göttlichen Natur des Logos verhalte. Die Eutychianer lassen beide Naturen zu einer einzigen Substanz verschmelzen, wobei man dann nicht mehr zu sagen vermag, was an diesem Gebilde Gott, was Mensch ist. Die Nestorianer dagegen sprechen jeder der beiden Naturen eine eigene Hypostase zu, was zwar philosophisch korrekt ist, was aber Christus in zwei unabhängig voneinander existierende, nur gerade durch ihr Verhalten verbundene Personen zerreisst. Der Fehler beider ist, dass sie philosophisch befangen sind und es nicht wagen, mit der aristotelischen Terminologie etwas freier umzugehen.

Betrachten wir also Leontius' Aussagen auf christologischer Basis: Er sagt, die menschliche Natur Christi habe ihre Existenzgrundlage nicht in sich selbst (οὐκ ἐν ἑαυτῷ), sondern in einem anderen (ἐν

bestimmtes Einzelseiendes; das ἐνυπόστατον ist eine Substanz. Die ὑπόστασις meint die Person mit ihren charakteristischen Merkmalen; das ἐνυπόστατον bezeichnet ein Sein, das kein Akzidens (συμβεβηκός) ist – obwohl auch das Akzidens in einem anderen (ἐν ἑτέρῳ) sein Sein hat und nicht an sich (ἐν ἑαυτῷ) erblickt werden kann» (Übersetzung nach St. Otto, Person und Subsistenz, München 1968, 192).

ἐτέρω), in der Hypostase des Christus-Logos¹⁶. Er bringt also das, was Substanz ist (die menschliche φύσις Christi) und per definitionem ein unabhängiges, selbständiges Sein bezeichnet, in Abhängigkeit von etwas anderem und nennt diese Relation die Enhypostasie der menschlichen Natur. Und gerade in dieser Abhängigkeit, in dieser ausschliesslichen Bestimmtheit vom Christus-Logos her haben wir *die Konstitution der selbständigen Existenz* des Menschen Jesus zu erkennen. Gott allein trägt ihn. Er lässt sich tragen. Und so ist er selbständig. Er ist seiner Grundlage, seiner irdischen Substanz beraubt, um sie in der Vereinigung mit dem Christus-Logos erst recht zu erlangen. Der Sinn dieser philosophischen Ungereimtheit wird uns gerade in seiner Hilflosigkeit am Kreuz und in der Offenbarung seiner Herrschaft an Ostern deutlich. *Seiner* Herrschaft freilich, der Herrschaft des Gekreuzigten, die jeder in sich selbst begründeten Autonomie widerspricht. Der, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und der, der nicht selbst vom Kreuz hinuntersteigen kann, ist ein und dieselbe Person. Und auf Grund *dieser* Geschichte wird die vertraute philosophische Ontologie problematisch. Leontius ist als Theologe nicht daran interessiert, diese Geschichte in ein philosophisches System zu pressen; vielmehr gelangt er von der Christologie her zu philosophischen Einsichten, die keine Philosophie vermitteln kann. Und so ist es zu ver-

¹⁶ Obwohl es uns vor allem um die Bestimmung der menschlichen Natur geht, ist ein kurzer Hinweis auf Leontius' Logos-Verständnis an dieser Stelle angebracht. V. Grumel hat in seinem ausführlichen Leontius-Artikel (DThC 9, Sp. 412) an der klassischen Auffassung festgehalten, die Enhypostasie werde bei Leontius ausschliesslich von der menschlichen Natur in ihrer Beziehung auf den göttlichen Logos ausgesagt. Grumel interpretiert Leontius also innerhalb der cyrillisch-alexandrinischen Tradition, die eine asymmetrische, ganz in der zweiten Person der Trinität verankerte Christologie lehrte. Die neuere Forschung (v. a. D. B. Evans [A. 1]) hat diese Sicht bestritten. Nicht nur die menschliche, sondern auch die göttliche, nach orthodoxer Auffassung mit dem Logos identische Natur sei enhypostasiert, und zwar in einem Mittleren, nämlich dem «Christus». Danach ergäbe sich in Analogie zu der im «Menschen» zentrierten Leib-Seele-Einheit eine symmetrische Christologie, in der göttliche und menschliche Natur in der «Christus»-Hypostase zusammenträfen. Dazu ist zu fragen, ob Leontius wirklich so weit geht und an die Stelle, die in der orthodoxen Christologie der Logos einnimmt, den «Christus» setzt; denn nirgends spricht er davon, dass der Logos seine eigene Hypostase zugunsten eines Mittelwesens aufgeben habe. Er bezeichnet zwar «Christus» in seiner Beziehung zu uns und zum Vater als eine Ganzheit aus zwei Teilen, als ein Mittleres zwischen den Extremen (MPG 86, 1289 A), lässt aber das Verhältnis von Logos und «Christus» ungeklärt. Das mag den etwas ungewohnten Begriff «Christus-Logos» in unserem Zusammenhang verständlich machen.

stehen, dass der Respekt vor einer in sich selbst gegründeten, eigengesetzlichen Wirklichkeit und damit der klassische Substanzbegriff etwas zweifelhaft werden. Leontius denkt von der Existenz des Logos her und nennt das Substanz, was in ihm (ἐν ἑτέρῳ) begründet ist. Deshalb sagt er, die Substanz, d. h. die enhypostasierte menschliche Natur, sei kein Akzidens, obwohl er sie wie ein Akzidens behandelt. Für den Philosophen mag diese Inexistenz der menschlichen Natur im göttlichen Logos die Entthronung der Substanz bedeuten. Für den Theologen jedenfalls ist es ihre in der Fleischwerdung vollzogene Krönung.

III.

Ich habe in dieser Interpretation den Leontius-Text überschritten und bin mir der Gefahren einer solchen Extrapolation durchaus bewusst. Wenn wir aber die Geschichte des Substanzbegriffes vor allem in der reformatorischen Theologie weiterverfolgen, wenn wir etwa bei Luther und zuletzt bei Karl Barth sehen, wie das christologische Nachdenken zu einer radikalen Kritik am καθ'αυτό der Substanz und am Prinzip der autonomen Subjektivität führt, dann können wir nicht umhin, in den reichlich trockenen Begriffsmanövern des Leontius von Byzanz den Keim einer folgenschweren Denkbewegung zu erkennen. In Luthers Auslegung des 69. Psalms stoßen wir auf eine christologische Umdeutung des Substanzbegriffs¹⁷, in der in aller Klarheit gezeigt ist, was Leontius mit seiner Enhypostasielehre nur gerade angedeutet hat: Substanz bezeichnet zunächst die Existenzgrundlage, den festen Boden, auf dem der Mensch mit beiden Füßen steht und der ihn vor dem Versinken im «tiefen Schlamm» (Ps 69,3) bewahrt. Anders als die scholastische Philosophie, für die die Substanz das den Dingen eigene Wesen (quidditas) aussagt, sieht Luther in ihr eine auf die Existenz bezogene Qualität: der Reiche besteht durch seinen Reichtum, der Gesunde durch seine Gesundheit; fehlen diese Grundlagen, dann ist dem Menschen der Boden unter den Füßen weggezogen, er geht unter. G. Ebeling spricht von einer «unerhörte(n) Umkehrung des Substanzbegriffes. Substanz ist also nicht das, was die Dinge sind, sondern Sub-

¹⁷ Dictata super Psalterium 1513–16, WA 3, 419,25–420,13; 440,34–441,10. Zur Interpretation dieser Stelle vgl. G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, ZThK 48 (1951), 192f.; K. Bäumlin, *Herausgeforderte Ethik*, Ref. 27 (1978), 66.

stanz ist das, was der Mensch an den Dingen hat¹⁸». Der Mensch schafft sich das, was ihm Halt gibt, selbst, und er bleibt so lange, als die Werte, die er zu seiner Substanz macht, bestehen.

Christus aber hatte keine solche substantielle Lebensgrundlage, sondern er fiel in den Tod (*caderet omnino in mortem*). Durch sein Ohne-Substanz-Sein (*per suam non substantiam*) zerstörte er Reichtum und Ruhm, alles das, woran sich der Mensch aufrechthält. Versinken dann die Gläubigen, die ja «in Christus» auch ohne Substanz sind (*talem non habent*), ins Bodenlose? Ja und nein! Weil sie nichts mehr in der Welt haben, in dem sie bestehen und gedeihen (*subsistere et florere*) können, sind sie über dem Abgrund. Sie haben aber den Glauben. Luther bezeichnet ihn als die *alia substantia*, gewissermassen die Substanz Gottes. Er allein und nicht die sichtbaren und erfahrbaren Dinge der Welt sind Existenzgrundlage. Er ist mit Hebr 11,1 die *substantia rerum sperandarum*. Und so preist Luther den glücklich, der die Weltelemente verachtet und auf der Suche nach jener *alia substantia* ist, eben der *substantia fidei*.

Hans Stickelberger, Zürich

¹⁸ (A.17), S.192.