

Luthers Christologie im Ablassstreit¹

Von Bernhard Lohse

In den Schmalkaldischen Artikeln, die im Jahre 1537 verfaßt sind, bezeichnet Martin Luther den Glaubensartikel, der das Amt und Werk Jesu Christi betrifft, als den ersten und Hauptartikel. Den Inhalt dieses Artikels umreißt er im Anschluß an einen Satz des Römerbriefes mit den Worten: „Daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei umb unser Sunde willen gestorben und umb unser Gerechtigkeit willen auferstanden“². Er fährt dann fort, daß man von diesem Artikel nichts weichen oder nachgeben könne, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will. Und er schließt diesen Abschnitt, indem er sagt: „Auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren“³. Mit diesen Worten faßt Luther auf das kürzeste zusammen, welche Bedeutung der Christologie zukommt: sie ist einmal das Kernstück der Theologie schlechthin; sie ist zum anderen der entscheidende Grund, der ihn selbst zur Auseinandersetzung mit der römischen Kirche veranlaßt hat.

Daß der Artikel von Jesus Christus im Zentrum der Theologie Luthers, und zwar sowohl des alten wie auch des jungen Luther, steht, ist seit längerem von der Lutherforschung erkannt und auch zu würdigen versucht worden. Damit sind ältere Deutungen wie die von Karl Holl, daß Luthers Glaube keineswegs nur auf Christus gestanden wäre, überholt⁴. Allein, so sehr man sich heute im Grundsätzlichen einig ist, so verschieden sind doch die Auffassungen darüber, welche Bedeutung die Christologie im einzelnen in Luthers Theologie besitzt. Unter Christologie verstehen wir dabei, wie das in der Lutherforschung üblich ist, nicht so sehr die bloßen lehrmäßigen Aussagen über Christi Person und Werk als vielmehr die eigentlichen Motive von Luthers Christusanschauung. Man meint zumeist, hierbei einen mehr oder weniger erheblichen Unterschied zwischen dem jungen und dem alten Luther annehmen zu müssen; so etwa Hans Thimme⁵ und

1 Öffentliche Antrittsvorlesung, nach Erteilung der *venia legendi* für das Fach der Kirchen- und Dogmengeschichte gehalten am 11. Mai 1957 in Hamburg, ferner in leicht veränderter Form auf dem Göttinger Pfarrkonvent am 4. Juni 1958 als Vortrag. Für den Druck ist die Vortragsform beibehalten. Der Text ist nur an einigen wenigen Stellen mit Rücksicht auf die Anmerkungen geändert.

2 Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, herausg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß 1930, 415, 7 ff; cf. Röm. 4,25.

3 Ebda, 416, 3 f.

4 K. Holl: *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, 7. Aufl. 1948, 73.

5 H. Thimme: *Christi Bedeutung für Luthers Glauben* — unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars von 1531 und der Disputationen, 1933.

Erich Seeberg⁶. Diesen Unterschied bestimmt man gern dahin, daß bei dem jungen Luther insofern eine gewisse Engführung vorliege, als er in Jesus Christus nur die exemplarische Erfahrung der Anfechtung wie auch der Begnadigung sehe, wohingegen der alte Luther die umfassende Bedeutung Jesu Christi stärker herausstelle, indem er die schlechthinige Einzigartigkeit des Versöhnners und Erlösers betone.

Mit dieser Behauptung eines Unterschiedes zwischen dem jungen und dem alten Luther dürfte das letzte Wort noch nicht gesprochen sein. Vielmehr hat es den Anschein, daß bei der Darstellung der Christologie des jungen Reformators bisher manches übersehen ist, was das Bild nicht unwesentlich verändert. Wir wollen daher heute über die Christologie des jungen Luther sprechen und auf eine Linie hinweisen, die in ihrer Bedeutung noch nicht voll erkannt ist. Dabei ist es nicht möglich, auf die Zusammenhänge von Luthers Christologie mit der des Mittelalters und der Alten Kirche näher einzugehen, da uns das zu weit ab führen würde. Wohl aber müssen wir zunächst die Christologie des jungen Luther so, wie sie in der Forschung dargestellt wird, kurz skizzieren; sodann wollen wir einige bisher nicht genügend beachtete Motive in der Christologie des jungen Luther herausarbeiten und schließlich zum Vergleich einige Theologen des Mittelalters bzw. aus Luthers Zeit heranziehen.

I.

Zunächst also fragen wir: Wie wird die Christologie des jungen Luther von der Forschung gegenwärtig dargestellt?

Luther hat in seiner Psalmenvorlesung von 1513—1515 — darauf wird in den Arbeiten über den jungen Luther regelmäßig hingewiesen — den exegetischen Grundsatz aufgestellt, daß alles, was in der Schrift in buchstäblichem Sinne von Christus gesagt sei, in übertragenem Sinne sowohl auf die Kirche als auch auf den einzelnen Gläubigen angewendet werden müsse⁷. Dieses letztere, daß alle Aussagen über Christus auch für den einzelnen Christen gelten, ist in unserem Zusammenhang das Wichtige. Denn damit scheint die Folgerung nahegelegt, in Christus, wie eben schon angedeutet, den exemplarischen Fall der Anfechtung wie der Begnadigung zu sehen. Das hat vor allem Erich Vogelsang in seinen verschiedenen Untersuchungen über die Christologie des jungen Luther herausgearbeitet⁸. In der Tat hat Luther nicht nur im Psalmenkolleg, sondern auch in den Vorlesungen über den Römerbrief, den Galaterbrief und den

6 E. Seeberg: *Luthers Theologie*, Bd. 2: Christus — Wirklichkeit und Urbild, 1937.

7 WA 3, 13, 14 ff (Praefatio).

8 S. vor allem die beiden Arbeiten von E. Vogelsang: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*, 1929; *Der angefochtene Christus bei Luther*, 1932.

Hebräerbrief, die er in den Jahren 1515—1518 hielt, diesen seinen exegetischen Grundsatz vielfältig in der Einzelauslegung verwertet. Er spricht dann davon, daß der Christ seinem Herrn gleichförmig, conform, werden müsse, daß er selbst Christi Leiden und Anfechtungen ertragen müsse, daß er wie sein Herr geistlich gekreuzigt werden müsse. Es gibt schlechterdings kaum eine Aussage von Christus, die nicht von Luther mittels seiner tropologischen Exegese, wie man sie nennt, auf den Christen übertragen wird.

Diese Auslegungsmethode wird nun von der Forschung verschieden bewertet und ebenfalls verschieden in den Zusammenhang der Theologie des werdenden Reformators eingeordnet. Man ist sich lediglich insoweit einig, als man stets behauptet, daß diese tropologische Exegese nur auf Grund bestimmter Voraussetzungen möglich sei. Wenn man meint, daß Luther jede Aussage über Christus auf den Christen überträgt, so scheint tatsächlich der Schluß unabweisbar, daß Luther alle wesentlichen Erkenntnisse über Anfechtung, Kreuzigung und Auferstehung schon vor der Ausbildung seiner eigenen Christologie besessen haben muß. Er kann sie in Christus selbst nur bestätigt, nicht aber entscheidend korrigiert oder überboten gefunden haben. Nicht einig ist man sich aber in der Frage, welches denn die Voraussetzungen gewesen sind, die Luther mitgebracht hat. Aus der Fülle der Untersuchungen zur Christologie des jungen Luther greifen wir zwei heraus, um darzutun, wie diese Voraussetzungen etwa bestimmt werden.

Erich Seeberg meint in seiner groß angelegten Monographie über Luthers Christologie, die den bezeichnenden Untertitel trägt „Wirklichkeit und Urbild“, daß diese Voraussetzung darin bestanden habe, daß Luther in umfassender Weise der paradoxe Charakter des Lebens und der Wirklichkeit bewußt geworden sei. Luther habe durch seine eigenen Anfechtungen gelernt, daß der Sinn des Lebens nicht aufgeht. Er habe „in das Meer von Ungerechtigkeit und Gewalt, von Geist und Gemeinheit, von Kraft und Hinterlist . . . , als das einem die Geschichte erscheint“, geschaut⁹; er habe die Sinnlosigkeit des Leidens und Sterbens auf das tiefste empfunden und sei dadurch bis in das Innerste erschüttert worden. Auf Grund dieser Voraussetzungen habe Luther dann an Christus gesehen, daß das Leben doch einen verborgenen Sinn haben könne. Denn Christus habe selbst die Bitterkeit des Lebens auskosten müssen, er sei aber nicht daran zerbrochen, sondern habe gerade im Leiden überwunden und im Sterben den Sieg davongetragen. So habe Luther an der Person Jesu Christi die Erkenntnis gewonnen, daß Gott stets im Gegensatz wirke, daß er töte, wenn er lebendig machen wolle, daß er verdamme, wenn er Gnade erweisen wolle. Diese Erkenntnis, die Luther an Christus gewonnen habe, habe ihn geprägt, indem Luther in Christus

9 E. Seeberg, op. cit., 464.

das Urbild sehen gelernt habe, dem wir durch unser Leiden und unsere Anfechtungen als sein Abbild gleichwerden sollen. Christus ist für Luther somit nach Seeberg gleichsam die Signatur der pradoxen menschlichen Existenz und sein Schicksal nichts anderes als das Sinnbild einer an sich überall gültigen und lebendigen, nur nicht offenbaren Wahrheit.

Gegenüber dieser Deutung hat vor einigen Jahren Wilhelm Maurer in seinem Buch „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁰ eine ganz andere Anschauung vertreten. Auch Maurer, der ebenfalls die Christologie des jungen Luther von dem Gedanken des exemplar bestimmt sieht, muß die Frage nach den Voraussetzungen für Luthers Christologie stellen. Dabei geht er einen völlig anderen Weg als Seeberg. Er meint, im Hintergrund der *conformitas*-Vorstellung habe „das uralte Grundmotiv aller Mysterienfrömmigkeit“ gestanden, nämlich „die Vergottung des Menschen“; dabei habe Luther schon gewußt, daß „die Vergottung des Menschen sachlich identisch mit seiner Menschwerdung (scil.sei), (scil. nämlich) mit der Gewinnung seiner vollen personhaften Menschlichkeit“¹¹. Diese Mysterienfrömmigkeit sei Luther in Gestalt der altkirchlichen Inkarnationstheologie vorgegeben gewesen. Er habe sie aufgenommen, nicht einfach im Sinne einer Repristination, sondern in dem Akt einer schöpferischen Reproduktion.

Es ließen sich noch zahlreiche andere Deutungen der Christologie des jungen Luther anführen. Aber damit würden für uns schwerlich neue Gesichtspunkte gewonnen. Sie sehen sich meist veranlaßt, eben auf Grund der ausschließlichen Betonung der tropologischen Auslegungsmethode und des *conformitas*-Gedankens, ausgesprochen oder unausgesprochen die Frage nach den Voraussetzungen von Luthers Christologie zu stellen und deren Bedeutung mehr oder weniger hoch zu veranschlagen. Dabei kommt man gern zu dem Schluß, daß man sagt, „an“ Christus sei Luther das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit aufgegangen, anstatt daß man sagt, daß Luther „in“ Christus, und zwar in ihm allein, Gott erkannt habe. Auch würde es wenig fruchten, in eine Einzelauseinandersetzung zu treten, um die Akzente hier und da ein wenig verlagern zu können. Dadurch würde Karl Barths Vorwurf, daß der junge Luther bis etwa 1519 „die Geschichte Jesu Christi mit der Geschichte des glaubenden Menschen und diese mit jener koinzidieren“ lasse und damit praktisch Christus irgendwie in eine Idee auflöse, schwerlich entkräftet¹². Vielmehr muß grundsätzlich gefragt werden, ob der Gedanke der *conformitas* das allein tragende Fundament in der Christologie

10 W. Maurer: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1949.

11 W. Maurer, op. cit., 55. — Gegen Maurers Deutung der Christologie des jungen Luther wendet sich jetzt auch E. Wolf: *Asterisci und Obelisci. Zum Thema: Athanasius und Luther.* Ev. Theol. 18 (1958), 481 ff.

12 K. Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* Bd. IV, 1, 1953, 858.

des jungen Luther ist oder ob noch andere Motive da sind, die bisher übersehen sind, was u. E. tatsächlich der Fall ist. Um das zu zeigen, wählen wir einen methodisch anderen Weg, als er von der Forschung sonst eingeschlagen wird, indem wir nämlich nicht versuchen, das Werden von Luthers Christusanschauung nachzuzeichnen, sondern Luthers Christologie aus seinen ersten Äußerungen im Ablassstreit 1517—1518 zu erheben, nämlich aus seinen 95 Thesen und seiner Schrift „*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*“, die im August 1518 erschien, aber bereits vor Mitte April 1518 fertiggestellt war. Diese beiden Schriften eignen sich für unsere Fragestellung in besonderer Weise. Denn auf der einen Seite muß sich Luther hier polemisch mit anderen Auffassungen auseinandersetzen und daher seinen eigenen Standpunkt genau formulieren. Auf der anderen Seite äußert er hier nur Gedanken, die er bereits vor Beginn der Streitigkeiten konzipiert hat, ohne sich über ihre Tragweite schon ganz im klaren zu sein. Zwar sagt er in den *Resolutiones*, daß eine Reformation der Kirche dringend vonnöten sei¹³. Aber er erkennt doch noch die Autorität des Papstes an und ist bereit, sich dessen Urteil zu unterwerfen¹⁴, obwohl ihn im Grundsätzlichen seine Ansichten schon weit von dem Boden der katholischen Kirche entfernt haben. Aber gerade dieses Ineinander von Altem und Neuem macht den Wert dieser Schriften für unser Problem aus, so daß sich nicht behaupten ließe, Luther wäre hier schon durch den Kampf beeinflusst oder gar weitergeführt worden.

II.

Welche Christologie zeigt sich also bei Luther in diesen Schriften?

Zunächst ist gar kein Zweifel, daß die christologischen Gedanken, die von der bisherigen Forschung als die für den jungen Luther bestimmenden herausgearbeitet sind, uns auch in Luthers frühen Ablasschriften begegnen. Zeitlich stehen ja die *Resolutiones* den Thesen sehr nahe, die Luther für die Heidelberger Disputation aufgestellt hat und in denen seine *theologia crucis* wohl den schärfsten Ausdruck gefunden hat. So verwundert es nicht, wenn Luther in den *Resolutiones* sagt: „Wenn Gott beginnt, den Menschen zu rechtfertigen, dann verdammt er ihn vorher, und wen er aufbauen will, den macht er zunichte, und wen er heilen will, den führt er in die Verzweiflung¹⁵.“ Gottes Handeln ist immer ein Handeln aus dem Gegensatz, das dem natürlichen Menschen niemals ohne weiteres verständlich ist, das nicht in der Verlängerung seiner eigenen Gedanken über Gott liegt, sondern ihn in die Anfechtung, in die *compunctio*, führt. Gott straft den Menschen, um ihn eben durch die Strafe, durch das Gericht, dahin zu führen,

13 WA 1, 627, 27 ff (= Cl. 1, 145, 36 ff).

14 WA 1, 529, 22 ff (= Cl. 1, 21, 31 ff).

15 WA 1, 540, 8 ff (= Cl. 1, 34, 24 ff): *Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit.*

daß er ihn lieben lernt, daß er nicht mehr auf Menschen baut, sondern allein auf Gott traut. Das ist der paradoxe Sinn des Handelns Gottes an und mit dem Menschen. Und der Mensch darf nicht einmal Gott bitten, ihn nicht zu strafen; denn dadurch würde er Gottes Handeln unmöglich machen¹⁶. Luther geht es ja in seinen 95 Thesen gerade darum, den ursprünglichen, neutestamentlichen Sinn der Buße wieder zur Geltung zu bringen gegen das katholische Bußsakrament, in dem aus der Buße ein von dem Menschen zu leistendes und zu absolvierendes Werk geworden war. So kann für Luther nur die Buße wahrhaft Buße sein, die das ganze Leben währt. Die Strafe, die der Mensch um seiner Sünde willen erleidet, kann nicht anders überwunden werden, als indem sie ertragen wird, und zwar willig ertragen wird. Indem der Mensch Gottes Handeln an sich bejaht, verliert dabei die Buße nicht nur den Charakter des Werkes, sondern wird darüber hinaus zu etwas Frohem und Befreiendem. Ziel nun dieser Buße und Strafe ist es — darin unterscheiden sich Luthers Aussagen nicht von denen in seinen frühen Vorlesungen —, daß der Mensch dem Sohne Gottes gleichgemacht wird¹⁷. Ja, das Leben des Christen *bedeutet* nicht nur das Kreuz Christi, sondern *ist* selbst das Kreuz Christi¹⁸. Denn Christus selbst hat den wahren Sinn der Buße nicht offenbart, sondern hat ihn — wie Luther sagt — in seinem eigenen Leben dargestellt¹⁹, ja er hat selbst Buße getan, und so sollen auch die Christen Buße tun, um ihrem Herrn gleichgestaltet zu werden²⁰. Ihren deutlichsten Ausdruck finden Luthers Ausführungen über den Sinn der Buße, wenn er — unverkennbar im Blick auf seine eigenen Anfechtungen — sagt, daß die Seele gleichsam mit Christus weit ausgespannt sei, so daß man alle ihre Gebeine zählen kann. Bei diesem Bild ist ohne Zweifel an den Gekreuzigten gedacht: wie Christus mit ausgebreiteten Armen am Kreuz hängt und die Bitterkeit des Todes kostet, so muß auch der Christ gekreuzigt werden²¹.

Allein so sehr diese Gedanken denen der Psalmenvorlesung und der anderen frühen Vorlesungen zu gleichen scheinen, so läßt sich doch schon hier eine gewisse Veränderung beobachten. Diese Veränderung besteht in der stärkeren Betonung der Einzigartigkeit Christi. Wir haben vorhin darauf hingewiesen, daß

16 WA 1, 557, 39 ff (= Cl. 1, 57, 13 ff).

17 WA 1, 571, 34 ff (= Cl. 1, 75, 14 ff). *Licet enim posset deus omnes perficere in gratia, forte sine poenis, non tamen statuit id facere, sed ad imaginem filii sui, id est crucem, omnes conformare.*

18 WA 1, 533, 38 ff (= Cl. 1, 26, 31 ff)... *omnis vita est poenitentia et crux Christi...*

19 WA 1, 526, 4 ff (= Cl. 1, 17, 23 ff).

20 WA 1, 532, 28 ff (= Cl. 1, 25, 9 ff). Zum Gedanken der *conformitas* cf. z. B. das Zitat in Anm. 17.

21 WA 1, 558, 5 ff (= Cl. 1, 57 20 ff). *Hic est anima expansa cum Christo, ut dinumerentur omnia ossa eius, Nec est ullus angulus in ea non repletus amaritudine amarissima, horrore, pavor, tristitia.*

Luther in den frühen Vorlesungen Christus oft als das exemplar bezeichnet, als das Urbild und Vorbild, dem der Christ gleichwerden soll, und daß die Lutherforschung diesen Begriff für das Kernstück seiner Christologie gehalten hat. Nun klingt der Begriff exemplar immer an einen anderen an, nämlich an exemplum = Beispiel. Und so gibt es in der Tat bei dem Luther der frühen Vorlesungen viele Stellen, die den Gedanken nahelegen scheinen, daß Christus uns als Beispiel dienen soll, wobei dann Entscheidendes doch wieder von dem Menschen zu leisten ist²². Der alte Luther hat es stark empfunden, daß exemplar im Sinne von exemplum mißverstanden werden kann, und hat daher beide Begriffe, auch den des exemplar, aufgegeben, weil sie sich innerhalb der Christologie als ungeeignet erweisen²³. Was nun die Resolutiones von 1518 betrifft, so findet sich in ihnen zwar nicht eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit den Begriffen exemplum und exemplar, wohl aber eine stillschweigende. Das ist bisher übersehen worden, weil E. Seeberg irrtümlicherweise die Behauptung aufgestellt hat²⁴, daß die exemplar- bzw. exemplum-Vorstellung bei Luther erst in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern zurücktritt, und weil die neueren Untersuchungen bis hin zu E. Wolf²⁵ diese Behauptung kritiklos übernommen haben. Luther betont nämlich im Ablassstreit jedoch, daß Gott es ist, der an uns wirkt, der uns seinem Sohne gleichmacht. Wesentlicher ist, daß schon hier der Begriff exemplar nicht mehr von ihm gebraucht wird, ganz zu schweigen von exemplum. An die Stelle tritt der Begriff der imago Dei, der einmal biblischer ist, insbesondere den paulinischen Aussagen über Christus als die εἰκὼν θεοῦ besser entspricht, zum anderen aber geeignet ist, jedes Mißverständnis von exemplar im Sinne von exemplum auszuschließen²⁶.

Welche Bedeutung hat diese Veränderung? Wie kommt es, daß plötzlich ein für die Christologie des Luther der frühen Vorlesungen so zentraler Begriff

22 Cf. jetzt E. Bizer: *Fides ex auditu*, 1958.

23 WA 40 II, 41, 7 ff (Galater-Vorlesung 1531): Oportet me apprehendere Christum ut donum. Ibi nullus defectus. Si ut exemplum, toto tempore vitae non assequor; sed quando credo, fides totum Christum apprehendit. Exemplum: vix centesimam, millesimam. Ideo noli opponere Christum exemplariter nisi in die leticiae. WA 40 II, 42, 19 ff (Galater-Kommentar 1535): Scriptura proponit Christum dupliciter, Primum ut donum. Si hoc modo apprehendero eum, nihil plane mihi deesse poterit. „In Christo enim sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi“. Is quantus quantus est, a Deo mihi factus est sapientia, iusticia, sanctificatio et redemptio. Etiam si igitur multa et grandia peccata commiserim, tamen si credidero in eum, omnia absorbentur a iusticia ipsius etc. Deinde scriptura proponit etiam eum ut exemplum nobis imitandum. Sed hunc exemplarem Christum non patiar mihi proponi, nisi in die leticiae, cum sum extra tentationes (ubi vix millesimam partem exempli ipsius possum assequi), ut habeam speculum, in quo, quantum adhuc mihi desit, contemplan, ne fiam securus.

24 E. Seeberg, op. cit., 324.

25 E. Wolf: Die Christusverkündigung bei Luther, in: *Peregrinatio*, 1954, 73 Anm. 188.

verschwindet, ohne daß sich Luther darüber ausdrücklich Rechenschaft ablegt? Ist es nicht eigenartig, daß Luther kein Wort darüber verliert, warum er nun Christus nicht mehr als exemplar bezeichnet, was er ganz kurze Zeit vorher in seiner Vorlesung über den Hebräerbrief noch unbedenklich getan hat²⁷? Zweifellos liegt hier ein merkwürdiger Tatbestand vor. Aber Folgendes muß beachtet werden, was für die Theologie des frühen Luther schlechthin von Wichtigkeit ist. Luther ist groß geworden in der Welt der mittelalterlichen Kirche. Insbesondere hat er in seinem Studium die occamistahe Theologie gründlich kennengelernt, wie er auch mit manchen Gedanken der Mystik vertraut war. Es ist selbstverständlich, daß die Terminologie, die Luther in seiner Frühzeit verwendet, weithin dieselbe ist wie die der eben genannten Bewegungen. Woher sollte er auch eine andere kennen? Und welchen Grund sollte er haben, sich selbst eine eigene zu bilden, solange er sich noch nicht seines Unterschiedes zum mittelalterlichen Katholizismus bewußt war? Dieser Unterschied ist ihm ja erst während des Ablassstreites aufgegangen! Luther übernimmt also die Terminologie des Mittelalters und füllt die Begriffe mit neuem Inhalt. Was nun den exemplar-Begriff betrifft, so hat er diesen höchstwahrscheinlich aus der Mystik übernommen. Freilich liegt schon bei dieser Übernahme eine gewisse Veränderung oder, wie Hans Thimme sagt, ein „produktives Mißverstehen“²⁸ insofern vor, als Luther meist nicht wie die Mystik von Christus als exemplum spricht, sondern als von dem exemplar. Erst im Laufe der Zeit werden die überkommenen Begriffe von dem neuen Inhalt geradezu gesprengt. So redet Luther im Ablassstreit nicht mehr von Christus als dem exemplar, sondern von Christus als der imago, dem Ebenbilde Gottes. Denn der Begriff des exemplar ist zwar geeignet, den durchaus paulinischen Gedanken auszudrücken, daß der Christ seinem Herrn gleichgestaltet werden soll; er läßt aber Christi Einzigartigkeit nicht voll zur Geltung kommen. Hatte die Mystik — um es sehr verkürzt auszudrücken — in Christus das Beispiel gesehen, dem der Mensch nacheifern soll, so sieht Luther nun Christus wieder in seiner einzigartigen Bedeutung als Gottes Ebenbild. Der Mensch, der an sich zum Bilde Gottes geschaffen war, hat durch seine Sünde die Ebenbildlichkeit Gottes verloren und erhält sie nun neu in Gericht und Gnade, indem er Jesus Christus, der das Ebenbild Gottes ist, gleichgestaltet wird. Wir sehen an diesem einen Fall, wo wir den Begriff exemplar bzw. imago erörtert haben, wie wichtig es ist, bei dem Luther der Frühzeit nicht so sehr auf die Terminologie als auf den in ihr sich aussprechenden Inhalt zu achten.

Aber verfolgen wir weiter Luthers christologische Aussagen in seinen Ablassschriften! Da begegnen uns nun vor allem Äußerungen, die den Herrschaftsan-

26 WA 1, 613, 14 ff (= Cl. 1, 128, 20 ff). Z. 18 (25 f): Sic oportet nos fieri conformes imagini filii dei; u. ö. 27 WA 57, 124, 11 (Sch. 2, 10). 28 H. Thimme, op. cit., 24.

spruch Christi gegenüber der Kirche und ihrer Lehre hervorheben. Häufig bezeichnet Luther Christus als den „Herrn“; so gleich in der ersten der 95 Thesen, wo es heißt: „Unser Herr und Meister Jesus Christus hat mit seinem Wort ‚tut Buße‘ gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen nichts als Buße sein solle“. Diesen Herrschaftsanspruch Christi hebt Luther gegenüber der Kirche in kritischer Weise hervor. So kann er etwa sagen, daß die wahre Buße im Sinne des Evangeliums schon darum kein Sakrament sein könne, weil sie kein *mandatum Christi*, keinen Auftrag und kein Gebot Christi, für sich hat. Sie ist vielmehr durch die Päpste und durch die Kirche verordnet²⁹. Luther will darum zwar noch nicht das Sakrament der Buße aufheben — zu dieser Folgerung ist er erst später gelangt —, wohl aber will er, daß die wahre Buße, die der Herr verordnet hat und die darum für jeden Christen gilt, unterschieden wird von der sakramentalen, die als eine gute Ordnung der Kirche ihr Recht und ihre Geltung behalten mag. Wenn die Kirche Jesu Bußruf einfach auf die sakramentale Buße bezieht, so hält Luther dem entgegen, daß Christi Wort für die Kirche das unveränderliche göttliche Gesetz darstellt³⁰, das schlechthin Geltung zu beanspruchen hat. Ja, Luther bezeichnet Christus als den göttlichen Gesetzgeber, *legislator divinus*, und seine Lehre bzw. Predigt als göttliches Recht, als *ius divinum*, das von keiner irdischen oder kirchlichen Autorität verändert oder aufgelöst werden kann und darf³¹. Auch der Papst hat keine Macht, das *ius divinum* zu ändern — das sagt Luther, ohne die Konsequenzen zu bedenken, die notwendig daraus gezogen werden müssen³². Von hier aus entwickelt Luther, wie J. Heckel nachgewiesen hat³³, in seinen *Resolutiones* seine neue Auffassung über das Kirchenrecht. Diese neue Auffassung über das Kirchenrecht entfaltet Luther aber nicht, wie Heckel meint, von seinem Kirchenbegriff und seinem Gesetzesverständnis her, sondern streng von seiner Christologie her, nämlich von dem Gedanken, daß Christus der Herr der Kirche ist und daß die Kirche diesen Herrschaftsanspruch anzuerkennen hat.

Luther macht aber diesen Herrschaftsanspruch Christi nicht nur gegenüber der Rechtsgewalt der Kirche geltend, sondern auch gegenüber der Schlüsselgewalt, nämlich gegenüber der Vollmacht, Sünden zu vergeben. Im Mittelalter waren die Beichte und die Absolution fast zu einem Prozeß geworden, in dem der Priester als Richter fungiert. Auch hier greift Luther auf das Neue Testament zurück und sagt, daß nicht der Papst bzw. der Priester es ist, der die Schuld vergibt, sondern

29 WA 1, 531, 34 ff (= Cl. 1, 24 4 ff).

30 WA 1, 531, 36 ff (= Cl. 1, 24, 7 ff).

31 WA 1, 533, 15 f (= Cl. 1, 26, 3 ff): *Christus sine dubio legislator divinus est et doctrina eius ius divinum, id est quod nulla potestas mutare aut dispensare potest.*

32 WA 1, 536, 18 ff (= Cl. 1, 29, 40 ff): *Impiissimum esse sentire, quod Papa habeat potestatem mutandi ius divinum et id relaxare quod iusticia divina infligit.*

33 J. Heckel: *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, 1950.

Gott bzw. Christus; der Papst kann nur erklären (*declarare*), daß die Schuld von Gott vergeben ist³⁴. In der Beichte spielt sich daher für Luther das Entscheidende nicht zwischen Priester und Beichtkind ab, sondern zwischen Christus und dem Einzelnen. Der Priester soll dem, der über seine Sünde in Verzweiflung geraten ist und ihm beichtet, das vergebende Wort Christi verkündigen, weiter nichts; und der Beichtende soll an dieses Wort glauben, nicht aber bloß das Urteil des richtenden Priesters akzeptieren oder an die aus sich selbst wirkende Kraft des Sakramentes glauben³⁵. Denn nur Christi Wort, nicht das der Kirche oder des Priesters, gilt in Ewigkeit³⁶. Dieses Wort aber hat den Charakter der Verheißung und kann darum nicht anders als im Glauben ergriffen werden. So sagt Luther: „Du hast soviel Frieden, wie du dem Wort dessen glaubst, der dir (scil. das Heil) verheißt. Denn Christus ist unser Frieden, doch (scil. nur) im Glauben³⁷.“ Von daher wird der katholische Sakramentsbegriff aufgehoben, nach welchem das Sakrament unter Garantie heilschaffend wirkt, wenn der Mensch in seinem Herzen keinen Riegel vorschiebt. Luther hält der katholischen Auffassung entgegen: „Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt“, sagt dies jedoch noch lediglich im Blick auf das Bußsakrament, nicht aber im Blick auf alle Sakramente³⁸. Erst recht aber bleibt bei Luthers Anschauungen kein Raum mehr für die Lehre vom Ablass. Wie soll es einen Schatz geben, aus dem der Papst Ablässe gewähren kann, wo doch der alleinige Schatz der Kirche das Evangelium von Jesus Christus ist, das nur im Glauben gehört und empfangen werden kann³⁹?

Ihren Höhepunkt findet diese Betonung des Herrschaftsanspruches Christi in der Aussage, daß Christus der Herr der Theologie des Kreuzes ist⁴⁰. Und damit haben wir zugleich die Verbindung mit den vorhin erörterten Gedanken über Christus als die *imago*: wenn Luther Christus als das Ebenbild Gottes bezeichnet, dem wir gleichgestaltet werden sollen, und wenn er sein Wort das der Kirche gegebene Gesetz nennt, das sie auf keinen Fall ihrer Autorität unterstellen, das sie vielmehr nur verkündigen soll, dann geht es Luther beide Male um die Her-

34 WA 1, 538, 37 ff (= Cl. 1, 32 38 ff); WA 1, 593, 40 ff (= Cl. 1, 103, 37, ff).

35 WA 1, 540, 41 ff (= Cl. 1, 35, 28 ff).

36 WA 1, 545, 19 ff (= Cl. 1, 41, 20 ff).

37 WA 1, 541, 7 ff (= Cl. 1, 35, 38 ff): *Tantum enim habebis pacis, quantum credideris verbo promittentis: quodcunque solveris etc. Pax enim nostra Christus est, sed in fide.*

38 WA 1, 544, 40 f (= Cl. 1, 40, 34 f): *Non sacramentum sed fides sacramenti iustificat.*

39 WA 1, 616, 11 ff (= Cl. 1, 132, 5 ff).

40 WA 1, 613, 23 ff (= Cl. 1, 128, 32 ff): *Theologus crucis (id est de deo crucifixo et abscondito loquens) poenas, cruces, mortem docet esse thesaurum omnium preciosissimum et reliquias sacratissimas, quas ipsemet dominus huius theologiae consecravat benedixitque non solum tactu suae sanctissimae carnis, sed et amplexu supersanctae et divinae voluntatis, easque hic reliquit vere osculandas, quaerendas, amplexandas.*

ausstellung Christi als des Herrn, des Herrn über den Einzelnen wie über die Kirche. Dieser Herrschaftsanspruch Christi wird von Luther gegenüber der katholischen Kirche des Mittelalters kritisch geltend gemacht. Und daraus ersehen wir, daß nach Luther die Christologie für die Kirche nicht nur konstitutive Bedeutung, sondern zugleich auch kritische Funktion besitzt. Ja, sie kann nur konstitutiv für die Kirche sein, wenn sie zugleich Maß und Richtschnur ist; und sie kann ihre kritische Funktion nur dann ausüben, wenn die Kirche streng als von dem Herrn gestiftet und ihm unterstellt gesehen wird.

III.

Wir wollen nun die Besonderheit von Luthers Christusanschauung durch einen kurzen Vergleich mit einigen anderen Theologen des Mittelalters bzw. seiner eigenen Zeit näher charakterisieren.

Luther ist ja bekanntlich nicht der erste gewesen, der die katholische Lehre vom Ablass und das mit ihr zusammenhängende Bußsakrament kritisiert hat. Der bedeutendste Theologe, der ihm hierin vorangegangen ist, ist John Wyclif gewesen. Vergleicht man nun Wyclifs und Luthers Kritik, so stellt man auf der einen Seite manche Ähnlichkeiten fest; auf der anderen Seite gibt es aber doch erhebliche Unterschiede. Wyclif kann ähnlich wie Luther sagen, daß das Neue Testament nichts vom Ablass wisse und daß dieser, da in der Kirche allein das Gesetz Christi zu herrschen habe, abzulehnen sei. Aber schon hier zeigt sich der Unterschied zu Luther. Er besteht nicht nur darin, daß für Wyclif das legalistisch verstandene Wort Christi maßgebend ist, während Luther gerade das Evangelium, die frohe Botschaft, als das Entscheidende ansieht. Wichtiger ist ein anderes. Wyclifs Ablehnung des Ablasswesens ist nur verständlich, wenn man sich klarmacht, welche Rolle das Demutsideal in seiner Theologie spielt. Christus ward niedrig und gering; ihm soll der Christ nacheifern. Christus liebte seine Jünger so sehr, daß er für sie starb; der Papst hingegen liebt weltliche Ehre so sehr, daß er, um seine Macht zu steigern, Ablässe erteilt. So widerspricht nach Wyclif der Ablass der imitatio, der Nachahmung Christi, und von diesem Gedanken aus, den Luther gerade nicht vertritt, verwirft Wyclif den Ablass⁴¹. Johann Hus hat in dieser Hinsicht nicht über Wyclif hinausgeführt.

Ergibt sich nun hieraus, daß Luther in der Begründung seiner Kritik am Ablass nicht von den sogen. Vorreformatoren abhängig ist, so sehen wir das Neue bei ihm erst dann vollends, wenn wir zum Vergleich kurz die ersten Gegenschriften seiner katholischen Gegner heranziehen. Man wird gewiß nichts anderes erwar-

41 S. dazu R. Buddensieg: Johann Wiclif und seine Zeit, 1885; M. Schmidt: John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther. Gedenkschrift für W. Elert, 1955, 72 ff., bes. 96 ff. Dort auch Belege.

ten, als daß Tetzl und Wimpina, der dem berühmigten Ablassprediger zu Hilfe eilte, in ihren gemeinsam herausgegebenen 95 Gegenthesen das Sakrament der Buße voll und ganz in Jesu Worten begründet finden und den ausreichenden Grund für den Ablass in der Autorität des Papstes sehen⁴². Ähnlich wirft Prierias dem Reformator vor, er handle gegen das Gebot unseres Herrn, des Papstes, *contra praeceptum domini nostri papae*, und somit auch gegen das Gebot Gottes⁴³. Man würde Prierias sicher Unrecht tun, wenn man ihm die Meinung unterschöbe, er wolle damit den Herrschaftsanspruch Christi in der Kirche leugnen; aber der verschiedene Gebrauch des Wortes „dominus“, hier für den Papst, dort für Christus, gibt doch zu denken. Noch stärker äußert sich Prierias an einer anderen Stelle, wo er von dem Schatz der Kirche, den Verdiensten der Heiligen, handelt. Dort sagt er, daß die Bischöfe nur aus dem Schatz ihrer Untergebenen Ablass erteilen können, der Papst hingegen aus der *satisfactio Christi* Ablass gewähren kann⁴⁴. So ist also der durch Christi stellvertretenden Tod gestiftete Schatz in die Verfügungsgewalt des Papstes gegeben. Aber auch Johann Eck, wohl der bedeutendste von Luthers theologischen Gegnern, argumentiert nicht anders. Gegen Luthers erste These, daß das ganze Leben der Gläubigen nichts als Buße sein solle, erwidert er Folgendes: Wenn das Himmelreich auch die gegenwärtige Kirche bezeichnet, woran nach Eck kein Zweifel bestehen kann, so ist nicht einzusehen, wieso die Buße das ganze Leben dauern soll; denn es gibt ja im Himmelreich keine dauernde Buße⁴⁵.

Aus den angeführten Beispielen von zeitgenössischen Aussagen wird deutlich geworden sein, daß nach Ansicht von Luthers theologischen Gegnern die Christologie wohl konstitutive Bedeutung für die Kirche haben soll, insofern als Christus die Kirche gestiftet und mit bestimmten Autoritäten ausgestattet hat, daß sie aber niemals eine kritische Funktion gegenüber der Kirche ausüben kann, weil eben Christus auf Erden einen Stellvertreter hat, ja weil er von der Kirche, insbesondere von der Hierarchie, repräsentiert und dargestellt wird. Aber mit dieser Auffassung wird faktisch der Herrschaftsanspruch Jesu Christi von der Kirche nicht anerkannt; vielmehr wird er neutralisiert und damit letztlich aufgehoben.

Wir müssen hier abschließen. Aus dem Dargelegten geht klar hervor, daß Luther im Ablassstreit von seinem Christusverständnis her argumentiert. Damit haben wir ein Motiv in der Christologie des jungen Luther aufgewiesen, das

42 W. Köhler: Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschritten von Wimpina-Tetzl, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf, 1903, 5, 27 ff.

43 Ebda, 198, 27 ff.

44 Ebda, 85, 31 ff.

45 Ebda, 2, 16 ff. Cum enim regnum coelorum in verbis Christi praesentem significare videatur ecclesiam ac tempus plenitudinis evangelicae tunc adventantis, non videtur, quomodo poenitentia „omnem fidelium vitam“ exprimat.

bisher noch nicht genügend beachtet worden ist und das — wir sagen es noch einmal — nicht erst bei dem späteren Luther begegnet, sondern bereits vor der Auseinandersetzung dagewesen sein muß, da es gleich zu Beginn des Streites als das entscheidende in den Vordergrund tritt. Wenn das aber so ist, dann muß die Frage nach der Christologie des jungen Luther ganz neu und viel umfassender als bisher gestellt werden, und dann erhebt sich auch die Frage nach dem rechten Verständnis von Luthers Terminologie neu. Wie soll Luther von dem Gedanken der Herrschaft Christi her gegen die katholische Kirche argumentieren können, wenn das bei ihm in keiner Weise vorher dagewesen oder zumindest vorbereitet ist? Luther ist nicht ein Mann gewesen, der irgendwoher Gründe nimmt, um sich nur verteidigen zu können, und nicht viel danach fragt, ob er diese Gründe auch wirklich vertreten kann. Er hat oft lange gebraucht, bis er sich zu einer Ansicht durchgerungen hat. Zwar schreibt er gleichzeitig mit den Resolutiones an den Papst, daß er sich ihm unterwerfen wolle; aber er sagt doch auch, daß er nicht bereit ist zu widerrufen⁴⁶. Und an seinen Ordensgeneral Staupitz schreibt er im Blick auf die Resolutiones: „Christus mag entscheiden, ob es seine Worte sind oder die meinigen, die ich geschrieben habe“⁴⁷.“ Luther kann diesen Ansatz in seiner Christologie nicht von heute auf morgen gewonnen haben; er muß vorher schon dagewesen sein. Daraus ergibt sich zwangsläufig der Schluß, den wir jetzt nur theoretisch hinstellen können, der aber aus den frühen Vorlesungen zu belegen ist: so wichtig der exemplar-Gedanke in der Christologie des jungen Luther ist, so ist er doch nicht der einzige, ja er ist vielleicht nicht einmal der entscheidende. Christus ist Luther vor allem als der Herr begegnet, als der Herr in Gericht und Gnade. In Christus hat er die Wahrheit erkannt. Und so ist es nicht irgendeine Lehre, die Luther gegen den Katholizismus seiner Zeit geltend macht, auch nicht bloß die Rechtfertigungslehre, sondern Christus selbst als der Herr. So hat es nicht nur der alte Luther in den Schmalkaldischen Artikeln nachträglich gesehen. Es gilt vielmehr auch für den jungen Luther: Auf dem Artikel von Jesus Christus „steht alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren“.

46 WA 1, 529, 3 (= Cl. 1, 21, 7): *Revocare non possum.*

47 WA 1, 527, 2 ff (= Cl. 1, 18, 31 ff): *Christus viderit, sua ne sint an mea, quae dixi, sine cuius nutu nec Summi Pontificis sermo est in lingua eius nec cor regis in manu sua. Hunc enim exspecto iudicem e Romana sede pronunciantem.*