

Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes

Von Gerhard Pfeiffer, Nürnberg

Zu den interessanten Erscheinungen der Kirchengeschichte gehört es, daß ihre Höhe- und Wendepunkte nicht nur durch wissenschaftlich-theologische Leistungen markiert werden, sondern auch in liturgisch-hymnischen Formen in Erscheinung treten, die einen Blick in das hinter der theologischen Arbeit stehende religiöse Anliegen tun lassen. So hat z. B. auf der Höhe der Scholastik Thomas von Aquino nicht nur mit den Begriffen des Aristotelismus die Lehre von der Transsubstantiation der Elemente des Altarsakraments begründet, sondern diese Lehre auch in jenes Fronleichnamsoffizium „Lauda, Sion, Salvatorem“ umgesetzt, in dem er beglückt ausspricht:

Dogma datur Christianis,
quod in carnem transit panis
et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
animosa firmat fides
praeter rerum ordinem.

So hat auch Martin Luther in der Rückschau auf sein Ringen um die Bedeutung des Glaubens für das Heil des Christen im Jahre 1524 jenes „Nun freut euch, liebe Christeng'mein“ gedichtet¹, in dem er freudig singt:

Dem Teufel ich gefangen lag,
im Tod war ich verloren.
Mein Sünd mich quälet' Nacht und Tag,
darin ich ward geboren.
Ich fiel auch immer tiefer drein,
es war kein Guts am Leben mein.
Die Sünd hatt' mich besessen.
Mein' gute Werk, die galten nicht,
es war mit ihn'n verdorben.

¹ Ernst Achelis: Die Entstehungszeit von Luthers geistlichen Liedern (Magdeburg 1883), 7, u. Julius Smend: Das evgl. Lied von 1524 (Leipzig 1924), 38 f.

Der frei' Will hasset' Gotts Gericht,
er war zum Gut'n erstorben.
Die Angst mich zu verzweifeln trieb,
daß nichts denn Sterben bei mir blieb.
Zur Höllen mußt ich sinken.

Da jammert Gott in Ewigkeit
mein Elend übermaßen.
Er dacht an sein Barmherzigkeit,
er wollt mir helfen lassen.
Er wandt zu mir das Vaterherz,
es war bei ihm fürwahr kein Scherz.
Er ließ's sein Bestes kosten.

Es liegt nahe, danach zu fragen, wie die Erkenntnisse, die in diesem Liede anklingen, von denen aus Luther zum Reformator wurde, in ihm aufgekeimt sind.

Schon längere Zeit ist darüber viel geforscht und geschrieben worden. Aber eines ist auffallend: Die ältere Literatur, bis in den Beginn unseres Jahrhunderts, hat die Frühentwicklung Luthers kaum problematisch genommen. Der Einblick in diese Literatur und in die Entwicklung der Lutherforschung und des Lutherbildes wird ja durch mehrere Wegweiser erleichtert, die wir nicht nur in bibliographischer, sondern auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht besitzen: außer Karl Schottenlohers „Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung“ vor allem Gustav Wolfs „Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte“, dann Horst Stephans „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“, Heinrich Bornkamms „Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte“ oder Ernst Walter Zeedens „Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums“, schließlich Adolf Hertes Werk: „Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentarien des Cochläus.“

Schon im Todesjahre Luthers hat sein Freund Melancthon in der Vorrede zum 2. Band der Wittenberger Lutherausgabe eine Darstellung der Entwicklung Luthers gegeben². Er verlegt die Anfänge seines Ringens um den Satz: „durch den Glauben werden wir gerechtfertigt“ in die Erfurter Zeit und läßt Luther beim Studium der Heiligen Schrift, Augustins, Bernhards und der Scholastik allmählich Klarheit gewinnen. Zur Bibelpfessur nach Wittenberg berufen, habe er den Römerbrief und den Psalter so erklärt, daß nach langer dunkler Nacht den Zeit-

² Der Text am leichtesten zugänglich bei Otto Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen 1911), 8 ff. Übers. bei Ernst Walter Zeeden: Martin Luther u. d. Reformation II, 6.

genossen das Licht einer neuen Lehre aufzugehen schien. Hier hätte Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgezeigt und die Lehre widerlegt, daß man die Vergebung der Sünden durch eigene Werke verdienen müsse und vor Gott durch Gesetzesgehorsam gerecht sei. Demgegenüber habe er dargetan, daß die Sünden umsonst, um des Sohnes Gottes willen, vergeben würden, daß aber freilich dieses Geschenk im Glauben angenommen werden müsse. Diese Überzeugung und die Übereinstimmung von Leben und Lehre bei Luther hätten diesem eine solche Autorität verschafft, daß später die Wohlgesinnten ihm auch in den Lehrauffassungen zustimmten, durch die leider die Kirchenspaltung herbeigeführt worden sei.

Faßt man das Ganze begrifflich zusammen, so meint Melanchthon, Luthers Grundleistung vor der reformatorischen Tat sei eine aus der Bibel wissenschaftlich erarbeitete theologische Lehrmeinung über die Rechtfertigung und die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gewesen. Mit dieser Darstellung hat Melanchthon die Grundlage für das Bild des jungen Luther im Protestantismus für lange Zeit gelegt.

Das gleiche tat für den Katholizismus wenige Jahre nach Luthers Tode Cochläus, mit eigentlichem Namen Joh. Dobeneck, durch seine Kommentarien. In ihnen führt er Luthers Sonderentwicklung auf den Umgang mit dem Teufel bzw. seine Nervenkrankheit, seine angebliche Epilepsie, zurück³. In abgemilderter Form tritt diese Auffassung bei dem Kontroverstheologen Caspar Ulenberg auf, der vor allem den Kampf des jungen Luther gegen die Scholastik hervorhebt und erklärt, jedenfalls habe Luthers Sache nicht in Gottes Namen angefangen⁴.

Das Fortbestehen der Auffassung Melanchthons kann man bei Nicolaus Amsdorf weiterverfolgen, der die langsame Entwicklung Luthers auf Grund der Propheten und Apostel dartut⁵, oder bei Matthesius, der aus Tischreden und dem Brief an Spenlein vom Jahre 1516 schmückende Einzelheiten zufügt⁶. Auf Grund eines Berichtes von Luthers Sohn Paul bringt Georg Mylius eine neue Version über die Anfänge der Theologie Luthers, indem er das Ringen über den Habakukvers: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben“ mit dem Besuch der hl. Stätten in Rom zusammenbringt und so Römerbriefvorlesung und Romreise zeitlich vermengt⁷.

3 Ebda., 7 f.; dazu Adolf Herte: Die Lutherkommentarien des Joh. Cochläus (Münster 1935), 273.

4 Caspar Ulenberg: *Historia de vita, moribus . . . Dr. Lutheri* (Köln 1632), 11.

5 Scheel: *Dokumente*, 6 f.

6 Ebda., 2 ff.

7 Ebda., 1 f.

Diesen Bericht nimmt über 100 Jahre später Veit Ludwig v. Seckendorf auf, der jetzt, bereits vom Pietismus beeinflusst, das psychologische Moment stärker herausstellt. Luther „konnte sich von solcher Schwermut nicht losreißen“, so meint er. Luther hätte 7 Wochen keinen Schlaf gehabt und sei fast um seinen Verstand gekommen, bis er Trost in seinen Anfechtungen in der Heiligen Schrift gefunden habe⁸. So ist in gewisser Weise die stoffreiche Darstellung Seckendorfs die Initiatorin einer bis zum heutigen Tage auch im Protestantismus vertretenen Richtung geworden, die den Ursprung von Luthers Lehre in einer fast krankhaften, jedenfalls besonderen seelischen Veranlagung sucht.

Demgegenüber bezeichnet Christian Junkers⁹ Skizze von Luthers Frühentwicklung den Anfang der rationalistischen Luthersicht: Aus der finstern Nacht des mittelalterlichen Aberglaubens habe Luther durch humanistische Sprachstudien mit Hilfe des Erasmus und Melanchthons den Weg zur Erkenntnis gefunden. Im Sinne dieser Einstellung interessiert auch den Herausgeber der in der Mitte des 18. Jhs. erscheinenden Lutherausgabe Johann Georg Walch¹⁰ nur seine wissenschaftliche Entwicklung, die er als Weg von der scholastischen Philosophie über die theologische Scholastik zum Kampfe gegen die Scholastik kennzeichnet. Die Übergangszeit charakterisiert er dahin, daß in ihr der erste originelle Gedanke Luthers oder vielmehr seine fixe Idee nachzuweisen sei, nämlich angeblich „die Theologie und die Jurisprudenz miteinander zu verbinden“, was sich „auch noch in seiner späteren Disputation vom Jahre 1518 zu erkennen“ gäbe. Für Walch ist also die Entwicklung des Reformators nur Spiegelbild des wissenschaftlichen Umbruchs von der Scholastik zum Humanismus.

Das Zeitalter des historischen Positivismus, der die Quellen für sich sprechen läßt, wird in der Lutherforschung vertreten durch Gustav Pfizer¹¹ oder Moritz Meurer¹², die Briefe und Selbstzeugnisse Luthers bieten. Leopold von Ranke sieht in seiner Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation¹³ die Bedeutung von Luthers vorreformatorischem Wirken im Zerreißen der Fesseln der Scholastik. Im Jahre 1516, so konstatiert er, „finden wir Luther beschäftigt, seine Überzeugung von der Rechtfertigung nach allen Seiten zu bewähren und durchzuarbeiten“.

8 Veit Ludwig von Seckendorf: Ausführliche Historie des Lutherthumbs (Leipzig 1714), 52 ff.

9 Christian Junker: Vita Martini Lutheri (1699), 15 f. 10 Bd. 20 seiner Lutherausgabe, 2 f.

11 Gustav Pfizer: Martin Luthers Leben (Stuttgart 1836), der Luthers Frühentwicklung ohne psychologische oder theologische Dramatik schildert.

12 Moritz Meurer: Luthers Leben (Dresden 1852, 2. Aufl.), 37 ff.

13 Erschienen 1839, im 2. Buch, 154 f.

Während ihrer Aufgabe kaum gewachsene Biographen wie E. T. Jäkel¹⁴ und Karl Jürgens¹⁵ hin- und herschwanken zwischen einer rationalistischen Sicht auf den vorlutherischen Aberglauben, den Luther dogmatisch überwunden habe, und einer romantischen Schau auf Luthers „mystischfrommes Gefühl“, seine poetische Anlage, seine Stimmung zum Träumen und Schwärmen, die sich in seinem niedergeschlagenen Auge und seinem traurigen Gang geäußert habe, entscheidet sich klar Carl Alfred Hase in seinem Wormser Lutherbuch. In äußerlich ruhiger und einfacher Entwicklung sei Luther bei seiner Arbeit an den ersten Vorlesungen über den Psalter und den Römerbrief in Gegensatz zur bestehenden Auffassung gekommen. „Was er bisher nur unbestimmt und schmerzlich empfunden, das gewinnt jetzt in wissenschaftlicher Arbeit Form und Gestalt.“¹⁶

Das Lutherjahr 1883 brachte einen gewissen Abschluß der biographischen Forschung mit der grundlegenden, in sauberer philologischer Kleinarbeit auf dem Boden des historischen Positivismus geschriebenen Lutherbiographie von Julius Köstlin¹⁷. Hier wird alles Erreichbare verwertet und vorgetragen: die Anfänge von Luthers Mönchsleben, das Studium der Scholastik, das Verhältnis zu Staupitz, das Wachsen an Psalter- und Römerbriefvorlesung, das Ringen um Römer 1, 17, die exegetische Entwicklung, die in Übereinstimmung mit Melancthon geschildert wird, und der Fortschritt seiner Theologie in den Jahren 1516 und 1517.

Die gleiche methodische Haltung nehmen auch die beiden Erlanger Lutherbiographen Theodor Kolde¹⁸ und Gustav Plitt¹⁹ ein, für deren Betrachtung eine Erlanger Eigenart wichtig geworden ist, die auch auf spätere Darstellungen eingewirkt hat. Beide setzen an den Anfang von Luthers Entwicklung seine religiöse Erfahrung, Plitt in Luthers Erfurter Zeit seine „Bekehrung“. Die persönliche Erfahrung öffnet Luther die Augen für die Bibel, und sie findet in der Bibel ihre

14 E. T. Jäkel: *Leben und Wirken Dr. Martin Luthers* (Leipzig o. J.), 130, unter Berufung auf Plank: *Geschichte der protestantischen Kirche*: „ein niedergeschlagenes Auge, ein trauriger Gang, ein Blick, der dem erfahrenen Beobachter eine vom inneren Kampf zerrissene, aber immer noch zum Widerstand entschlossene Seele unverkennbar verriet, feierlicher und trüber Ernst im ganzen Anstand ...“

15 Karl Jürgens: *Luthers Leben I* (1846), 225. 206; er sieht S. 621 in der Selbstquälerei „bei sittlich zart organisierten Naturen, bei phantasiereichen Menschen, zumal bei überspannten jungen Leuten“ eine Gefahr!

16 Wormser Lutherbuch (1867), 31.

17 Julius Köstlin: *Martin Luther* (Elberfeld 1883). 18 Theodor Kolde: *Martin Luther* (1884).

19 Gustav Plitt: *Martin Luthers Leben und Wirken* (Leipzig 1888). 26 f. ist von Luthers „Bekehrung“ in Erfurt die Rede. „Mit dieser Erfahrung Luthers, durch die ein neuer Mensch in ihm erstand ..., war der Reformator der Kirche geboren.“ Ferner S. 55.

Bewährung. So wird gleichsam die Lehre vom „Schriftbeweis“ der Erlanger Theologie auf den Entwicklungsgang Luthers angewandt. Alles in allem schien also am Ende des vorigen Jahrhunderts, vor allem durch Köstlins Leistung, ein methodisch gesichertes Bild des jungen Luther gewonnen zu sein, dessen Gültigkeit schwer zu bestreiten schien.

Da unternahm es der Dominikaner Heinrich Denifle, gleichsam der letzte Cochläusschüler, dieses Bild mit Axtschlägen zu zerstören²⁰.

Denifles Luther weist nicht nur schwere sittliche Defekte auf, sondern dieser Luther hat auch so widersprechende Aussagen getan, daß man Aussage gegen Aussage, vor allem solche des alten gegen solche des jungen Luther, stellen kann. Während er noch 1519 das Fasten und das Abtöten des Fleisches empfohlen habe, verurteile er das später als papistische Werkgerechtigkeit. Während ein erdrückendes Beweismaterial zeige, daß Röm 1, 17 und 3, 22 in der Exegese der Patristik und Scholastik immer wieder auf die rechtfertigende Gnade Gottes gedeutet worden seien, behaupte der alte Luther, daß vor ihm die Lehrer der Kirche nur den gerecht strafenden Gott selbst in den Paulusbriefen dargestellt hätten. Deshalb habe Luther in seiner Schalkheit bei seinen späteren Selbstzeugnissen zu der Nutzlüge greifen müssen, daß er durch Erleuchtung des Heiligen Geistes zu der neuen Einsicht gekommen sei, Gottes Gerechtigkeit sei jene Gerechtigkeit, durch die er uns im Glauben rechtfertige.

Denifles negativer Affekt hat positive Folgen gehabt und die Kirchenhistoriker gezwungen, die Entwicklung des jungen Luther an zwei Quellen zu untersuchen, an den Selbstzeugnissen des späten Luther und an den Dokumenten seiner Frühentwicklung selbst: an den Marginalien zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und zu Augustin, seinen frühen Predigten und Vorlesungsentwürfen. Die Diskussion hat natürlich inzwischen Denifle weit hinter sich gelassen. Deshalb empfiehlt es sich, jetzt nicht in historischer Folge, sondern in systematischer Darstellung aufzuzeigen, um welche Fragen es geht.

Die Diskussion kreist immer wieder um das sog. „Turmerlebnis“, in dem manche Forscher die entscheidende Wendung Luthers sehen. Aber bis auf den heutigen Tag ist jede Einzelheit davon umstritten, und man kann sich nach den Regeln der mathematischen Permutation errechnen, wie viele Meinungen über den Gesamtkomplex ausgesprochen werden konnten. Umstritten ist schon die Frage nach dem Ort, an dem die Vorgänge spielen. Diese Frage muß kurz ge-

20 Heinrich Denifle: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I (2. Aufl. 1904), bes. 377. 388. 394 ff.

streift werden, weil zwar meist Hartmann Grisars Darlegung²¹ von der cloaca als dem Schauplatz der Geschichte als peinliche, wohl nur aus der Kulturkampf-atmosphäre erklärable Entgleisung abgelehnt wurde, sie aber neuerdings von Reiter wieder hervorgeholt wurde²².

Weiter ist auch die Zeit umstritten, zu der Luther die Wandlung durchgemacht hätte. Es steht dafür praktisch der ganze Zeitraum von Luthers Eintritt ins Kloster bis zur Leipziger Disputation, also von 1505 bis 1519, zur Verfügung. Aufgegeben ist eigentlich nur die Romreise Luthers, die zum letztenmal 1905 Karl Benrath auf Grund der Mitteilung Paul Luthers als für Luthers theologische Entwicklung entscheidend in Anspruch nahm²³. Ursprünglich hat Heinrich Boehmer²⁴ und dann Johannes Ficker²⁵ das grundlegende Erlebnis in Luthers zweite Erfurter Zeit, also den Winter 1508/9, verlegt, weil sich bereits in Luthers Randnotizen zu Petrus Lombardus Hinweise auf die Gnade Gottes und die Rechtfertigung im Glauben fänden. Auf den Beginn der zweiten Wittenberger Zeit, und zwar auf die Wende der Jahre 1512/13 legten sich die Dogmenhistoriker Otto Ritschl²⁶ und Friedrich Loofs²⁷, dann auch Josef Lortz²⁸, schließlich James Mackinnon²⁹ fest. Zu einem ähnlichen Ergebnis, nämlich zu dem zeitlichen Ansatz: vor 1513 kam Ernst Stracke³⁰ und ursprünglich Hermann Wendorf³¹. In den März/April 1513 glaubte später Heinrich Boehmer³² das Erlebnis datieren zu können, Otto

21 Hartmann Gisar: Luther I (2. Aufl. 1911), 319 ff.

22 Paul J. Reiter: Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose II (Kopenhagen 1937), 321, der es als durchaus denkbar empfindet, daß Luther auf seine „sublime Idee“ während eines Stuhlganges gekommen sei.

23 Karl Benrath: Luther im Kloster (Halle 1905), 57.

24 Heinrich Boehmer: Luther im Licht der neueren Forschung (Leipzig 1906), bes. 32.

25 In der Einleitung zu „Luthers Vorlesung über den Römerbrief“ (1908), LXXXII.

26 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 (1912), 9 ff.

27 Friedr. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, in: Theol. Studien und Kritiken 90 (1917), bes. 352; dazu ders.: Justitia Dei in Luthers Anfängen, in: Theol. Studien und Kritiken 1911.

28 Josef Lortz: Die Reformation in Deutschland I (1939), 164: „Die erste Psalmenvorlesung liegt bereits nach einem befreienden Durchbruch.“ 170: In jener kurzen Zeit zwischen dem Ende der Romreise und dem Antritt der Professur in Wittenberg scheint ein umwandelndes inneres Erlebnis zu liegen. Zur Datierung vor allem 184 f.

29 James Mackinnon: Luther and the Reformation (London 1925), 154.

30 Ernst Stracke: Luthers großes Selbstzeugnis (Leipzig 1926), 125.

31 Hermann Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung, in: Hist. Vjschr. 27 (1932), bes. 316 f.

32 Heinrich Boehmer: Der junge Luther (2. Aufl. 1951), 99.

Scheel³³ allgemein auf 1513, während Erich Vogelsang eine eingehende Begründung für den Ansatz Wende 1513/14 oder genauer während der Arbeit an der Psaltervorlesung zwischen dem 30. und 71. Psalm gab³⁴. Dieser Auffassung Vogelsangs schloß sich Axel Gyllenkrok³⁵ und, wenn auch nicht ohne Vorbehalt, Gordon Rupp³⁶ an. Erst in das Frühjahr 1515 wollte ursprünglich Heinrich Bornkamm das Ereignis setzen³⁷, in die Zeit der Römerbriefvorlesung, also 1515/16, Georg Buchwald³⁸, wohl etwas früher, in die Zeit der Vorbereitung zu dieser Vorlesung, Mario Rossi³⁹, in den Herbst 1516 Alfred Kurz⁴⁰, und in den letztmöglichen Zeitraum, die Wende der Jahre 1518/19, wollte Grisar das Erlebnis, dem er den Namen Turmerlebnis gegeben hat, hineinverlegen⁴¹. Aus theologischen Gründen ist zu dieser Datierung jetzt auch Ernst Bizer⁴², aus Gründen einer psychiatrischen Diagnose Paul Reiter⁴³ gekommen, der in dem Turmerlebnis die Wende von einer endogenen Depression zur Exaltationsphase im Leben des Neurotikers Martin Luther sieht.

Gegenüber dieser Betrachtung, die Luthers Wendung und Wandlung sich in einem momentanen Ereignis vollziehen sieht, sind die Stimmen nie verstummt, die das Ganze als eine langsam sich vollziehende Entwicklung ansehen. Das hat z. B. 1925 Johannes von Walter⁴⁴, 1928 Karl Bauer in seiner Arbeit über die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation⁴⁵ und 1930 Hans Joachim Iwand⁴⁶ getan. Trotzdem diese drei Forscher

33 Otto Scheel: Dr. Martin Luther II (1930), 667.

34 Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie (Leipzig 1929), bes. 59.

35 Axel Gyllenkrok: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers (Uppsala Universitets Årsskrift 1952, 2, Uppsala), 9 f.

36 Gordon Rupp: The Righteousness of God (London 1953), 136 f.

37 Heinrich Bornkamm: Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia Dei, ARG 37 (1940), 127.

38 Georg Buchwald: Dr. Martin Luther (1917), 82. 85.

39 Mario Rossi: Lutero e Roma (Rom 1923), 56 f.

40 Alfred Kurz: Die Heilsgewißheit bei Luther (Gütersloh 1933), 180.

41 Grisar: Luther, I 307.

42 Ernst Bizer: Fides ex auditu (Neukirchen 1958), 150.

43 Reiter aaO II, 316.

44 Joh. v. Walter: Der religiöse Entwicklungsgang des jungen Luther (Schwerin 1925), 16 ff. S. 18: „Von der Entdeckung der Rechtfertigungslehre auf dem Turme zu sprechen, ist also unrichtig“. Zu vgl. auch v. Walters Arbeit: Der Abschluß der Entwicklung des jungen Luther, in: Zschr. f. syst. Theologie I (1923).

45 Vgl. S. VI, wo Bauer das Lutherverständnis, das von persönlichen Seelenkämpfen ausgeht, für „ein großes Mißverständnis“ erklärt: „denn es macht Luther zum Ahnherrn des modernen religiösen Subjektivismus“. S. 150: „Das vielumstrittene Turmerlebnis, so interessant es für die

damit kaum Nachfolge fanden, hat Bornkamm jetzt doch davor gewarnt, das Erlebnis „nach Art eines Bekehrungsvorgangs als das zentrale Durchbruchserlebnis seiner Frühzeit vorzustellen“⁴⁷. So hat sich denn auch für Gerhard Ritter nach der 1947 erschienenen Neuauflage seines Lutherbuches⁴⁸ nichts anderes ergeben, „als daß man von einer einmaligen ‚Bekehrung‘ in irgendeinem tieferen Sinne überhaupt nicht reden darf. Was wir vor uns sehen, ist ein hartes, mühsames, schrittweises Ringen durch mehr als zehn Jahre, in denen es wohl Augenblicke freudigen Gehobenseins durch plötzliche helle Einsichten, aber keine blitzartige Erleuchtung in dem Sinne gibt, daß mit einemmal ein alter Weg in Nacht versinkt und ein neuer klar vor Augen liegt.“ Ebenso ist Karl August Meisinger, wie er angibt, auf Grund einer 40jährigen Arbeit an den Texten des frühen Luther zu der negativen Einsicht gekommen, daß das Ereignis nicht zu datieren ist. Aber er gelangt doch auch zu der positiven Ansicht, „daß es in der stillen Wirklichkeit jener Tage dem jungen Forscher“ eben nicht „auf einmal wie Schuppen von den Augen gefallen wäre“. „Es gab also keine Entdeckung in dem üblichen Wortverstande. Alles ging vor sich mit der unscheinbaren Alltäglichkeit, die überhaupt den frühen Luther kennzeichnet. In dieser Periode seines Lebens gibt es keine dramatischen Wendungen.“⁴⁹

Es ist einleuchtend, daß mit einer solchen Entscheidung über die Zeit- und Zeitraumfrage bereits eine Vorentscheidung über Inhalt und Form des „Erlebnisses“ getroffen ist. Lag überhaupt ein besonderes Erlebnis oder vielmehr eine theologische Entwicklung vor? Wurde in einem Einzelerlebnis nur eine Grunderkenntnis gewonnen, etwa, daß die Rechtfertigung mit dem Glauben dem Christen von Gott geschenkt wird? Oder brachte es die Klärung weiterer Fragen: Wie verhält sich das Nichtanrechnen der Sünde zum Gerechtworden des Sünders vor Gott? Wie spiegelt sich die Rechtfertigung im Bewußtsein des sündigen Menschen, wie kommt der sündige Mensch zum Glauben an Gottes Gnade, ja, wie wird er im Glauben des Heils gewiß?

Diese Fragen wurden in einer grundsätzlichen dogmengeschichtlichen Diskussion erörtert, an der sich u. a. Emanuel Hirsch, Karl Holl, Friedrich Loofs, Rudolf

Lutherbiographie ist, ist doch für die Reformationsgeschichte von ziemlich untergeordneter Bedeutung.“

46 Iwand: Rechtfertigungslehre und Christusglaube (Leipzig 1930), bes. 128, wo I. betont, man dürfe „die Fragestellung der iustitia Dei nicht voraussetzen“, sondern müsse zeigen, „wie sich diese aus dem Durcheinanderwogen der verschiedenen Probleme schließlich als ordnendes Prinzip heraushebt“.

47 Iustitia Dei in der Scholastik und bei Luther, ARG 39 (1942), 31.

48 S. 25.

49 Der katholische Luther (München 1952), 111. 288. 291 f.

Hermann, Otto Scheel, Hans Joachim Iwand, Alfred Kurz und zuletzt Ernst Bizer, von katholischer Seite vor allem Hartmann Grisar und Josef Lortz beteiligt haben. Je nach der Entscheidung über diese Fragen fällt auch das Urteil über die Bedeutung des Vorgangs für Luthers Leben, für seine theologische Entwicklung, für den Gang der Reformation aus.

So ist der Vorgang für manche die Umwälzung in Luthers Leben κατ' ἐξοχήν. Für Mackinnon ist er „die große Erleuchtung“, der Wendepunkt seines Lebens, von dem aus er den Weg des Reformators beschritt⁵⁰. Hanns Lilje erklärt ihn für die Geburtsstunde der Reformation⁵¹. Ritschl⁵² hatte vor einer solchen Auffassung gewarnt und dargelegt, daß auf die Erkenntnis von der Rechtfertigung aus Gnaden eine zweite Stufe folgen mußte, nämlich die Ablehnung der Lehre von der Eingießung der Gnade in den Menschen durch den Heiligen Geist und von dem damit geschaffenen neuen Habitus des Menschen. Johannes Ficker⁵³ und Karl Holl⁵⁴ hatten dementsprechend als zweite Gedankenstufe die Einsicht in den Tatbestand des „Gerecht und Sünder zugleich“ gesehen, und Alfred Kurz⁵⁵ schaltete das Turmerlebnis als mittlere von drei Erkenntnisstufen vor die reformatorische Tat; als erste Erkenntnisstufe sah er an: die Gnade als Nichtzurechnung der Sünde und damit Ablehnung der gratia infusa, als zweite die Einsicht in den Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes und als dritte Stufe die Ablehnung der kirchlichen Hierarchie. So ist der Auffassung von dem „Turmerlebnis als Durchbruchsstunde des Reformators“ vielfach eine bescheidenere Ansicht gegenübergetreten. Die dadurch drohende Abwertung der Bedeutung des Turmerlebnisses möchten Heinrich Boehmer⁵⁶, Ernst Wolf⁵⁷ und Otto Scheel⁵⁸ dadurch vermeiden, daß sie es als abschließend und grundlegend zugleich herausarbeiten. Neuerdings hat daher Bainton als unmittelbares theologisches Ergebnis die Grundlegung der lutherischen theologia crucis vorgetragen⁵⁹.

50 AaO, 154 f.

51 Hans Lilje: Luther (Nürnberg 1946), 91.

52 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II,1 (1912), 11.

53 Einleitung aaO, LXXIII.

54 Karl Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief (Zschr. f. Theol. u. Kirche 1910; Neuabdruck:) Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 91 ff.

55 A. Kurz: Die Heilsgewißheit bei Luther (Gütersloh 1933), 157. 161. 164. Karl Bauer hat demgegenüber die Stufen: Universitätstheologie, „mystische Tradition“, Antichristgedanke herausgestellt.

56 Heinrich Boehmer: Der junge Luther (Neuauf. 1933), 120.

57 Ernst Wolf: Joh. v. Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers, LjB. 11 (1929), 84 f.

58 Otto Scheel: Martin Luther II (1930), 579.

59 Roland H. Bainton: Hier stehe ich (dtsch. Übers. v. Here I stand) (Göttingen 1953), 48.

Mit dem Urteil über die Bedeutung des Vorgangs ist meist auch eine Antwort auf die Frage nach den äußeren seelischen Formen des Erlebnisses verknüpft. Dieses ist mehrfach als parapsychologische Erscheinung gedeutet worden, nicht nur von Hartmann Grisar, der von einer krankhaften Angstanlage von Luthers Innerem spricht⁶⁰, oder abgeschwächt von Joseph Lortz⁶¹, der dem Reformator übertriebene Skrupulosität zuschreibt, sondern auch von Adolf Hausrath, der Luthers „Mönchskrankheit“, Schlaflosigkeit und Nervenzerrüttung herausstellt⁶². Selbst Roland Bainton spricht von Luthers drei seelischen Krisen und beurteilt ihn als „jungen Mann, der direkt vor dem Nervenzusammenbruch stand“⁶³. Am umfassendsten angelegt ist Paul Reiters Arbeit über Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, der die „ehrliehen Lutherforscher“ auffordert, zuzugeben, des Reformators innerer Kampf sei biologisch einfach eine Psychose gewesen, die Luther selbst kosmisch aufgefaßt habe. Der im Turmerlebnis sich vollziehende Bekehrungsvorgang habe „interpsychisch fast den Charakter einer individuellen Offenbarung“ angenommen. De facto entstünden aber, wie jedem Psychiater bekannt sei, „auf dem deprimierten oder exaltierten Stimmungshintergrund“ „die dem Zustand entsprechenden Gedanken und Vorstellungen“⁶⁴.

Es ist vielleicht charakteristisch für unsere religiös-weltanschauliche Gegenwartsauffassung, daß Interpreten wie Karl Bauer und Hans Joachim Iwand, die Luthers Entwicklung in der wissenschaftlich-logischen Sphäre abrollen sehen, wenig Anklang finden. Es fehlt, so hat man gesagt, einer solchen Auffassung die psychologische „Tiefendimension“⁶⁵. Gerade deswegen haben manche Biographen neben die in dem entscheidenden Erlebnis sich vollziehende Gewinnung einer klaren exegetischen Erkenntnis fast unvermittelt Luthers psychologische Qualen gestellt, die Anfechtungen, von denen man trotz Paul Böhlers Untersuchung über die Anfechtung bei Luther⁶⁶ nicht weiß, ob die Biographen in ihnen

60 Grisar: Luther (2. Aufl. 1911), 312. 61 Die Reformation in Deutschland I (1939), 168.

62 Adolf Hausrath: Luthers Leben I (1905), 31. 34; S. 37: „Viel fehlte nicht mehr und auch dieser großangelegte Geist verfiel der Zerrüttung.“

63 AaO, 45. 64 AaO, II, 111. 264. 307. 315 f.

65 Vgl. dazu Otto Scheel: Martin Luther II, 586 Anm. Das wissenschaftliche Anliegen dieser Auffassung formuliert Wendorf aaO, 319, folgendermaßen: „Wäre er (Luther) nicht mehr gewesen als ein Universitätsprofessor, der ein neues theologisches System geschaffen hat, so hätte er die umgestaltende Bewegung der Reformation nicht hervorgerufen.“

66 In dem 1942 in Zürich erschienenen Buch zeigt Bühler, wie der Tatbestand der Anfechtung bei Luther nicht ein parapsychologischer Vorgang, sondern, theologisch begründet, eine notwendige Begleiterscheinung des Heilsgeschehens am Menschen ist. Vgl. zum Anfechtungsbegriff auch G. Rupp: The Righteousness of God, 106 ff.

psychische Depressionen sehen oder den Ausdruck eines aus tiefer religiöser Veranlagung erwachsenen geistigen Ringens um klare Erkenntnis⁶⁷.

So spricht nicht nur Heinrich Boehmer⁶⁸ von dem „tagelangen qualvollen Suchen und Sinnen“, sondern er interpretiert auch eine Äußerung Luthers so: „So raste er mit verwundetem und verwirrtem Gemüt.“ Auch Scheel verwahrt sich dagegen, die psychologische Tiefendimension nicht gesehen zu haben, und selbst der nüchterne Beurteiler Erich Vogelsang⁶⁹ sieht sich veranlaßt, seiner Untersuchung über die Entwicklung von Luthers theologischem Denken, seiner Auffassung von dem Turmerlebnis „als einer primär exegetischen Einsicht“, eine Ergänzung nach der psychologischen Seite zu geben, bei der er das Bild eines Menschen im Zustand zwischen Schlafen und Wachen nach Augustins autobiographischer Bekehrungsschilderung vor den Augen des Lesers entstehen läßt.

Wenn es sich aber nicht nur um einen Denkprozeß, sondern um einen einmaligen individuell-psychologischen Vorgang handeln sollte, dann kann nicht nur der gedankliche Inhalt des Erlebnisses theologisch beurteilt, sondern auch das Erlebnis selbst unter theologischen Kategorien gesehen werden. So hören die Stimmen nicht auf, die, wie Georg Buchwald⁷⁰, von einer Bekehrung sprechen. Heinrich Boehmer⁷¹ meinte, Luthers Überzeugung, daß die reformatorische Erkenntnis ihm vom Heiligen Geist offenbart worden sei, habe ihren Grund in dem Eindruck Luthers, „daß Gott in jenem Momente ihm besonders nahe gewesen sei“. Dementsprechend charakterisiert Rudolf Thiel⁷² in Anlehnung an Luthers Aussage das Ereignis mit folgenden Worten: „Da weiß Luther, daß der Heilige Geist über ihn gekommen ist. Da fällt er auf die Knie. Da brechen Tränen aus seinen Augen vor Glück. Die enge kleine Turmstube reißt auseinander, der Himmel tut sich auf, und durch weit offene Pforten schreitet Martin Luther in das Paradies.“ In katholischer Sicht heißt das z. B. für Grisar⁷³: Das Erlebnis habe Luther sein trotzig verwegenes Sendungsbewußtsein eingehaucht, und Lortz⁷⁴ erklärt: Luthers Entwicklung erfolgte „wie in einem Isolierraum“. In seinem

67 Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II,1 (1912) sprach S. 32 von „Erwählungsqualen in Form einer exstatischen Agonie“, bis sich der Sturm des Paroxysmus ausgetobt hätte.

68 Der junge Luther, 101. 99. 69 Erich Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie, 59.

70 Georg Buchwald: Dr. Martin Luther (1901), 82. Scheel: Martin Luther II (1930), 512, spricht von der „Bekehrung zum Evangelium“ und von dem Erlebnis als „Offenbarung“.

71 AaO, 101. 72 Rudolf Thiel: Luther (1941), 212.

73 Luther I, 329.

74 Die Reformation in Deutschland I, 179. S. 162 die Auffassung, Luthers „Entwicklung beginnt nicht mit Erkenntnissen, sie beginnt mit religiösen Gefühlen und entsprechenden inneren Erlebnissen“.

individuell-persönlichen Ringen wäre der Subjektivismus der Reformation, die häretische Verkürzung einer von ihm für sich persönlich wiederentdeckten alten katholischen Wahrheit begründet.

Aus diesem Bündel von Fragen kann ich nur die biographisch-philologische Frage herausgreifen: Was hat Luther selbst in seinen Selbstzeugnissen, auf die ja die gesamten Fragestellungen zurückgehen, über seine theologische Frühentwicklung und insbesondere über das sog. Turmerlebnis ausgesagt, was hat er als dessen Inhalt, Form und Zeitpunkt angegeben und wie verhalten sich dazu die gleichzeitigen Zeugnisse aus der Zeit vor 1519? Denn es ist zweierlei, zu fragen: Wann findet sich zuerst ein Niederschlag der in Luthers Selbstzeugnissen bezeichneten befreienden Einsicht? oder aber: Wann sind die Grundelemente der reformatorischen Theologie Luthers zuerst nachweisbar⁷⁵? Setzt die zweite Frage eine Übereinstimmung über die „neuen“ Elemente in Luthers theologischem Denken voraus, so hat die Selbstbescheidung des Historikers, seine Bemühung um die Beantwortung der ersten Frage den Vorzug, daß für sie die positive Quellengrundlage allein maßgebend bleibt. Freilich bleibt einer solchen isolierten biographischen Einzelforschung die Kritik nicht erspart, daß ihr Ergebnis nur ein kleiner Baustein zur Beantwortung der Frage nach dem Werden des Reformators sein kann⁷⁶.

Am bedeutsamsten und ausführlichsten ist Luthers autobiographischer Abriss, den er 1545 einleitend zur Ausgabe seiner lateinischen Frühwerke geschrieben hat. Über den Quellenwert dieser Skizze besitzen wir eine sorgfältige Studie von Ernst Stracke⁷⁷, aus der hervorgeht, daß Luthers Zeitangaben darin nur zum Teil genau und richtig sind und daß an zwei Stellen nicht sicher nachzuweisen ist, „was ihm als vermeintliche Tatsache vorgeschwebt hat“. Stracke hat auch die Tendenzen herausgearbeitet, unter denen die Vorrede geschrieben ist: Luther vermeidet, die Tatbestände zu erwähnen, die ihn als Revolutionär hätten erscheinen lassen können: Daher kein Wort von dem Neuen, das sich in ihm beim Thesenstreit entwickelt hat, kein Wort von seinem Kampf gegen das Papsttum, kein Wort von der Verbrennung der Bannbulle. Zum andern fordert Luther zur Kritik bei der Lektüre seiner Frühschriften auf; denn er habe tief im Papsttum daringesteckt und sich erst spät daraus durchgerungen.

75 Dazu Bornkamm: ARG 39 (1942), 26. Wendorf aaO, 303.

76 Über die Gefahr der isolierten Betrachtung der Auffindung der Deutung des Begriffes „iustitia Dei“ vgl. Ad. Hamel: Der junge Luther und Augustin I (Gütersloh 1934), 194 f.

77 Luthers großes Selbstzeugnis (Leipzig 1926), bes. 12. 15. 24. 98. 100 ff.

Diese Ergebnisse muß man im Auge behalten, wenn man Luthers Äußerung vom Jahre 1545 über sein theologisches Früherlebnis⁷⁸ betrachtet. Im Anschluß an den Ablassstreit berichtet Luther, daß er zum zweiten Mal die Auslegung des Psalters begonnen hatte, in dem Vertrauen darauf, dafür bessere Voraussetzungen mitzubringen als früher, weil er inzwischen über den Römer-, Galater- und Hebräerbrief gelesen hatte. Er hatte schon immer den lebhaften Wunsch gehabt, den Römerbrief ganz zu verstehen, aber Röm 1, 17 hatte im Wege gestanden. Denn er hatte die Gerechtigkeit Gottes nach Art des philosophischen Gerechtigkeitsbegriffes, Gott also als den gerechten Richter verstanden. Obwohl untadeliger Mönch, fühlte er sich als Sünder und fragte sich: Genügt es nicht, wenn Gott uns mit der Erbsünde belastet und mit den 10 Geboten bedrängt? Muß er uns auch noch durch sein Evangelium bedrohen? „So war ich ganz unvernünftig“ — ich interpretiere die gleiche Stelle wie oben nach Böhmers Auffassung⁷⁹) — „in meinem trotzigen und unruhigen Gewissen, machte unbedenklich dem Apostel Paulus diese Stelle zum Vorwurf und wünschte doch brennend zu wissen, was Paulus eigentlich meine, bis ich durch Gottes Gnade, Tag und Nacht immer weiter nachdenkend, meine Aufmerksamkeit auf den logischen Zusammenhang des Textes richtete, nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. An dieser Stelle begann ich die Gerechtigkeit Gottes als die zu verstehen, in der der Gerechte durch Gottes Gnade lebt, nämlich aus dem Glauben.“ Luther versteht also jetzt die Gerechtigkeit Gottes als die sog. passive Gerechtigkeit, mit der uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt. Luther fühlte sich geradezu wie

78 Am leichtesten zugänglich bei O. Scheel: Dokumente zu Luthers Entwicklung (Tübingen 1911), 11 ff. Otto Clemen: Luthers Werke in Auswahl IV, 421 ff. Spuren der Benützung dieses autobiographischen Abrisses in Dannhauers Memoria Thaumasiandri Lutheri, und bei Gottfried Arnold, vgl. Zeeden aaO II, 127 u. 224.

79 S. o. S. 36 Conscientia kann nicht mit „Gemüt“ übersetzt werden. Pulsare aliquem aliqua re ist juristischer Terminus: gegen jem. auf Grund eines Tatbestandes Klage erheben. Es entspricht Luthers Tischgesprächäußerung: „Ich war dem Paulo von Herten feindt“ (Scheel: Dok., 27). Im Hinblick auf diese Einstellung hat sich bei Luther die andersartige Verwendung des Wortgefüges von pulsare ergeben. Denn in den Enarrationes in psalmos findet sich wie in dem früheren Tischgespräch die Wendung: (Scheel: Dok., 23) Ibi, d. h. bei Römer 1,17, diu quarebam et pulsabam. Auch furiebam ist nicht emotional mit „rasen“, sondern intellektuell zu deuten. Es entspricht der Äußerung Luthers in Heydenreichs Tischreden (Scheel: Dok., 21) in bezug auf Röm. 1,17: ich war lang irre. Interessant, wie englische Forscher den Text übersetzen: Mackinnon, 153 „Thus I raged and my conscience was agitated by furious storms. I beat importunately at that passage in Paul, thirsting with a most ardent desire to know what the apostle meant.“ Rupp, 122, „I raged in this way with a fierce and disturbed conscience, and yet I knocked importunately at Paul in this place, thirsting most ardently to know what St. Paul meant.“

wiedergeboren und meinte, durch offene Tore ins Paradies gelangt zu sein. Vor allem aber erschien ihm jetzt die Heilige Schrift in einem andern Licht, und er sammelte Parallelstellen zu diesem „iustitia Dei“, z. B. Weisheit Gottes als die, durch die uns Gott weise macht. Er freute sich auch, bei einer späteren Lektüre von Augustins Schrift *De spiritu et littera* seine Exegese bestätigt zu finden. Durch diese Überlegungen war er besser zur Exegese des Psalters gerüstet, über den er jetzt zum zweiten Mal las. Aus der Vorlesung wäre wohl ein großer Kommentar hervorgegangen, wenn nicht der Wormser Reichstag und seine Folgen die Arbeit unterbrochen hätten.

Soweit Luther. Suchen wir diese Angaben zusammenzufassen! 1. Als Zeitpunkt ergibt sich nur: vor Beginn der 2. Psaltervorlesung, d. h. vor Herbst 1518. Das Ganze wird ja von dem Hinweis auf diese Vorlesung eingerahmt. Es steht unter der Tendenz der Skizze, vorreformatorische Auffassungen in den Frühschriften zu entschuldigen, also das Werden des Reformators als langsame späte Entwicklung darzutun. Die Darstellung schließt m. E. nicht aus, daß die Wendung erheblich früher liegt. Luther hat sicherlich nicht sagen wollen, daß er ein ganzes Jahr über den Römerbrief gelesen hat, ohne die zentrale Stelle 1, 17 zu verstehen. 2. Als seelische Voraussetzung nennt Luther sein eigenes persönliches Erleben. Er weiß sich als Sünder. An der Lösung der Frage: Was heißt Gerechtigkeit Gottes? hängt also sein eigenes Leben. Die Frage geht ihn persönlich an. 3. Inhalt des geschilderten Vorgangs ist die Gewinnung einer exegetischen Erkenntnis an Röm 1, 17. Das Momentane dabei ist, daß Luther sich darüber klar zu werden beginnt⁸⁰: Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, durch die er uns im Glauben gerecht macht. 4. Die jetzt gefundene Klarheit erfüllt Luther mit überschwenglicher Freude. Daß die dabei gebrauchten Wendungen: Wiedergeburt, Eintritt ins Paradies nach Luthers Absicht eine heilsgeschichtliche Aussage über seinen Christenstand einschließen sollen, ist zumindest fraglich. 5. Mit der so gewonnenen Erkenntnis beginnt ein neues Bibelverständnis Luthers, das er an anderen Texten zu bewähren sucht.

Das soeben skizzierte Bild findet in früheren Äußerungen Luthers seine Bestätigung und Ergänzung. Sie sind teils in Luthers Schriften niedergelegt, teils bei Tischreden nachgeschrieben. Freilich ist der Quellenwert der Tischreden Bedenken ausgesetzt⁸¹. Aber für ihre Genauigkeit in Bezug auf das exegetische Erlebnis

80 Man darf bei der Beurteilung und zeitlichen Fixierung des Vorganges nicht Luthers Formulierung außer acht lassen: *iustitiam Dei coepi intelligere* . . .

81 WA Ti I, IX. Vgl. dazu Wilhelm Meyer: Über Lauterbachs und Aurifabers Sammlung der Tischreden als geschichtliche Quelle, LjB. I (1919). Gerhard Breuninger: Quellenkritische Unter-

Luthers ist sicheres Kriterium ihre Übereinstimmung mit authentischen Niederschriften Luthers. Diese Übereinstimmung läßt sich in weitem Umfange darlegen.

Wenn wir, zeitlich rückwärtsschreitend, diese Äußerungen betrachten, dann ergibt sich dabei überdies die interessante Möglichkeit, zu beobachten, wie sich Formulierungen bei Luther im Unterbewußtsein halten und weiterentwickeln. Wir können somit Vorstufen des abschließenden Berichtes von 1545 feststellen⁸².

Jenes „pulsabam eo loco Paulum“ hat nämlich seine Vorform in Heydenreichs Niederschrift zum Jahre 1542: „pulsabam, si forte quis esset, qui aperiret.“⁸³ Die Angabe von 1545, daß sich dem jungen Luther der Sinn des Begriffes „iustitia Dei“ durch Betrachtung der *connexio verborum* des Verses Röm 1, 17 erschlossen habe, findet sich ebenso für 1542 bei Heydenreich wie 1538 bei Lauterbach: „pergens legebam“ bzw. „cum consequentia viderem.“ Dem „oderam scripturam“ von 1545 entspricht ein „oderam psalmos et scripturam“ bei Heydenreich 1542, ein „ich war dem Paulo feindt“ 1538. Daß sich Luther nach der Auffindung des Schriftsinnes wie wiedergeboren, wie ins Paradies versetzt fühlte und das Wort von der Gerechtigkeit Gottes ihm *dulcissimum vocabulum* wurde, auch das hat Entsprechungen 1542, 1540, 1538, ja sogar 1532: „da ward ich frolich“, „da schmeckt mir erst der Psalter“, „delectabar tanta iustitia ut nihil supra“, „illa verba facta sunt mihi iucundiora.“ Selbst das „furiebam . . . perturbata conscientia“ hat schon frühere Vorformen aus dem Jahre 1538 und 1532: das Wort von der Gerechtigkeit Gottes wäre für Luther „fulmen in conscientia“, ein Donnerschlag in seinem Herzen gewesen.

Betrachtet man nun die Tischreden über die *justitia Dei* einzeln darauf hin, was sie über die autobiographische Skizze von 1545 hinaus bringen, so fällt die späteste aus dem Winter 1542, die von Heydenreich und Matthesius aufgezeichnet ist⁸⁴, aus dem Rahmen der übrigen Äußerungen Luthers heraus: Das Habakukzitat in Röm 1, 17 habe Luther zur Unterscheidung von *iustitia legis* und *evangelii*

suchung von Luthers Tischreden in der Sammlung des Konrad Cordatus, Diss. Tübingen 1925. Vgl. auch Gustav Wolf: *Quellenkunde* II, 1, 190 ff.

82 Zum fgd.: Heydenreichs Niederschrift zum Winter 1542/3: WA Ti V Nr. 5553 (= Scheel: Dok., 21, Nr. 15). Matthesius z. J. 1540: WA Ti V Nr. 5247 (= Scheel: Dok., 23, Nr. 21. Ähnl. Ti V, Nr. 5693). Lauterbach zum 12. 9. 1538: WA Ti IV, Nr. 4007 (= Scheel: Dok., 27, Nr. 35). Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen und Rorer z. Juli 1532: WA Ti II, Nr. 1681 und II Nr. 3232 a—c (= Scheel: Dok., 27, Nr. 33, 28 f.; Nr. 39, 31 f., Nr. 48 f., 39, Nr. 69).

83 Über die andere Verwendung des „pulsare“ s. o. Anm. 79.

84 WA Ti V, Nr. 5518 = Scheel: Dok., 21, Nr. 16. M. E. darf für den Inhalt des „Turmerlebnisses“ diese Tischrede nicht in den Vordergrund gerückt werden, wie es bei E. Hirsch: Festgabe für Kaftan (1920), 150, und bei Bizer — aber nicht ohne Hemmung —, S. 150, geschieht.

angeregt. Sie kennzeichnet eine theologische Einsicht, die sich allmählich zu der Zwei-Reiche-Lehre entfaltet hat. Alle anderen Aussagen, die Luther zu seinen Tischgenossen über das Ringen um die „Gerechtigkeit Gottes“ getan hat, bezeichnen als Inhalt seiner das Gewissen befreienden neuen Einsicht: die Gerechtigkeit Gottes sei die, mit der er uns rechtfertige, uns als gerecht ansehe. Bei der Äußerung im Winter 1542/43, die von Heydenreich überliefert ist, der von Matthesius zum Jahre 1540 niedergeschriebenen Aussage und dem am 12. September 1538 im Gespräch mit Anton Lauterbach getanen Ausspruch ist kennzeichnend, daß als psychologische Voraussetzung für das Ringen um den Sinn des Justitia-Dei-Begriffes die Beschäftigung mit Ps 30, 2: „In Deiner Gerechtigkeit erlöse mich“ erscheint. Nach Matthesius hätte sich Luther, schon als er „erstlich“, d. h. bei der bis 1516 regelmäßigen Teilnahme am Chorgebet⁸⁵, im Psalter las und sang, sich über diesen Vers entsetzt, bis er die Gerechtigkeit Gottes als rechtfertigende Gnade erkannt hätte. Diese Äußerung wird auch durch den Genesiskommentar bestätigt⁸⁶.

In bezug auf den Denkprozeß, in dem sich dem Reformator der Sinn von Röm 1, 17 erschlossen hätte, findet sich eine abweichende Version in der frühesten Äußerung Luthers, nämlich der von 1532, die sicher authentisch ist, weil sie in Niederschriften von Cordatus, Kumer, Schlaginhaufen und Rorer fast gleichlautend überliefert ist. Danach hätte nicht die grammatische Textinterpretation, die Betrachtung der *connexio verborum*, sondern die Meditation und Spekulation über den Römerbriefvers in Luther die entscheidende Einsicht ausgelöst. Luthers Gedankengang wäre dann etwa folgender gewesen: Wenn wir als Gerechte aus dem Glauben leben sollen und die Gerechtigkeit Gottes jedem zum Heil ausschlagen soll, dann muß das Heil, unsere Gerechtwerdung, nicht auf unserm Verdienst, sondern auf dem Glauben, also auf Gottes Barmherzigkeit, beruhen. Natürlich setzt auch diese Darstellung das Weiterlesen Luthers, das Inbeziehungsetzen von „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glauben des Gerechten“ nach jener Textfolge voraus. Sie erläutert nur den Gedanken näher, wieso die Gerechtigkeit Gottes nicht die strafende, einem jeden nach Verdienst zuteilende Gerechtigkeit sei.

1532 muß Luther dann den zusammenfassenden Satz ausgesprochen haben: Diese Kunst — oder die Schrift — hat mir der Heilige Geist auf diesem Turm geöffnet — oder eingegeben. Auch diese Angabe entspricht der Aussage von 1545, wonach Luther durch Gottes Gnade zum Verständnis der entscheidenden Bibelstelle gekommen sei. Nicht ein persönliches visionäres Erlebnis mit konkretem Inhalt hat ihm der Heilige Geist geschenkt, sondern Luther war überzeugt,

85 Heinrich Boehmer: Der junge Luther, 106. 86 Scheel: Dokumente, 19, Nr. 11.

daß ihn der Heilige Geist in das Verständnis des Schrifttextes geführt, ihm die Kunst, die Methode der Exegese, gewiesen habe⁸⁷. Er glaubte also, daß ihm der Heilige Geist jenen Beistand gewährt habe, um den allsonntäglich ein jeder Pfarrer bittet, ehe er von der Kanzel der Gemeinde den Schrifttext auslegt.

Als Örtlichkeit, an der Luther einst diese Einsicht gewonnen habe, hat er den Turm bezeichnet. Da es im Wittenberger Augustinerkloster zwei Türme⁸⁸, den runden Treppenturm an der Nordseite und den Turm an der Südwestecke, gab, durch den man vielleicht vom Hof in den Klostergarten gelangte, ergänzt *Cor-datus: in hac turri, in qua secretus locus erat monachorum*, und meint damit den Südwestturm. Die andern Niederschriften sprechen kurzerhand von der *cloaca*⁸⁹, nur Lauterbachs systematische Tischredensammlung spezialisiert: in *hypocausto*, d. h. in einem heizbaren Raum. *Hypocaustum* heißt z. B. bei Erasmus⁹⁰, aber auch noch in Paul Jakob Eckhards *Vindiciae D. Lutheri*⁹¹ einfach: Studierstube.

Damit hätten wir die früheste aus der Rückerinnerung geschöpfte Aussage Luthers über seine theologische Wendung erfaßt. Vielleicht darf hinsichtlich des Anlasses dieser Rückerinnerung darauf hingewiesen werden, daß Luther zum dritten Mal während seiner Dozententätigkeit begonnen hatte, den Psalter zu erklären. Im Juni und Juli dieses Jahres⁹² las er über den 50. (51.) Psalm. Sollte nicht dabei die Erinnerung an die Zeiten wach geworden sein, in denen er um die *iustitia Dei* innerlich gerungen hat? Jedenfalls steht die Tischgesprächäußerung in innerem Zusammenhang mit dem, was Luther 1532 in der Vorlesung über den Durchbruch seiner Erkenntnis gesagt hat, nämlich, daß er sich den von der Hei-

87 So auch Boehmer: *Der junge Luther*, 102.

88 H. G. Voigt: *Luthers Wittenberger Turm*, *Zschr. d. Ver. f. Kirchengeschichte d. Provinz Sachsen* 26 (1930), 166 ff. Kurz auch H. Stein: *Geschichte des Lutherhauses* (1883), 19. 23 Skizze der Klostergebäude.

89 Obige Darstellung setzt entsprechend den Angaben der WA voraus, daß „*cloaca*“ gesicherter Text sei. Falls aber doch die von Perger in seiner Abhandlung über Luthers Tischreden aus dem Jahre 1531/2 behauptete Abhängigkeit der übrigen Lesarten von Schlaginhaufen erhärtet werden könnte, würde wohl doch *cloaca* als Auflösung der Kürzung *cl.* irrig sein. Die sonst dafür vorgeschlagenen Auflösungen befriedigen freilich grammatisch, paläographisch und sachlich nicht. *Cl.* ist keine gängige Kürzung, es fehlt die Endung, die dem Leser die eindeutige Lesung im grammatischen Zusammenhang ermöglichen müßte. Fügt man als solche Endung ein *a* hinzu, so ergäbe sich die im Spätmittelalter durchaus gängige Abbreiatur für *clausula*. *Clausula* aber bedeutet nicht nur Schlußsatz, Vertragsklausel, sondern nach Du Cange: *Cella, in qua inclusi seu eremitae morabantur*. Und Luther gehörte ja einem Eremitenorden an.

90 Nachweise bei O. Scheel: *Martin Luther I*, 435.

91 (Jüterbok 1735), 15.

92 Vgl. WA 40 II, 187.

ligen Schrift verkündeten Gerechtigkeitsbegriff mit viel Schweiß erringen mußte⁹³. Charakteristischerweise ist 1538 dem Reformator, als er an die Drucklegung dieser Vorlesung über den 50. Psalm ging, wieder jenes theologische Ringen seiner Frühzeit ins Bewußtsein getreten.

Es ist nun an der Zeit, das, was wir aus Luthers Aussagen der 1530er und 40er Jahre als sein Erinnerungsbild umrissen haben, den Dokumenten der Frühzeit gegenüberzustellen.

Wie zu erwarten, ist 1519 der Inhalt des iustitia-Dei-Begriffes bei Luther deutlich entfaltet. In der Auslegung von Psalm 5, 9 der „Operationes in psalmos“ sagt Luther, abweichend von der noch zu behandelnden Exegese von Ps 4, 2 deutlich⁹⁴: Man müsse sich daran gewöhnen, die iustitia Dei nicht, wie es gemeinhin geschieht, als diejenige aufzufassen, durch die Gott selbst gerecht ist, durch die er die Gottlosen verurteilt, sondern nach dem Vorgang von Augustins „De spiritu et littera“ als diejenige, mit der Gott den Menschen bekleidet, wenn er ihn rechtfertigt; Gerechtigkeit Gottes ist also die rechtfertigende Gnade und Barmherzigkeit, kraft deren wir bei Gott als gerecht gelten, von der auch Paulus in Röm 1, 17 spricht. Die Gerechtigkeit Gottes wird aber auch die unsere genannt, weil sie uns durch seine Gnade geschenkt ist, wie zB opus Dei dasjenige Werk ist, das er in uns wirkt, virtutes Dei die Tugenden, die er in uns weckt, verbum Dei das Wort, das er in uns spricht.

Läßt sich dieser Gedankengang bei Luther weiter zurückverfolgen? Gerade die Jahre 1517 und 1516 geben erwünschte Einblicke.

Am 18. Mai 1517, also ein halbes Jahr vor dem Thesenanschlag, schreibt Luther⁹⁵: „Unsere Theologie und St. Augustin entfalten sich glücklich und herrschen an unserer Universität.“ Luther, der Professor der Heiligen Schrift, scheint sich also in dem ihm geschenkten Bibelverständnis so sicher zu fühlen und sich soweit durchgesetzt zu haben, daß er sich selbst als Begründer einer neuen theologischen Richtung weiß.

Im Oktober 1516 zitiert er in einem Brief an Spalatin⁹⁶ Augustins „De spiritu et littera“, jene Schrift, an der er nach seinen autobiographischen Angaben seine Exegese nachprüfte. Hier stellt er seine Auffassung von Gerechtigkeit der des Aristoteles gegenüber: „Denn nicht dadurch, daß wir recht tun, werden wir gerecht, sondern wir tun recht dadurch, daß wir gerecht geworden sind und gerecht

93 Ebda., 444 f.

94 WA 5, 144. Mit besonderem Gewicht behandelt diese Stelle E. Bizer aaO, 151 ff.

95 WA Br I, 99, Nr. 41 (Clemen VI, Nr. 5).

96 WA Br I, 70, Nr. 27 (Clemen VI, Nr. 2).

sind.“ Am 8. April 1516 schreibt⁹⁷ er an seinen Mitbruder Georg Spenlein in Memmingen: „Es geht in unserer Zeit bei vielen die Versuchung zur Vermessenheit um, vor allem bei denen, die mit allen Kräften danach trachten, gerecht und gut zu sein. Sie kennen nicht die Gerechtigkeit Gottes, die uns in Christus verschwenderisch und umsonst geschenkt ist, und sie suchen, so lange gut zu handeln, bis sie die Zuversicht haben, vor Gott als Menschen zu bestehen, die mit Tugenden und Verdiensten geschmückt sind. Das ist unmöglich. Auch Du bist dieser Meinung oder vielmehr in diesem Irrtum befangen gewesen. Auch ich war es, aber nun kämpfe ich gegen diesen Irrtum, und ich habe noch nicht ausgekämpft. Deswegen, lieber Bruder, lerne Du Christus, diesen Gekreuzigten, lerne ihm zu singen und ihm in Verzweiflung über Dich selbst zu sagen: Du, Herr Jesu, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde.“

Mit dieser Äußerung, die nach meiner Auffassung ohne die in Luthers Selbstzeugnissen bezeichnete Bibelerkenntnis nicht möglich wäre, sind wir in die Wende der Jahre 1515/16 gelangt, in der Luther über den Römerbrief gelesen hat. In sorgfältiger Ausgabe liegt der Vorlesungstext vor, und Karl Holl⁹⁸ und ihm folgend Rudolf Hermann⁹⁹ haben den Nachweis unternommen, daß die Grundzüge von Luthers Rechtfertigungslehre in dieser Vorlesung bereits entfaltet sind.

Luther deutet nämlich den vom Evangelium gemeinten Begriff Gerechtigkeit Gottes in Röm 1, 17 durch den Vergleich mit dem von den Menschen gemeinten Begriff Gerechtigkeit der Menschen. Menschliche Lehre gehe darauf hinaus zu zeigen, wer und wie jemand vor sich und den Menschen gerecht ist und gerecht wird. Aber im Evangelium allein wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart und gezeigt, wer und wie jemand vor Gott gerecht ist und gerecht wird, nämlich „per solam fidem, qua Dei verbo creditur“. Unter Berufung auf Mk 16, 16 zeigt Luther, daß die Gerechtigkeit Gottes der Grund unseres Heils ist. Dann muß aber die iustitia Dei nicht als diejenige aufgefaßt werden, durch die Gott in sich selbst gerecht ist, sondern als diejenige, durch die wir aus ihm selbst gerechtfertigt werden. Aus der Gegenüberstellung der Gerechtigkeitslehre des Augustin und des Aristoteles ergibt sich für Luther, daß das Gerechtheit dem „gerecht Handeln“ vorausgehe. Menschen, die nicht vor Gott gerecht sind, können ebensowenig gerechte Werke tun, wie Menschen, die nicht die Priester- oder Bischofsweihe erhalten haben, priesterliche oder bischöfliche Amtshandlungen verrichten können. Wie also die Amtsgnade Voraussetzung eines vor Gott gültigen Handelns in der Kir-

97 WA Br I, 35, Nr. 11.

98 Vgl. oben Anm. 54.

99 Rudolf Hermann: „Gerecht und Sünder zugleich“, Zschr. f. system. Theol. 6/7 (1928/30).

che ist, so ist die rechtfertigende Gnade Gottes Voraussetzung für eine vor Gott gerechte Lebensführung¹⁰⁰.

Angesichts dieser Gedankengänge müssen wir auf der Suche nach der in Luthers Selbstzeugnissen erwähnten Wendung im theologischen Denken der Frühzeit auf seine früheste Vorlesung, das Psalterkolleg, zurückgehen, das er vom Sommer 1513 bis in das Frühjahr 1515 gelesen hat. Hier steht die Lutherforschung mitten in der Arbeit, und es können daher zur Zeit nur einige Probleme aufgezeigt und Teilergebnisse, die erzielt wurden, herausgestellt werden.

Luthers erste Psaltervorlesung ist ein Werk des theologischen Übergangs. Sie beruht auf der Verarbeitung einer umfangreichen, ihm vorliegenden Kommentarliteratur und erweist sich in der Exegese von dieser abhängig. Immer wieder bemüht sich Luther, den vierfachen Schriftsinn herauszuarbeiten, je nachdem er den Text literaliter, d. h. nach dem Wortsinn, tropologice oder moralisch, allegorisch und schließlich anagogice, d. h. im Hinblick auf die Endzeit, deutet. So konnte das Wort David die historische Persönlichkeit, aber auch Christus, die Kirche oder die einzelne gläubige Seele bedeuten. Weiter steht Luther ganz in der exegetischen Tradition in bezug auf die Christusbezogenheit des Psalters. Wie selbstverständlich hat er ihr das Prinzip: Christus als die Mitte der Schrift entnommen. Und schon in der ersten Psaltervorlesung tritt Luthers Biblizismus hervor, sein Prinzip, die Bibel aus ihr selbst zu erklären. Luther entscheidet sich in seiner Auslegung nicht nach Vorbildern, die ihm klüger oder scharfsinniger erscheinen als andere, sondern nach solchen, die sich in ihrer Auslegung auf die Bibel selbst stützen können. Auf dieser Grundlage fällt seine Entscheidung für Augustin gegen die Scholastik.

Von diesen allgemeinen Voraussetzungen her können wir an die Frage herantreten: Beruht bereits die Psalterexegese auf dem durch die Einsicht in den Sinn von Röm 1, 17 vermittelten Bibelverständnis? Man könnte daran denken, daß bereits in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus Luther das Pauluswort: Christus ist unsere Rechtfertigung zitiert¹⁰¹. Sonst aber reichen die frühen Randnotizen Luthers nicht aus, um die Frage beantworten zu können.

Da hat Heinrich Boehmer gemeint, einen Punkt gefunden zu haben, von dem aus der Nachweis geführt werden könnte, daß Luther bereits die entscheidende Einsicht in das Verständnis des Gerechtigkeit-Gottes-Begriffs vor dem Beginn der Vorlesung gehabt habe. Luther hat nämlich für die Zwecke der Vorlesung im Frühjahr 1513 einen lateinischen Psaltertext in großem Zeilenabstand drucken

100 WA 56, 171 f.

101 Clemen V, 6 f. (= WA 9,43; nach 1. Kor. 1,30).

lassen, damit er selbst bei seiner Vorbereitung und seine Hörer während der Vorlesung die Worterklärungen, die Glossen, zwischen den Zeilen eintragen konnten. Er hat damit, wie aus Gerhard Ebelings¹⁰² und Hans Volz¹⁰³ Ausführungen hervorgeht, bereits vor Beginn seiner Vorlesung eine gewisse editorische Vorarbeit verrichtet. An die Spitze jeden Psalmentextes setzte Luther ein Summarium, eine Inhaltsangabe. Nun fragte sich Boehmer: Sollte nicht bei Psalm 30: „Errette mich in Deiner Gerechtigkeit!“ Luther auf die befreiende Einsicht gekommen sein? In dramatisch gehobener Sprache hat Boehmer das Ergebnis eines solchen Ringens bei der Niederschrift des Summariums zum folgenden Psalm für gegeben erklärt¹⁰⁴ und danach den Ursprung der exegetischen Einsicht Luthers in das Frühjahr 1513 verlegt.

Was Luther da niederschrieb¹⁰⁵, waren die Worte: Über die Art, wahrhaft zu bereuen, weil die Sünden nicht auf Grund irgendwelcher Werke erlassen werden, sondern allein durch die Barmherzigkeit Gottes, der sie nicht anrechnet. Aber Ebeling¹⁰⁶ hat inzwischen nachgewiesen, daß Luthers Summarien Zusammenfassungen der vor ihm entstandenen Kommentarien sind, und Boehmer war bereits von Vogelsang¹⁰⁷ erwidert worden, daß auch das Summarium zu Psalm 31 gegenüber den vorherigen Kommentaren nicht viel Neues enthält.

Tatsächlich bezeichnet schon Augustins Psalterkommentar den Psalm als Psalm von der Gnade Gottes und unserer Rechtfertigung, die ohne irgendwelche vorangehende Verdienste unsererseits durch die uns zuvorkommende Barmherzigkeit des Herrn unseres Gottes erfolgt¹⁰⁸. Hieronymus verweist auf Lk 18, 10, auf das verschiedene Verhalten des Pharisäers und des Zöllners¹⁰⁹. Cassiodor¹¹⁰ erklärt: Zuerst spreche im Psalm der die Sünde offen anerkennende Reumütige. Wer sich durch das eigene Bekenntnis verurteilt, der darf glauben, der Herr müsse ihn schonen. Damit sei die Voraussetzung dafür gegeben, daß schließlich Christus verheißt, er umgebe die, die auf ihn hoffen, mit seiner Barmherzigkeit. Im Anschluß an Cassiodor bezeichnet daher Bischof Bruno von Würzburg¹¹¹ den Psalm

102 Gerhard Ebeling: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, Zschr. f. Theol. u. Kirche 50 (1953), 43 ff.

103 Hans Volz: Luthers Arbeit am lateinischen Psalter, ARG 48 (1957), 11 ff. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist das Postulat, daß als Vorlage für Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513 eine zwischen 1502 und 1509 von Melchior Lotter in Leipzig gedruckte Psalterausgabe in Quart gedient haben müsse.

104 Der junge Luther, 99. Vgl. dazu Heinrich Bornkamms Nachwort, 363. 105 WA 3, 171.

106 AaO 51 ff. 107 Die Anfänge von Luthers Christologie (1929), 43, Anm. 2.

108 Migne PL 36, 257. 109 Migne PL 26, 966. 110 Migne PL 70, 218.

111 Migne PL 142, 137.

kurz als die Stimme des Bereuenden und als Wort des Herrn, der antworte, er umgebe die auf ihn Hoffenden mit seiner Barmherzigkeit. Petrus Lombardus¹¹² erklärt, der Psalm spreche von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, durch die wir Christen sind. Deshalb könne der Apostel Paulus im Römerbrief (4, 5 ff.) diesen Psalm als Beweis gegen die anführen, die sich der Werke des Gesetzes rühmen und mit ihren Verdiensten prahlen. Ludolf von Sachsen sah hier die Absicht des Psalmisten darin, die Gläubigen dahin zu führen, daß sie in Anfechtungen auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauten und nicht auf sich selbst ihre Hoffnung setzten¹¹³. Juan von Torquemada¹¹⁴ aber erklärt, daß in diesem Psalm der Gerechte ermahnt werde, nicht auf sich, sondern auf Gottes Barmherzigkeit seine Hoffnung zu setzen. Luther konnte also dem Kommentar Cassiodors den Hinweis auf das Verhalten des Reumütigen entnehmen, während das Handeln Gottes, der Sündenerlaß ohne des Gesetzes Werke und ohne Verdienst aus der Barmherzigkeit Gottes von Augustin und Petrus Lombardus herausgestellt war. Das Summarium erweist sich also als selbständig zusammenfassende Neuformulierung der in der Kommentarliteratur vor Luther dargebotenen Gedanken.

Boehmers Darstellung mußte also aufgegeben werden. Was sagen aber die Kollegvorbereitungen selbst? Schon Psalm 4 enthält ja die Textworte: „Gott meiner Gerechtigkeit“, zu denen Luther Stellung nehmen mußte. Er erklärt sie etwa folgendermaßen¹¹⁵: Hier berufe sich der Psalmist nicht auf seine Gerechtigkeit der Werke, sondern er preise die Barmherzigkeit und grundlose Güte Gottes. Wir sind vor der Majestät und Fülle Gottes nur dann würdig, wenn wir nichtig und leer sind und keine Verdienste in Anspruch nehmen. Der Pharisäer in Lk 18 ist zwar vor sich, der Zöllner aber ist vor Gott gerecht gewesen. So ist auch meine Gerechtigkeit in Wahrheit nicht meine Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit dessen, der mich erhört. Gottes Gerechtigkeit ist seine Barmherzigkeit, seine Barmherzigkeit ist meine Gerechtigkeit. So führe der Psalm zu Beichte und Lob und damit zu Christus hin, der unser Gott, der Gott unserer Gerechtigkeit und der Heiland ist und den die Juden verkannten, weil sie ihre eigene Gerechtigkeit suchten. Ist hier der zentrale Gerechtigkeit-Gottes-Begriff nicht Voraussetzung der Exegese?

Will man beurteilen, wie weit hier eine selbständige Einsicht Luthers ihren Niederschlag gefunden hat, greife man zu der Luther vorliegenden Literatur. Augustin, dessen Deutung unter Luthers Zeitgenossen von Pelbart von Temes-

112 Migne PL 191, 315 ff. 113 Ausg. v. Jakob Wimpheling (Speyer 1491).

114 Druck von Schöffer/Mainz 1478 (Johannes de Turrecremata).

115 WA 3, 42 f.

var¹¹⁶ aufgenommen wird, interpretiert „Deus iustitiae mee“ nur kurz als den Gott, von dem meine Gerechtigkeit ist¹¹⁷. Hieronymus deutet an, der ganze Psalm müsse auf Christus und durch Christus auf die Gerechten bezogen werden¹¹⁸, während Cassiodor¹¹⁹, dem auch Bruno von Würzburg¹²⁰ folgt, auf Röm 10, 4 hinweist; er erklärt schließlich aus seiner Auffassung heraus, daß in diesem Psalm die Kirche spreche: Die Kirche könne mit Recht „Deus iustitiae meae“ sagen, denn sie bekenne rechtgläubig Einheit und Allmacht der Trinität. Nach Petrus Lombardus¹²¹ aber bedeutet „Deus iustitiae meae“ nichts anderes als „dator iustitiae meae, i. e. me iustificans, scilicet a quo est iustitia mea“. Diese Deutung ist — abgesehen von Pelbart — in der zu Luthers Zeit gängigen neuen Literatur in den Hintergrund getreten. Torquemada interpretiert das „Deus iustitiae meae“ mit Kläger und Vergelter (actor et remunerator), und Faber Stapulensis¹²² deutet den Textzusammenhang „audivit me deus iustitiae meae“ so: meine gerechte Forderung hast Du, mein Gott, gehört.

Luther konnte also bei Ps 4, 2 der Kommentarliteratur der Patristik und Früh-scholastik die Auffassung von der iustitia iustificans Gottes entnehmen, und er hat diese Exegese auch in dem von Vogelsang in der Vatikanischen Bibliothek aufgefundenen Fragment der Psalterglosse vertreten^{122a}. Aber er hat diese Deutung in den Rahmen der für seine Frühzeit kennzeichnenden Demutstheologie eingebaut¹²³.

Daß damit eine persönliche geistige Errungenschaft Luthers ihren Ausdruck fand, das scheint mir e converso durch die Operationes in Psalmos bestätigt zu werden. Diese Operationes in Psalmos sind jener Psalterkommentar, von dem wir aus Luthers Selbstzeugnis von 1545 wissen, daß er aus der zweiten Psaltervorlesung herauswuchs, aber wegen des Wormser Reichstages nicht vollendet wurde. Dieser Kommentar gilt mit Recht als Zeugnis des methodischen Fortschrittes Luthers gegenüber der ersten Psaltervorlesung¹²⁴. Luther sucht nicht mehr nach

116 Expositio compendiosa et familiaris sensus litteralem et mysticum complectens libri Psalmorum (Hagenau 1504) sagt: „Deus iustitiae meae i. e. deus, a quo est iustitia mea, quia secundum Augustinum a solo Deo est homini, ut sit vere iustus.“

117 Migne PL 36, 78.

118 Migne PL 26, 272.

119 Migne PL 70, 47 f.

120 Migne PL 142, 55 f.

121 Migne PL 191, 84.

122 Ich konnte nur die Secunda editio vom Jahre 1513 des Quincuplex Psalterium benützen: „iustam postulationem, tu, domine Deus meus, audivisti.“

122a E. Vogelsang: Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung (Berlin 1940), 32 f. 64. Zur Beurteilung: H. Beintker: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Lutherfragmentes, Wiss. Zschr. d. Univ. Greifswald 1 (1951), 70 ff.

123 Bizer: Fides ex auditu, 15.

124 Boehmer: Der junge Luther, 218.

dem vierfachen Wortsinn, sondern beschränkt sich auf den konkreten Gedankengang, den er in Bezogenheit auf Christus ausdeutet. Die erste Lieferung dieses Werkes bis Ps 5 erschien im Frühjahr 1519, als Miltitz den letzten Versuch zur Vermeidung des Bruches Luthers mit der Kirche gemacht und mit Luther vereinbart hatte, daß dieser mit seiner Sache nicht in der Öffentlichkeit hervortreten solle. Luther hielt sich daraufhin bei der Vertretung seines theologischen Anliegens bis zur Grenze des gewissensmäßig Verantwortbaren zurück¹²⁵. Dieser Burgfrieden spiegelt sich auch in der kurz darnach gedruckten Psalmenauslegung wider. Im Gegensatz zur Auslegung in der ersten Vorlesung stellt Luther bei Ps 4, 2 den Gesichtspunkt zurück, daß unsere Gerechtigkeit eigentlich nicht unsere, sondern die des uns rechtfertigenden Gottes sei¹²⁶. Gerecht und Gerechtigkeit werden daher rein innerweltlich gedeutet. Der Psalm mahne uns nur, unsere Gerechtigkeit zu vergessen und unsere Sache ganz Gottes gerechtem Willen anheimzustellen. Hier sei also weniger die Röm 1, 17 und Ps 30, 2 als rechtfertigende Gnade ausgedrückte Gerechtigkeit Gottes gemeint als vielmehr unsere gerechte Sache. Die Anknüpfung an die *iusta postulatio* bei Faber Stapulensis ist deutlich. Stellen wir, so sagt Luther weiter, diese unsere gerechte Sache Gott anheim, dann wird viel Unglück, Krieg, Streit und Mord in der Welt vermieden werden.

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß also Luther in seiner ersten Vorlesung mit der Exegese von Ps 4 seine Auffassung von der *iustitia Dei* vorgetragen hat, die er offenbar kurz nach dem Miltitzgespräch nicht in aller Schärfe hervortreten lassen wollte. Nun findet sich aber die merkwürdige Tatsache, daß Luther nach Ausweis seines Vorlesungsmanuskripts nach Ps 92 noch einmal den 4. Ps interpretiert hat¹²⁷ mit der Begründung, er habe ihn früher nicht genügend und nicht im Hinblick auf das Kreuz Christi erklärt. In diesem Nachtrag aber kommt es Luther nicht darauf an, seine Ausführungen über die *iustitia Dei* zu modifizieren, sondern von ihr ausgehend die Paradoxie von Kreuz und Demut zu entfalten. Der Gekreuzigte wird erhöht; wer als der Verworfenste und Verfluchte erscheint, wird gesegnet.

Neue Ergebnisse in unserer Frage stellten sich bei der Prüfung des handschriftlichen Befundes der ersten Psaltervorlesung, der sog. Dresdener Scholien, ein, an

125 Boehmer, ebda., 214 ff.

126 WA 5, 100: „Quamquam non negem (illud ‚Deus iustitiae meae‘) significare iustitiam esse a Deo, et quod Deus solus iustificet, tamen videtur mihi propheta tangere summam questionis seu querelae, quam solent infirmiores praetextere, scilicet quod sibi iniuriam fieri arbitrentur ab adversariis.“

127 Von Vogelsang bei Clemen V S. 183 ff. entsprechend der Handschrift im Text eingeordnet.

der sich Hedwig Thomas¹²⁸, Heinrich Boehmer¹²⁹ und Hermann Wendorf¹³⁰ beteiligt haben. Die Exegese zu Ps 1 und 4 steht nämlich auf anderem Papier als die übrigen Scholien, auf dem gleichen Papier, das Luther 1515/16 zur Römerbriefvorlesung verwendet hat. So rücken jene Ausführungen in die Wende des Jahres 1515/16, und wir wissen, daß Luther damals auf Wunsch seines Kurfürsten an einem Psalterkommentar für den Druck gearbeitet hat. Mit Recht hat Boehmer also geschlossen, daß diese Blattlage einen Rest dieses dann damals doch nicht veröffentlichten und unvollendet gebliebenen Psalterkommentars darstellt^{130a}.

Das veranlaßte Erich Vogelsang, erneut die Entstehung von Luthers exegetischer Grunderkenntnis während der Vorbereitungen zur Psaltervorlesung zu verfolgen¹³¹. Er wandte seine Aufmerksamkeit Ps 30 zu, von dem wir hörten, daß sein Vers „Errette mich in Deiner Gerechtigkeit“ das Entsetzen des jungen Mönches ausgelöst hat. Enttäuscht muß man feststellen¹³², daß Luther zu diesem Vers nur in der Glosse lakonisch sagt: „weil Du ein gerechter Richter bist, man aber nach der Gerechtigkeit der Menschen glaubt, Christus sei zu Recht gekreuzigt worden.“ Es wird also hier im Grunde der philosophische Gerechtigkeitsbegriff vorausgesetzt und Gott eigentlich nur ein höherer, richtigerer Maßstab bei Ausübung der Gerechtigkeit zuerkannt als dem Menschen.

Aber schon der folgende Psalm könnte ja zum Nachdenken angeregt haben mit dem Vers: „Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht anrechnet.“ Tatsächlich ist für Luther¹³³ ein solcher Mensch der Gerechte, dem Gott nicht die Sünde des Sünders, sondern die eigene göttliche Gerechtigkeit zurechnet. Luther beruft sich hier auf Röm 1, 17 und erklärt als Summe, als conclusio des ganzen Römerbriefes den Gedanken: Jeder bedarf der Sündenvergebung durch Christus, keiner wird aus sich heraus erlöst, sondern durch Christus. Also Röm 1, 17 ist hier bedeutsam in Luthers Blickfeld getreten¹³⁴.

128 Hedwig Thomas: Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers (Weimar 1920). Kritik ihrer Ergebnisse bei Boehmer (Anm. 129), 42 ff.

129 Heinrich Boehmer: Luthers erste Vorlesung, Berichte und Verhandlungen der sächs. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 75 (1923), 35 ff.

130 Hermann Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung, Hist. Vjschr. 27 (1932).

130a Boehmer: Luthers erste Vorlesung, 35 ff. H. Thomas' Erklärungsversuch (23 f.) ist damit hinfällig geworden.

131 Die Anfänge von Luthers Christologie. V. konnte S. 31 davon ausgehen, daß Luther tatsächlich in den ersten Psalmenscholien den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff zugrundelegt.

132 WA 3, 163. Zu Vogelsangs Darstellung dieser Stelle vgl. die berechtigten Bedenken Bornkamms, ARG 39 (1942), 36 ff. 133 WA 3, 174 f.

134 Luthers Äußerung ist nach Em. Hirsch: Initium theologiae Lutheri, Festgabe für Kaftan

Ausführlich kommt Luther auf den Begriff „Gericht Gottes“ dann beim Bußpsalm 50 zu sprechen: „Gott, sei mir gnädig nach Deiner Güte und tilge meine Sünde nach Deiner großen Barmherzigkeit!“ Hier setzt Luther¹³⁵ bereits voraus, daß der Mensch von Gott gerechtfertigt werde, und entfaltet die Elemente seiner Demutstheologie. Wer sich nicht sündig bekennt, der streitet wider Gott, der verletzt den neuen Bund, als dessen Inhalt geradezu erscheint: *iustificamur fide et gratia*. Wer sich im Bekenntnis seiner Sünde selbst verurteilt, der rechtfertigt und preist Gott, der erkennt die Voraussetzungen des Bundes Gottes mit den Menschen an, der beugt sich unter die Wahrheit Gottes. Die Wahrheit Gottes schließt aber die Gültigkeit der Verheißung ein, die in dem neuen Bunde ausgesprochen ist. So gelangt Luther zu dem Gedankenschema: Die Selbstverurteilung des Menschen schließt die Verurteilung durch Gott aus, aber die Rechtfertigung durch Gott ein. Die Selbstrechtfertigung schließt die Rechtfertigung durch Gott aus, aber die Verurteilung durch Gott ein. Diese Einsicht, so erklärt Luther, diene nicht nur dem Verständnis dieses Verses oder Psalmes, sondern aller Stellen, an denen von Lob, Gerechtigkeit und Ruhm Gottes die Rede sei.

Diesen Begriff Gerechtigkeit Gottes nimmt Luther dann bei der Erklärung des 71. Psalms wieder auf: „Gott, gib Dein Gericht dem König und Deine Gerechtigkeit des Königs Sohne, daß er Dein Volk richte mit Gerechtigkeit und Deine Elen-den rette!“ In den Erläuterungen zu diesem Vers glaubt Vogelsang den Niederschlag des Turmerlebnisses gefunden zu haben¹³⁶.

Folgt man dieser Ansicht, dann darf man das Erlebnis nicht als plötzliche höhere Eingebung, sondern als Frucht stiller wissenschaftlicher Arbeit ansehen, für die Luther den Beistand des Heiligen Geistes erfleht haben mag. Denn das Scholienblatt 104 zeigt nicht den von innerer Begeisterung gepackten hocherregten Menschen, der enthusiastisch sein Herz überquellen läßt. Es zeigt vielmehr den um wissenschaftliche Erkenntnis ringenden Gelehrten, der mit fast noch kleinerer Schrift, als er sonst schon gewohnt ist, sich ein Schema zurechtmacht, um sich begriffliche Klarheit zu verschaffen.

Wieder beruft er sich auf Röm 1, 17, wenn er den Begriff *iustitia tropologisch*, allegorisch und anagogisch erklärt. Er stellt einander gegenüber: Gericht Gottes und Gericht der Menschen. Wie ist dieses menschliche Gericht, wenn es öffentlich oder privat ist, wie wirkt es im Herzen, mit dem Mund, mit der Tat? Und wie

(Tübingen 1920), 165, „der erste schüchterne Versuch, die persönlich errungene Auslegung von Römer 1,17 andern lehrend mitzuteilen.“

135 WA 3, 287 ff.

136 Die Anfänge von Luthers Christologie, 48 ff., bes. 59. Dazu Bornkamm, 39 (1942), 38 ff.

kann man jenen Begriff: Gottes Gericht anagogisch, tropologisch oder allegorisch deuten? Selbst als Luther den Entwurf fertig hat, fallen ihm ergänzende Gedanken ein, die fast bis zum letzten Millimeter den Rand des Blattes füllen. Schließlich muß er ein weiteres Einzelblatt einlegen¹³⁷, um auf ihm noch weiter die Gedanken über das iudicium Dei festzuhalten. Abschließend führt Luther aus: Voraussetzung für das rechte Verständnis des Apostels Paulus und anderer Texte sei die tropologische Deutung der Begriffe „veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc“. Hier muß doch Luther jenen „passiven“ Sinn¹³⁸ des Begriffes Gerechtigkeit Gottes an diesen Wortverbindungen nachgeprüft haben, wie er es laut seinem Selbstzeugnis von 1545 nach der Gewinnung der Einsicht in den Sinn von Röm 1, 17 unternommen hätte.

Gegen Vogelsangs Darstellung hat Wendorf Einwendungen erhoben. Es komme „in der Scholie zu Ps 71 auch nicht ein Gedanke vor, der nicht irgendwie in der Scholie zu Ps 1 wenigstens andeutungsweise enthalten wäre“¹³⁹.

Nun ist die handschriftliche Überlieferung der Scholien zu Ps 1 recht schwierig, Bl. 1—5 der Dresdener Handschrift gehören jedenfalls sicher dem Druckmanuskript von 1516 an. Aber von Bl. 15 an beginnt offenbar unter der Überschrift „Vocabularium super psalmos“ der alte Text von Luthers ursprünglicher Kollegvorbereitung. Und hier, also in der Kollegpräparation von 1513, finden sich die Ausführungen über den Begriff iudicium, auf die Wendorf Bezug nimmt. Aber Wendorf ist selbst zu der Überzeugung gelangt, daß hier eine Nachtragung Luthers „mit etwas breiterer Feder und einer um eine Nuance dunkleren Schrift“ vorliegt¹⁴⁰. Wer aber will ein Kriterium nennen für den zeitlichen Abstand, der ursprüngliche Niederschrift und Nachtrag trennt?

Inhaltlich gibt Wendorf selbst zu¹⁴¹: „Die dogmatische Fassung des iudicium-Begriffes ist 1516 eine völlig andere, als sie es 1513 war, und je nachdem der Nachtrag seinem religiösen Vorstellungsgehalt nach mehr auf der einen oder der anderen Stufe steht, wird er auch dem einen oder dem andern Jahre zeitlich näher zu setzen sein.“ Tatsächlich entfaltet hier Luther jene theologia humilitatis, in der Sündenbekenntnis und Selbstanklage als Voraussetzungen dafür erscheinen,

137 Wendorf, 135 f.

138 Über die Begriffsbildung „passive“ und „aktive“ Gerechtigkeit s. Bornkamm, ARG 39, 28. Früher: Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, Theol. Studien u. Kritiken 90 (1917), 370 ff.

139 Wendorf, 320. 140 Wendorf, 298.

141 299 f.; dazu Bornkamm in ARG 39 (1942), 32 ff.

daß der siebenmal gefallene Gerechte (Spr 24, 16) wieder aufstehe, d. h. gerechtfertigt werde. Die Gerechtigkeit Gottes wächst in uns nicht, wenn nicht unsere Gerechtigkeit zunichte wird. Heiligkeit, Wahrheit, Güte, Leben sind in uns nur, wenn wir unheilig, Bettler, Lügner, Tote geworden sind. Anders würde Gottes Gerechtigkeit verspottet, Christus wäre vergeblich gestorben. Ob diese Einsicht die Systematiker hätten, könne er nicht sagen, daß sie aber die praktischen Theologen nicht haben, das wisse er.

Diese Ausführungen stellen sicher einen Schritt auf dem Wege zum Verständnis der *iustitia Dei iustificantis credentem ei* dar. *Iustificatio* und *iustitia Dei* sind im geistigen Ringen Luthers bereits eine Gedankenassoziation eingegangen. Aber noch beherrscht der Demutsgedanke¹⁴² so sehr Luthers theologische Haltung, daß er das Selbstgericht des Menschen, also sein Handeln, im Vordergrund sieht und noch nicht in der *iustificatio* das Handeln Gottes, die Verwirklichung der *iustitia Dei* erblickt. Die Grundlage für diese Einsicht scheint mir doch erst die Erklärung des 71. Psalms klar zu enthalten, nämlich die zwar gemeinchristliche, aber zugleich das Grundanliegen der Reformation ausdrückende Einsicht, daß zwischen Gott und dem Menschen „nicht die Gesetzesordnung“, sondern „die Gnadenordnung“ gilt: „Gerechtigkeit zu schaffen, die Sünde zu zerstören, Leben zu geben — das alles ist das Werk des Schöpfers allein.“¹⁴³ Oder, anders gewendet: „Gottes Gerechtigkeit läßt sich nicht in die Armseligkeit unserer menschlichen Begriffe einengen.“¹⁴⁴

Gegen Vogelsangs Datierung hat nunmehr Ernst Bizer¹⁴⁵ Einwendungen erhoben: Einmal lasse die Niederschrift zu Ps 71 nichts von dem von Luther beschriebenen Gedankengang erkennen: die *connexio verborum* in Röm 1, 17 habe ihn auf seine Deutung des *iustitia-Dei-Begriffes* geführt. Das ist richtig. Aber die Scholien sind ja keine Niederschrift über das „Turnerlebnis“, sondern sie können nur dessen Ergebnis für den Lehrvortrag festgehalten haben. Zum andern: Luther habe hier noch die Gerechtigkeit in der Demut gefunden. *Fides Christi* werde als *humilitas* verstanden und die Gerechtigkeit Gottes als anklagendes und strafendes Handeln Gottes, der die Demut als die neue Gerechtigkeit im Menschen weckt. Freilich hüllt die *humilitas*, die Luthers theologisches Denken während der Psaltervorlesung so stark beherrscht, die Begriffe *fides* und *iustitia*

142 Über das Hervortreten des *humilitas*-Begriffes in der Psaltervorlesung und seine zwei Seiten vgl. Walther v. Loewenich: *Luthers Theologia crucis* (München 1929), 174 ff.

143 Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, LjB 13 (1931), 12 f. 17.

144 Walther v. Loewenich: *Luthers evangelische Botschaft* (1946), 20.

145 *Fides ex auditu*, 15 ff.

nostra ein. Wer aber nach Luthers Selbstzeugnissen als Inhalt des „Turmerlebnisses“ schlicht die Auffindung der Beziehung zwischen „Gerechtigkeit Gottes“ und „Glaube des Gerechten“ sieht, wird den „Beginn“ dieser Einsicht hier finden dürfen. Schließlich beruft sich Bizer auf die isoliert stehende Tischgespräch-Außerung Luthers, er habe an Röm 1, 17 gelernt, iustitiam legis und evangelii zu disziplinieren, wovon in den Scholien zu Ps 71 nicht die Rede sei. Selbst wenn man Luthers Tischrede von 1542 entscheidend in die Waagschale werfen wollte, wird man zugeben müssen, daß Luther als Inhalt seiner Entdeckung nicht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bezeichnet hat, sondern nur, daß er mit seiner Deutung von Röm 1, 17 den Ausgangspunkt für jene Unterscheidung gewonnen habe.

Ein abschließendes Urteil über die aufgeworfenen Fragen wird vielleicht erst möglich sein, wenn die Neuausgabe der Psaltervorlesung in der Weimarer Ausgabe vorliegt. Sie wird versuchen müssen, die handschriftliche Überlieferung möglichst bis ins Letzte zu klären, was dadurch erschwert ist, daß nur noch Fotokopien der Dresdener Handschrift vorliegen. Sie wird weiter den Nachweis der literarischen Quellen Luthers erbringen müssen, um ein Urteil darüber zu gestatten, inwieweit Luther von der exegetischen Tradition abhängig und wieweit er selbständig ist. Schon jetzt aber ist bekannt: Luther wächst aus der exegetischen Überlieferung heraus, er setzt nicht in genialer Unbekümmertheit an die Stelle des Alten ein Neues. In langsamem schwerem Ringen, „mit viel Schweiß“¹⁴⁶, erarbeitet sich Luther sein Bibelverständnis.

Auch das Bild, das ich damit vom jungen Luther entwerfe, läßt sich von der persönlichen Einstellung des Biographen nicht trennen. Je nach dessen religiöser Einstellung¹⁴⁷, je nach der Erwartung, die er von dem Bild des Reformators hegt, wird er in Luthers Frühentwicklung nach einem höchstpersönlichen einmaligen Erlebnis suchen oder das Heranreifen einer wissenschaftlichen Erkenntnis beobachten wollen. Je nach dem, wessen der Biograph seinen Helden im Guten wie im Bösen für fähig hält, wird er in Luther den moralisch zerknirschten, von Angst gepeinigten, von seelischen Depressionen verfolgt und nach Gnade lechzenden Sünder suchen, der durch einen visionären oder als visionär gedeuteten Bekehrungsvorgang erlöst wird, oder aber den im wahrsten Sinne gewissenhaften gelehrten Theologen, der um die Sünde weiß, auch um die eigene, und der in der Heiligen Schrift die Züge Gottes erforscht und das Wesen jener Gerechtigkeit ergründen möchte, mit der Er dem Sünder gegenübertritt. Ich sehe als entschei-

146 So in der Erklärung zum 50. (51.) Psalm, WA 40 II, 445.

147 Darauf hat auch Wendorf aaO, 306 ff. und 309 ff. hingewiesen.

dend den religiösen Impuls an, den Luther während des Chordienstes der Mönchsgemeinde empfing, jenes Entsetzen, jenes θαυμάζεσθαι über den Psalmvers: „In Deiner Gerechtigkeit errette mich!“, den Luther nicht als ehrwürdige liturgische Formel hinnahm, sondern der zum Anlaß seines Nachdenkens wurde. Während der Psaltermvorlesung — also offenbar nicht im Zusammenhang mit der Römerbriefvorlesung, die ihn ja veranlaßt hätte, für diese Fragen die Kommentarliteratur heranzuziehen — wird ihm die zentrale Bedeutung des Begriffes Gerechtigkeit Gottes bewußt. Denn in der Selbstaussage des Evangeliums, daß im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde, entdeckt er sozusagen den Generalskopos, das Leitmotiv der Heiligen Schrift und damit ein hermeneutisches Prinzip, mit dem er an die Fülle der Einzelaussagen des Evangeliums herantreten kann. Daher erfüllt ihn die Deutung des Verses Röm 1, 17 im Zusammenhang mit dem Habakukzitat mit so überschwenglicher Freude; er sucht nun seine Deutung an vergleichbaren Wendungen der Heiligen Schrift zu erhärten und findet die Bestätigung in Augustins Schrift „De Spiritu et littera“. Daher gewinnt er das Bewußtsein, eine mit Augustin konforme neue theologische Richtung vertreten zu können. In ihr ist Grundüberzeugung, daß sich die Rechtfertigung in der Begnadigung des gläubigen Sünders durch die Gerechtigkeit des barmherzigen Gottes vollzieht. Eine solche Grundlehre darf aber in der Kirche, die vom Evangelium lebt, nicht durch die Praxis des Alltags verdunkelt werden. Von dieser Einstellung her schreitet Luther zum Thesenanschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg.

Ich wiederhole: Ein Bild des jungen Luther, das manchem zu nüchtern, zu undramatisch erscheinen wird, ein Bild aber, das in wesentlichen Punkten mit der Grundeinstellung übereinstimmt, die Luthers Freund Melanchthon entwickelt hat, die freilich durch eine jahrhundertelange Lutherforschung modifiziert worden ist, — ein Bild jedenfalls, das Luther als den herausstellt, als den er sich zeit seines Lebens vor allem gewußt hat, als den Lehrer der Heiligen Schrift.