

Zur Erforschung des »jungen Luther« seit 1876

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Das diesjährige Jubiläum zum 500. Geburtstag Martin Luthers gibt Anlaß, sich in vielfältiger Weise des Reformators zu erinnern. Dazu gehört auch die Frage, in welcher Weise die neuere Forschung einen wissenschaftlichen Zugang zu Luther eröffnet hat. Was hat sie im Blick auf Leben und Werk Luthers methodisch und inhaltlich erschlossen? Wo zeigen sich Defizienzen und offene Probleme? Blickt man auf die Lutherforschung unseres Jahrhunderts, so fällt auf, daß sie sich im Unterschied zum 19. Jahrhundert intensiv der Erforschung des jungen Luther, d.h. vor allem der Genesis seiner Theologie, zugewendet hat. Wie kam es dazu? Was sind die Gründe für die Dominanz der Frage nach dem jungen Luther, bzw. welche Defizienzen nahm die neuere Lutherforschung dafür in Kauf?

Wenn wir zur Erörterung dieser Fragen auf das Jahr 1876 zurückgreifen, so geschieht das deshalb, weil wir der Meinung sind, daß mit der in diesem Jahre erfolgten Edition der 1874 wieder an das Licht der Öffentlichkeit getretenen 1. Psalmenvorlesung Luthers (1513–1515) durch Johann Karl Seidemann¹ einer der wesentlichen Anstöße gegeben war, sich dem Werk des jungen Luther zuzuwenden. Dieser Impuls verstärkte sich, als noch weitere Exegetica des Frühwerks Luthers wiederentdeckt und ediert wurden,² so daß man nun zum ersten Mal die Möglichkeit hatte, auf einer gesicherten Quellenbasis zu beobachten und zu beschreiben, wie sich mitten im spätmittelalterlichen Kontext die Theologie des jungen Luther Schritt für Schritt herausbildet. Hatte man bis dahin die Entwicklung des jungen Luther mehr als einen begrenzten Teil seiner Gesamtentwicklung behandelt, so konnte man sich ihrer Erforschung nun intensiv zuwenden. Dabei wirkte indirekt die Ausein-

1 DR. MARTIN LUTHER'S ERSTE UND ÄLTESTE VORLESUNGEN ÜBER DIE PSALMEN AUS DEN JAHREN 1513-1515/ nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luthers aus der Königlichen Bibliothek zu Dresden hrsg. von Johann Karl Seidemann. 2 Bde. Dresden 1876. – 2. Aufl. Dresden 1880.

2 Vgl. unten Seite 56-60.

andersetzung mit zwei Werturteilen über den jungen Luther nach. Zum einen ging es um Gottfried Arnolds Wertung des jungen Luther als des wahrhaft reformatorischen Luther. Von Arnold stammt die deutliche Entgegensetzung von jungem und altem Luther. Der alte Luther sei ein anderer gewesen als der junge. Der innere Streit, der unter den Evangelischen entstanden sei, habe Luther verwandelt. Gerade der junge Luther habe seine Theologie aus den lebendigen Quellen seiner inneren Frömmigkeit heraus entwickelt und sie noch nicht durch die Rezeption scholastischer Begriffe erneut veräußerlicht. In diesem Urteil wirkt die Kritik des Pietismus an der lutherischen Orthodoxie nach. So ist es nach Arnold der Sündenfall der protestantischen Theologie, »daß Philippus die heydnische philosophie zur hinderthür herein geführt, da sie Lutherus kaum zur vorderthür hinaus gejaget hatte«.³ Doch läßt sich das Werk des jungen Luther so gegen das des alten ausspielen? Läßt sich nicht erst durch die sorgfältige Beobachtung der gesamten Entwicklung Luthers ein hinreichend begründetes Urteil über seine Person und seine Theologie gewinnen?

Gegen jenes Wertungsschema setzt Otto Ritschl die Unterscheidung von vorreformatorischem und reformatorischem Luther. Sosehr sich Luthers Kreuzestheologie auch in seinem Gesamtwerk auswirkt, sosehr sind nach Ritschl ihre Anfänge noch vorreformatorisch und verdanken sich u.a. Augustin, Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler und der »Theologia Deutsch«. Reformator wurde Luther erst durch die Überwindung seiner frühen mönchischen Kreuzestheologie nach 1518. »Bis zu ihrem Höhepunkt gesteigert mußte diese höchste Möncherei, die Luther getrieben hat (die theologia crucis), in ihr Gegenteil umschlagen.«⁴ Demgegenüber betonte bereits Georg Merz den antispekulativen Charakter der frühen Kreuzestheologie Luthers und stellte ihre reformatorischen Innovationen heraus.⁵ Walther von Loewenich wies nach, daß trotz monastischer Implikationen die frühe Kreuzestheologie Luthers nicht eine überholte Phase seiner Entwicklung, sondern eine Grundstruktur seines gesamten Denkens darstellt.⁶ Erneut aktuell geworden

3 Zitiert nach Heinrich BORNKAMM: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. 2., neu bearb. und erw. Aufl. GÖ 1970, 15.

4 Zitiert nach Walther VON LOEWENICH: Luthers Theologie crucis. 4. Aufl. M 1954, 7.

5 Georg MERZ: Der vorreformatorische Luther. (1926). 3. Aufl. M 1934.

6 Von Loewenich: Luthers Theologia crucis, 243.

ist die Auseinandersetzung mit dem sog. vorreformatorischen Luther durch Ernst Bizers Untersuchung »Fides ex auditu« und die um diese entstandene neuere Debatte über Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Entdeckung Luthers.⁷ Für die Anfänge der Erforschung der Entwicklung des jungen Luther hatten beide Werturteile über den jungen Luther nur eine indirekte Bedeutung. Die intensive Zuwendung der Forschung zum jungen Luther hatte andere Gründe.

Wenn wir im Folgenden versuchen, diese Gründe genauer zu bestimmen, und nach den Leistungen und Defizienzen der neueren Lutherforschung fragen wollen, so kann es angesichts der Fülle und Komplexität dieser Forschung nur darum gehen, auf einige Schwerpunkte aufmerksam zu machen. Für einzelne Etappen und Fragen dieser Forschung liegen eine Reihe von Forschungsüberblicken vor.⁸ Wenn wir dagegen den Versuch unternehmen, nun einen größe-

7 Ernst BIZER: *Fides ex auditu: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther.* (1958). 3. Aufl. NK 1966. Zusammenfassend ist die Debatte um dieses Buch dargestellt von Otto Hermann PESCH: *Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende: Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu.* Cath 20 (1966), 216-243. 264-280 $\triangle$ *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther/* hrsg. von Bernhard Lohse. Darmstadt 1968, 445-505.

8 Aus der Fülle der Forschungsüberblicke zur neueren Lutherforschung sei hingewiesen auf Heinrich BOEHMER: *Luther im Lichte der neueren Forschung.* (1906). 5., verm. und umgearb. Aufl. L 1918; Heinrich HERMELINK: *Die Lutherliteratur auf das Jahr 1917.* Theol. Rundschau 20 (1917), 238-247; Walther KÖHLER: *Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung.* ZKG 37 (1918), 1-60; Ernst WOLF: *Über die neuere Lutherforschung und den Gang der Lutherforschung.* Christentum und Wissenschaft 9 (1933), 201-226; 10 (1934), 6-21. 203-219. 259-273. 437-457; Otto WOLFF: *Die Haupttypen der neueren Lutherforschung.* S 1938; Justus HASHAGEN: *Kritische Bemerkungen zur Lutherforschung.* ARG 39 (1942), 256-273; Walther von LOEWENICH: *Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland (1938-1948).* In: *Theologie und Liturgie.* Kassel 1952, 119-170 $\triangle$ Ders.: *Von Augustin zu Luther: Beiträge zur Kirchengeschichte.* Witten 1959, 307-378; Bornkamm: *Luther im Spiegel ...*; Walther von LOEWENICH: *Die Lutherforschung in Deutschland seit dem zweiten Weltkrieg.* ThLZ 81 (1956), 705-716; LUTHERFORSCHUNG HEUTE = REFERATE UND BERICHT DES 1. INTERNATIONALEN LUTHERFORSCHUNGSKONGRESSSES, AARHUS, 18.-23. AUGUST 1956/ hrsg. von Vilmos Vajta. B 1958; David LÖFGREN: *Verschiedene Tendenzen in der neueren Lutherforschung.* KD 5 (1959), 146-164; Robert STUPPERICH: *Lutherforschung und Reformationsgeschichte.* AKultG 43 (1961), 377-392; Gerhard MÜLLER: *Neuere Literatur zur Theologie des jungen Luther.* KD 11 (1965), 325-357; Otto Hermann PESCH: *Abenteuer Lutherforschung: Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Theologie.* In: *Die neue Ordnung* 20 (1966), 417-430; DERS.: *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung.* Luth. Rundschau 16 (1966), 392-406; ders.: *Zur Frage nach*

ren Zeitraum der Lutherforschung zu überblicken, so ist es uns nur möglich, Wichtiges und Charakteristisches hervorzuheben, um so zu einer notwendigen Selbstkritik dieser Forschung beizutragen. Angesichts der Fülle der internationalen Lutherforschung ist es zugleich unvermeidlich, daß wir primär die Ergebnisse der deutschsprachigen Forschung ins Auge fassen.

I Die Ursachen für die Dominanz der Frage nach dem jungen Luther

1 Zum Bild vom jungen Luther an der Jahrhundertwende

Schaut man sich das im Jubiläumsjahr 1883 in 2. Auflage erschienene zweibändige Werk Julius Köstlins »Martin Luther: sein Leben und seine Schriften« an, so fällt auf, daß die Darstellung des jungen Luther einen chronologisch angemessenen Raum in der Beschreibung des Gesamtwerkes Luthers einnimmt und als solche keineswegs besonders akzentuiert wird. Vornehmlich biographisch beschreibt Köstlin die Entwicklung des jungen Luther unter den Gesichtspunkten »Luther als Kind, Jüngling und Mönch« (1483-1508), »Das Heranreifen des Reformators in Wittenberg« (1508-1517) und schließlich »Das reformatorische Werk und der fortschreitende Kampf vom Ablaßstreit 1517 bis zum Wormser Reichstag 1521«. In dieser Darstellung des jungen Luther spielen die frühen Exegetica Luthers, die abgesehen von der 1876 edierten 1. Psalmenvorlesung der Lutherforschung noch nicht wieder zugänglich waren, keine Rolle. Aus der 1. Psalmenvorlesung (1513-1515) werden auch nur einige Grundgedanken erwähnt, ohne sie näher zu belegen, geschweige denn sie durch eine Analyse der Glossen und Scholien Luthers genauer zu begründen. Die entscheidende Zäsur für das Werk des Reformators

Luthers reformatorischer Wende; Peter MANNS: Lutherforschung heute: Krise und Aufbruch. Wiesbaden 1967; Franz LAU: Der Stand der Lutherforschung heute. In: Reformation 1517-1967 = Wittenberger Vorträge/ hrsg. von Ernst Kähler. B 1968, 35-63; Günther WARTENBERG: Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur in der DDR 1945-1966/ bearb. von Günther Wartenberg. LuJ 35 (1968), 162-172; Bernhard LOHSE: Lutherdeutung heute. GÖ 1968; DERS.: Die Lutherforschung im deutschen Sprachraum seit 1966. LuJ 38 (1971), 91-120; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luther zwischen Tradition und Revolution: Probleme gegenwärtiger Lutherforschung. Lu 47 (1976), 61-76; Ernst-Wilhelm KOHLS: Die Lutherforschung im deutschen Sprachbereich seit 1970; LuJ 44 (1977), 28-56; ZUR LAGE DER LUTHERFORSCHUNG HEUTE / hrsg. von Peter Manns. Wiesbaden 1982; zur neueren Lutherliteratur vgl. auch den seit 1972 jährlich erscheinenden Literaturbericht des ARG unter »Luther« und allgemein die »Lutherbibliographie« im LuJ.

bildet für Köstlin das Jahr 1517. Nun tritt im Ablassstreit nach außen, was seit Luthers Wechsel nach Wittenberg 1508 und 1511 in dem Reformator herangereift war. Auf dem Boden der Heiligen Schrift, orientiert an Augustin und mit Hilfe seines Ordensoberen Johannes von Staupitz geht Luther an R 1,17 ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bzw. der Heilswahrheit auf. Als Hauptquelle zur Beschreibung der reformatorischen Entdeckung Luthers benutzt Köstlin Luthers großes Selbstzeugnis aus der Vorrede zu Wi lat 2 von 1545. »Solch ein Studium des für ihn wichtigsten paulinischen Briefes war, wie gesagt, seiner Psaltervorlesung schon vorangegangen: dies ist das richtige an einer späteren Angabe (schon bei Melanchthon), welche ihn fälschlich auch *Vorträge* über den Römerbrief vorher halten läßt. Die glücklichen Ergebnisse solchen Studiums liegen dem vorhin angegebenen Lehrinhalt jener Vorlesung über die Psalmen zugrunde, so wie denn dieselbe auch ausdrücklich auf Stellen des Briefes und auf die betreffenden Erklärungen Augustins sich stützt. Aber alsdann erst hat er es also unternommen, den Brief selbst, der ihm ebenso schwierig wie wichtig war, öffentlich auszulegen. Darüber, wie er hierbei verfuhr und namentlich auch wie es kam, daß er den umfangreichen Brief in verhältnismäßig kürzerer Zeit (verglichen mit dem Galaterbrief) erledigte, ist uns leider gar nichts bekannt. Später hat er den für ihn so wichtigen Brief nie mehr in einer Vorlesung durchgenommen.«⁹ An dieser Darstellung des jungen Luther hat sich auch in der 1903 von Gustav Kawerau herausgegebenen 5. Auflage des Köstlinschen Werkes nichts Wesentliches geändert.

Eine stärkere Akzentuierung erfährt die Erforschung des jungen Luther durch das auf die Anfänge (1483-1513) gerichtete Werk Otto Scheels »Martin Luther: vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 1: Auf der Schule und Universität. Bd. 2: Im Kloster.«¹⁰ Es hat die Absicht, in die Welt des heranwachsenden Martin Luther einzuführen und festzustellen, was sie ihm mitgab. Zugleich ging es Scheel darum, Luther bis zu dem Augenblick zu folgen, »da er, im Besitz der neuen religiösen Erkenntnis, sie in Kirche und Welt durchzusetzen sich anschickte«.¹¹ Luthers Entwicklung im Horizont der spätmittelalterlichen Theologie, seine Klosterkämpfe sowie die frühen Äußerungen der zwischen Herbst 1513 und Frühjahr 1514 fallenden reformatorischen Entdek-

9 Julius KÖSTLIN: Martin Luther: sein Leben und seine Schriften. Bd. 1. 2. Aufl. Elberfeld 1883, 113f.

10 Otto SCHEEL: Martin Luther: vom Katholizismus zur Reformation. 2 Bde. Tü 1916, 1917.

11 Ebd 2, V.

kung werden ausführlich erörtert.¹² Indem der Mensch Gottes Gericht als ein heilschaffendes, »passives Gericht« über sich erfährt, bekennt er sich als Sünder und wird, indem er Gottes Gericht recht gibt, selbst imputativ gerechtfertigt. Das ist nach Scheel der Sinn des Selbstzeugnisses Luthers von 1545 und wird bestätigt durch das Scholion zu Ps 1 der ersten Psalmenvorlesung. Noch kleidet Luther seine reformatorische Erkenntnis in die Sprache der spätmittelalterlichen Theologie, bald aber wird er sich ihrer Konsequenzen bewußt und beginnt seit 1513 konsequent mit der Kritik der spätmittelalterlichen Theologie und Kirche. Sind auch Luthers Randbemerkungen zum Lombarden (1509/10) noch »katholisch«, so zeichnet sich in ihnen im Anschluß an Augustin doch schon eine Kritik am habitualen Gnadenverständnis der scholastischen Theologie und damit an der Metaphysizierung der mittelalterlichen Theologie ab. »Hatte der Habitus mit dem religiösen Leben nichts zu tun, so brauchte es nicht mehr als ›Austreibung‹ und ›Eingießung‹ zweier entgegengesetzten Substanzen begriffen zu werden. Die naturalistische Metaphysik der hochscholastischen Rechtfertigungslehre war entwurzelt.«¹³ Zwar zeigt sich auch schon in der ockhamistischen Theologie eine Kritik des habitus, aber zu einer reformatorischen und evangelischen Begründung dieser Kritik war jene nicht fähig. Scheel geht es vor allem darum, durch eine analytisch-deskriptive Behandlung der frühesten Anfänge Luthers die neue reformatorische Erkenntnis vom Mittelalter abzugrenzen. Die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu seinen mittelalterlichen Quellen ist damit gestellt und bis zum Jahre 1513 schon vorangetrieben, aber noch nicht hinreichend beantwortet, da Scheel seine Darstellung nur bis an den Beginn der 1. Psalmenvorlesung heranführt. Provoziert zur Frage nach Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie in der Gestalt, wie sie ihm in seiner Frühzeit begegnete, war Scheel u. a. durch das zu Beginn des 20. Jahrhunderts formulierte, polemisch römisch-katholische Lutherbild von Heinrich Suso Denifle und Hartmann Grisar.

2 *Die Herausforderung durch das polemisch römisch-katholische Lutherbild von Denifle und Grisar*

Eine der wesentlichen Herausforderungen für die Lutherforschung, ihr Augenmerk auf die Anfänge des Reformators zu richten, war das Lutherbild, wie es

¹² Zur frühen Entwicklung Luthers vgl. auch *DOKUMENTE ZU LUTHERS ENTWICKLUNG (BIS 1519)*/hrsg. von Otto Scheel. 2. Aufl. Tü 1929.

¹³ Scheel: AaO 2, 332.

von Denifle und Grisar zu Beginn unseres Jahrhunderts gezeichnet wurde. Denifle¹⁴ greift auf die seit Johannes Cochlaeus übliche Polemik gegen Luther zurück, indem er dessen Abkehr von der mittelalterlichen Kirche in der angeblichen moralischen Schwäche seines Charakters begründet sieht. Dieses Motiv verbindet er mit einer bestimmten Deutung des reformatorischen Umbruchs, indem er feststellt, daß Luther 1515 zu der Überzeugung kam, daß seine persönlichen Schwächen tiefer in der unaufhebbaren Konkupiszenz verwurzelt seien. »Die Begierlichkeit ist völlig unbesiegbar; sie ist die bleibende Erbsünde.« »Nun, sie ist alles auf einmal anders geworden? Wie beweist er den Satz, die Begierlichkeit sei völlig unbesiegbar? Durch die Berufung auf die Erfahrung. Was heißt das? Nichts anderes, als: Luther ist im Kampfe mit der Begierlichkeit zu wiederholtenmalen ihr unterlegen, er wurde von ihr besiegt.«¹⁵ Dieser Ansatz hatte nach Denifle in der weiteren Entfaltung der Theologie Luthers die Lehre von der Unfreiheit des Willens, von der Rechtfertigung allein aus Glauben ohne die Liebe und die vermessene Ansicht von der Heilsgewißheit zur Folge. Mit dieser Darstellung übersah Denifle, daß Luthers neue These von der Unaufhebbarkeit der Konkupiszenz keineswegs eine moralische Schwäche theologisch begründete, sondern mit der Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes als der im Glauben geschenkten fremden Gerechtigkeit Gottes einherging, die Luther die Einsicht in die Radikalität der Sünde eröffnete und ihn zugleich von der Gesetzlichkeit römisch-katholischen Heiligungstrebens befreite.

Über jene polemische Begründung der reformatorischen Entdeckung Luthers durch dessen moralische Schwäche hinaus bemühte sich Denifle gegen Luther geltend zu machen, daß die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes als einer, mit der uns Gott gerecht macht, nicht wirklich neu, sondern nur von ihm subjektiv neu erkannt worden sei. Mit einer großen Zahl von Zitaten aus den Römerbriefauslegungen der lateinischen Kirche versuchte Denifle nachzuweisen, daß Luther mit seinem kausativen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes offene Türen eingerannt habe.¹⁶ Dieser Versuch, Luthers reformatorische Erkenntnis auslegungsgeschichtlich zu relativieren, wirkte sich auf pro-

14 Heinrich DENIFLE: Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. 2 Bde. MZ 1904, 1909. – Bd. I. 2. Aufl. MZ 1904-1906.

15 Ebd I (1906), 447. 442.

16 Ebd I II: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über die Justitia Dei (Röm 1, 17) und Justificatio. MZ 1905.

testantischer Seite intensivierend auf die Erforschung der *initia Lutheri* aus, wobei die Einbeziehung der neu entdeckten frühen Exegetica Luthers zur Differenzierung und Vertiefung der Frage nach der reformatorischen Erkenntnis beitrug. Vor allem Karl Holl widmete sich einer gründlichen Prüfung des von Denifle angeführten Quellenmaterials. Er legte die verwickelten Überlieferungsstränge dieser Materie bloß und zeigte, daß es auch in der mittelalterlichen Exegese keineswegs ein einheitliches Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gab, ganz abgesehen davon, daß die scholastischen Systematiker trotz aller Betonung der heiligmachenden Gnade das Rechtfertigungsurteil der strafenden Gerechtigkeit Gottes im Endgericht vorbehielten.¹⁷

Die Polemik Grisars¹⁸ rief ebenfalls die protestantische Forschung zum jungen Luther auf den Plan. Grisar knüpfte an Denifle an. Auch er sah in der Betonung der bleibenden Konkupiszenz einen ersten entscheidenden Schritt, mit dem Luther von der mittelalterlichen Theologie abrückte. Nur gründet für ihn die Lehre von der Unbesiegbarkeit der Konkupiszenz weniger in einer moralischen, als in einer psychologischen Schwäche Luthers. Mit der Entdeckung der Radikalität der Konkupiszenz ist aber der Verfasser des »Römerbriefkommentars ... noch fern von der später von ihm vertretenen absoluten Gewißheit des Heils durch den Glauben«.¹⁹ In der Römerbriefauslegung vollzieht sich nach Grisar die Rechtfertigung des Sünders noch durch die mönchische Demut. Indem der Mönch das Gericht Gottes im Selbstgericht der Demut übernimmt, kann er hoffen, vor Gott gerecht zu werden. Erst zu Beginn der 2. Psalmenvorlesung 1518/19 gelangte Luther nach Grisars Deutung des großen Selbstzeugnisses von 1545 zur Erkenntnis der vollen Heilsgewißheit wie der Rechtfertigung *sola fide*. »Der Fiduzialglaube mit der Heilsgewißheit war der Ausweg aus seinen Nöten, den Luther ungefähr zwei Jahre, nachdem er den Römerbriefkommentar vollendet hatte, 1518 oder Anfang 1519 entdeckte.«²⁰ Damit hat aber Luther in Wahrheit die Kraft der heiligmachenden, den Menschen real verändernden Gnade unterschätzt und in subjektiver Vermes-

17 Karl HOLL: Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. In: Festgabe von Fachgenossen und Freunden für A[dolf] von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht. Tü 1921, 73-92 ≙ ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3: Der Westen. Tü 1928, 171-188.

18 Hartmann GRISAR: Luther. 3 Bde. FR 1911, 1912. — 3. Aufl. FR 1924, 1925.

19 Ebd 1, 175.

20 Ebd 1, 307.

senheit in der Heilsgewißheit des Glaubens Gottes endgerichtliches Urteil vorweggenommen. Angesichts seiner seelischen Schwäche sei ihm nur dieser Ausweg aus seinen Anfechtungen geblieben. Auch dieses Lutherbild förderte via negationis die protestantische Lutherforschung.²¹

3 *Die Entdeckung und Edition der frühen Exegetica Luthers*

Sosehr auch dieses polemische römisch-katholische Lutherbild stimulierend auf die protestantische Frage nach der biographischen und theologischen Entwicklung des jungen Luther wirkte, so war es doch vor allem die Entdeckung der frühen Exegetica, die die Frage nach dem jungen Luther zu der zentralen Frage der Lutherforschung der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts werden ließ. Die Edition der frühen Exegetica Luthers begann, als bei einer neuen Katalogisierung der Handschriften der damaligen Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden der Bibliothekar Franz Schnorr von Carolsfeld 1874 auf das Manuskript des Dresdener Scholienpsalters aufmerksam wurde und dessen Edition durch Seidemann veranlaßte. Dieser hatte erkannt, daß es sich bei dem Text um die Scholien von Luthers 1. Psalmenvorlesung 1513-1515 handelte. Seidemann beschrieb zum ersten Mal die Handschrift des Dresdener Scholienpsalters und edierte sie 1876.²² Kawerau verbesserte den von Seidemann edierten Text und gab ihn zusammen mit den Glossen des damals bekannten Wolfenbüttler Psalter 1885/86 in der seit 1883 erscheinenden WA (Bd. 3 und 4) heraus. Hielten die Zeitgenossen Kawerau die 1. Psalmenvorlesung für eine im ganzen noch unbedeutende Erstlingsarbeit des Reformators, so erkannte Kawerau selbst bei der Beschäftigung mit diesem Text deren unerhörte Relevanz für die Erforschung der Genesis der Theologie des jungen Luther. Kawerau schreibt dazu: »Von manchem Freunde ist mir während der Arbeit an diesen Psalmencommentaren ein gewisses Bedauern ausgesprochen worden, daß ich mühselige und zeitraubende Arbeit an einen Stoff verwenden mußte, der doch recht unergiebig sei, da der Goldkörner nur wenige in diesen Schrifterklärungen zu finden seien, die doch noch so ganz in

21 Karl HOLL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit. (1910). In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 1: Luther. (1921). 7. Aufl. Tü 1948, 111-154, blieb ohne Wirkung auf Grisar.

22 Vgl. oben Anm. 1.

den ausgetretenen Geleisen einer mit dem vierfachen Schriftsinn ihre haltlosen Künste treibenden Exegese einhergehen; aber ich muß bekennen, daß mir diese Arbeit mehr und mehr werthvoll geworden ist, da sie auf Schritt und Tritt beobachten läßt, wie in den alten Formen ein neuer Geist sich regt, wie eine neue Theologie sich vorbereitet, welche jene Fesseln durchbrechen mußte.«²³

Doch so bahnbrechend Kaweraus Edition wurde, sie reichte nicht aus, um den in alten Formen sich regenden neuen Geist hinreichend zu erfassen. Einmal blieben noch Rückfragen an den Text, wie dessen weitere Beschreibung durch Heinrich Boehmer, Erich Vogelsang und Hermann Wendorf zeigte,²⁴ andererseits fehlte noch nahezu jeder traditionsgeschichtliche Kommentar, der sichtbar machte, von welchen vorgegebenen Exegetica Luthers Psalmenauslegung abhängig ist bzw. wo sie Neues zeigt. So entschloß sich 1930 die Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zu einer Neuedition der 1. Psalmenvorlesung. Nach Vorarbeiten von Erich Vogelsang, Karl August Meissinger u. a. erschien aber erst 1963 die erste Lieferung der von Hanns Rückert, Gerhard Ebeling und Reinhard Schwarz besorgten Neuedition in WA 55 I (Glossen) und WA 55 II (Scholien) zu den Psalmen 1-15. 1973 folgte eine von Schwarz besorgte 2. Lieferung zu den Psalmen 16-30.²⁵ Trotz dieser erheblich verbesserten und namentlich Luthers Psalmenauslegung traditionsgeschichtlich erschließenden Lieferungen der Neuausgabe blieb zunächst Kaweraus Edition neben der von Vogelsang in Cl 5 veranstalteten Neuedition und kurzen Kommentierung einzelner Stücke der 1. Psalmenvorlesung die faktische Voraussetzung für die Erforschung der Theologie Luthers in den Jahren 1513-1515.²⁶

Vogelsang entdeckte bei der Suche nach Kollegnachschriften zur 1. Psalmenvorlesung in der Vatikanischen Bibliothek die sog. Vatikanischen Fragmente, d. h. Auslegungen zu Ps 4 und 5, und ordnete sie der 2. Psalmenvorle-

²³ WA 3, XII.

²⁴ Heinrich BOEHMER: Luthers erste Vorlesung. L 1924; Erich VOGELANG: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung. B 1929, 49 f zum Scholion Ps 71; Cl 5, 84, 26 – 216, 15 zu den einzelnen Psalmen; Hermann WENDORF: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung. Historische Vierteljahrschrift 27 (1932), 134-144. 285-327.

²⁵ WA 55 I 1; WA 55 II 1.

²⁶ Vgl. unten Seite 113-121.

sung von 1518-1521 zu.²⁷ Auf dieser 2. Psalmenvorlesung beruhen auch die von Luther selbst in den Druck gebrachten »Operationes in psalmos«.²⁸ Da sich die sog. Vatikanischen Fragmente sowohl mit Luthers 1. als auch mit seiner 2. Psalmenvorlesung sachlich berühren, ist ihre Einordnung bzw. Zuordnung umstritten.²⁹

Den nächsten Schritt bei der Entdeckung und Edition der frühen Exegetica Luthers vollzog Johannes Ficker 1908 mit der Edition von Luthers Autograph der Römerbriefvorlesung von 1515/16. Sie enthielt neben einem textkritischen auch einen traditionsgeschichtlichen Apparat und bildete die Grundlage für die ebenfalls von Ficker 1938 besorgte Edition dieses Textes in WA 56.³⁰ Nachdem Ficker und Hermann Vopel bereits 1899 in der Vatikanischen Bibliothek Abschriften von Luthers Autograph und auch von studentischen Nachschriften des von Luther in der Vorlesung diktierten Stoffes gefunden hatten, fand sich unmittelbar nach der Jahrhundertwende auf Rückfrage Fickers Luthers Autograph im Schaukasten der Königlichen Bibliothek Berlin, das hier seit einer Lutherausstellung von 1846 ein unbemerktes Dasein geführt hatte.

Eine wertvolle Ergänzung der Edition von Luthers Autograph der Römerbriefvorlesung brachte 1939 die in WA 57 I ebenfalls von Ficker aufgrund von studentischen Nachschriften besorgte Edition des in der Vorlesung diktierten Textes der Römerbriefauslegung. Zu dieser Edition standen Ficker fünf, in ihrem Umfang verschiedene Handschriften zur Verfügung. Die wichtigste, d.h. die Dessauer Handschrift, legte er der Edition zugrunde. Ein Vergleich mit Luthers Autograph zeigt, daß Luther sich im Diktat im allgemeinen kürzer ausdrückt als in den ihm als Vorlage dienenden Scholien. Manches hebt er stärker hervor, manches läßt er weg. Wir gewinnen so zugleich einen Einblick in Luthers frühe Vorlesungstätigkeit.³¹

27 Erich VOGELSANG: Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518. B 1940.

28 WA 5; vgl. auch die Neuedition in AWA 2 (1981).

29 Horst BEINTKER: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes. WZ Greifswald 1 (1951/52), 70-78.

30 LUTHERS VORLESUNG ÜBER DEN RÖMERBRIEF 1515/1516/ hrsg. von Johannes Ficker. 2 Bde. L 1908. – 4. Aufl. L 1930 ≅ WA 56.

31 Zu Luthers früher Vorlesungstätigkeit vgl. Karl August MEISSINGER: Luthers Exegese in der Frühzeit. L 1911; Hans von SCHUBERT, Karl August MEISSINGER: Zu Luthers Vorlesungstätig-

Weiteren Einblick in die frühe exegetische Arbeit und Vorlesungstätigkeit Luthers bietet eine bereits 1877 in Köln aufgetauchte und 1918 von Hans von Schubert edierte studentische Nachschrift der Galaterbriefvorlesung Luthers von 1516.³² Sie ist wahrscheinlich von dem Kölner Augustinereremiten Augustin Himmel 1516 angefertigt worden, der zwar mechanisch, aber doch zuverlässig mitgeschrieben hat. 1938 wurde diese Nachschrift von Luthers Galaterbriefvorlesung, deren Autograph wahrscheinlich bei der Überarbeitung dieser Vorlesung zum Galaterkommentar von 1519 durch Luther verlorengegangen ist, mit zahlreichen Verbesserungen durch Meissinger in WA 57 II ediert.

Schließlich ist von den frühen Exegetica noch Luthers Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 zu erwähnen, die 1929 aufgrund einer in der Vatikanischen Bibliothek durch Johannes Aurifaber besorgten Abschrift von Emanuel Hirsch und Rückert ediert wurde.³³ Ebenfalls 1929 wurde sie von Ficker unter Mitarbeit von Meissinger herausgegeben. Diese Edition konnte im Unterschied zu der von Hirsch und Rückert noch zusätzlich auf eine Handschrift zu H 1-5 von Sigismund Reichenbach zurückgreifen und wurde verbessert 1939 in WA 57 III aufgenommen. Teile der Hebräerbriefvorlesung hatte Ficker schon 1918 mitgeteilt, so daß auch dieses Exegeticum Luthers schon früh bekannt wurde.³⁴ Die Textausgabe WA 57 III enthält eine Lücke bei H 10,26-36 und schließt mit dem Scholion zu H 11, 8 bzw. 11, 24 ff.

Lagen so Luthers frühe Exegetica, d.h. die 1. Psalmenvorlesung 1876 (WA 3-4, 1885/86), die Römerbriefvorlesung 1908 (WA 56, 1938), deren studentische Nachschrift 1939 (WA 57 I), die Galaterbriefvorlesung 1918 (WA 57 II, 1939) und die Hebräerbriefvorlesung 1929 (teilweise schon 1917; WA 57 III,

keit. HD 1920; Boehmer: Luthers erste Vorlesung; Johannes FICKER: Luthers erste Vorlesung – welche? Theol. Studien und Kritiken 100 (1927/28), 348-353; DERS.: Luther als Professor. Halle 1934.

32 LUTHERS VORLESUNG ÜBER DEN GALATERBRIEF 1516/17/ zum ersten Mal hrsg. von Hans von Schubert. HD 1918.

33 LUTHERS VORLESUNG ÜBER DEN HEBRÄERBRIEF NACH DER VATIKANISCHEN HANDSCHRIFT/ hrsg. von Emanuel Hirsch und Hanns Rückert. B 1929.

34 LUTHERS VORLESUNG ÜBER DEN HEBRÄERBRIEF 1517/18/ hrsg. von Johannes Ficker. 2 Bde. L 1929, darauf aufbauend erschien Martin LUTHER: Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518/ übers. von Georg Helbig. L 1930. Die Ausgabe von Hirsch und Rückert lag zugrunde Martin LUTHER: Hebräer-Vorlesung 1517/18/ übers. von Erich Vogelsang. B 1930; vgl. die Erläuterung Erich VOGELANG: Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18. Tü 1930.

1939) vor, so war es abgesehen von der Herausforderung durch die römisch-katholische Polemik nur folgerichtig, daß sich die Lutherforschung immer mehr der Aufarbeitung des Frühwerks Luthers zuwandte und sich um die Interpretation der Genesis seiner Theologie bemühte.

4 *Die Lutherrenaissance nach dem Ersten Weltkrieg*

Gefördert wurde diese Forschung durch einen Bewußtseinswandel in der evangelischen Theologie, der mit dem Ersten Weltkrieg einherging. Karl Barth und Friedrich Gogarten griffen in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dem Neuprotestantismus des 19. Jahrhunderts, der durch die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges in seinem Kulturoptimismus zusammenbrach, auf die reformatorische Theologie Luthers zurück.³⁵ Sich ebenfalls mit der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts auseinandersetzend, beschäftigte sich vor allem Karl Holl mit Luthers Frühwerk und führte die sog. Lutherrenaissance der 20er Jahre herauf. Ausgelöst wurde diese Lutherrenaissance durch den Bd. 1 der unter dem Titel »Luther« erschienenen gesammelten Aufsätze, in denen Holl strenge historische Lutherinterpretation und Auseinandersetzung mit den geistigen Fragen seiner Zeit verband.³⁶ »Auf Fragen, die Barths »Römerbrief« gestellt hatte, gab« jenes Buch »Antworten, ohne jede Dialektik, mit aller Klarheit und Bestimmtheit.«³⁷ Vor allem seine beiden Aufsätze »Was verstand Luther unter Religion?« (1917) und »Der Neubau der Sittlichkeit« (1919)³⁸ sind ein beredter Ausdruck für Holls kritischen Dialog mit der liberalen Theologie und dem Neuprotestantismus. In scharfer Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch und in kritischer Distanzierung von der Lutherdeutung Albrecht Ritschls entstand bei Holl »aus der idealistisch-liberalen Wurzel eine Theologie, die an der ganzen Strenge der historischen Kritik festhält, sich aber zugleich mit der Substanz der reformatorischen Rechtfertigungslehre erfüllt und damit aufhört, Liberalismus zu sein.«³⁹ Religion ist für Holl nicht länger ein integraler Bestandteil der Sittlichkeit, sondern ein Urdatum, das zu aller

35 Vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken: dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens. Tü 1980, 202-218.

36 Vgl. oben Anm. 21.

37 Robert STUPPERICH: Karl Holl als Lutherforscher. Lu 37 (1966), 121.

38 Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 1-110. 155-287.

39 Hanns RÜCKERT: Karl Holl. In: ders.: Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie. Tü 1972, 370.

Sittlichkeit in einem ursprünglichen, sie von der sündigen Selbstbezogenheit des Menschen befreienden Verhältnis steht. Anthropologisch hat die Religion für Holl ihren Ort im Gewissen des Menschen. »Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Wortes.«⁴⁰ Sosehr im Gewissen der Wille Gottes als ein unbedingtes Sollen zur Erfahrung kommt, sowenig ist Religion nur ein rein anthropologisches Phänomen. Sie beruht vielmehr auf der Offenbarung der sündenvergebenden Liebe Gottes, die das unter dem sittlichen Sollen gefangene und geknechtete Gewissen befreiend in eine den Menschen rechtfertigende Gemeinschaft mit sich aufnimmt. Aus dieser Liebe entsteht nach Holl ein neues Selbstgefühl als Geschenk der Freiheit. Es ermöglicht dem Menschen, sein altes selbstisches Ich zu durchschauen, zu ertragen und in der Gemeinschaft mit Gott zu überwinden. Diese religiös bestimmte Autonomie steht für Holl im Gegensatz zu einer um das menschliche Ich und das Sittengesetz kreisenden autonomen Sittlichkeit. Sie bestimmt wesentlich die Sittlichkeit, ist aber – gegen Immanuel Kant – nicht aus dieser zu begründen.

Was Holl so theologisch gegenüber der liberalen Theologie kritisch zur Geltung bringt, sieht er vorgegeben in der reformatorischen Theologie Luthers. Zwei Stufen heben sich dabei nach Holl in der »inneren Entwicklung Luthers voneinander ab; die eine, auf der er zu der neuen *sittlichen*, die andere, auf der er zu der neuen *religiösen* Erkenntnis vordringt«.⁴¹ In Klosterkämpfen und Anfechtungen überwand Luther die scholastische Kasuistik, die Ermäßigung des unbedingten Willens Gottes und stellte das neutestamentliche Gebot in seinem Vollsinn wieder her. Dabei befand er sich zugleich in einer ethisch-religiösen Krise, die über die übliche mönchische Selbstkritik und Selbstverurteilung hinausging. In seiner Römerbriefexegese entdeckte Luther in einem zweiten Schritt, daß die Gemeinschaft der vergebenden Liebe Gottes der Boden ist, auf dem wahre Sittlichkeit überhaupt erst möglich wird. Die sittliche Forderung wird durch die neue Rechtfertigungserkenntnis Luthers vertieft und in einen neuen Begründungszusammenhang gerückt, nämlich in den der freien, Vergebung schenkenden Gemeinschaft Gottes.⁴²

Mit diesen Überlegungen wertete Holl vor allem die von Ficker 1908 edierte

40 Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 35.

41 Ebd I, 187.

42 Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 189-201.

Römerbriefvorlesung Luthers aus und inaugurierte eine intensive Erforschung des jungen Luther, ohne diesen gegen den alten auszuspielen. Zugleich ergaben sich an Holls Lutherverständnis aber auch einige kritische Fragen.⁴³ Einmal ging es um das Problem, ob Holl nicht mit seinen Überlegungen zum Verhältnis von Sittlichkeit und Religion doch noch in den Fragestellungen der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts steckengeblieben sei und ob nicht die von ihm aufgeworfene Problematik von Gewissen und Rechtfertigung nicht strikter durch die von Gesetz und Evangelium in Beziehung auf das Gewissen zu ersetzen sei. Ferner wurde gefragt, ob nicht in Holls theonomer Begründung der christlichen Religion die Luthers Theologie zentral bestimmende Christologie zu kurz komme und schließlich blieb die »Frage noch ungelöst, inwieweit Luther das seine ganze Ethik zusammenfassende Gebot der Liebe als ein allgemeines, dem natürlichen Menschen vernehmbares verstanden und wie weit er dabei die Weisungen eines »natürlichen Gesetzes« stillschweigend in ihrer Motivation und ihrem Inhalt aus dem Wesen der christlichen Liebe überhöht« habe.⁴⁴ Darüber hinaus ist festzustellen, daß Holls Interpretation aufs Ganze gesehen doch sehr stark lutherimmanent blieb und die Frage nach dem Verhältnis Luthers zum Mittelalter nicht umfassend in Angriff genommen hat.

Bemühte sich Holl vor allem um eine historische Analyse der Genesis der Theologie des werdenden Reformators, so schrieb Boehmer 1925 eine erste zusammenfassende Biographie des jungen Luther, wobei er die Entwicklung der Theologie des Reformators wie Köstlin-Kawerau, Scheel u. a. vor ihm strikt in die Biographie des jungen Luther einordnete. In einem ersten Teil beschreibt Boehmer das »Werden des Reformators« (1483-1517) und in einem zweiten den »Beginn des großen Kampfes« (1517-1521). Den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis setzt er in das Frühjahr 1513. »Erst im April oder Mai 1513 trat« in seinen Klosterkämpfen und Anfechtungen »eine Wendung ein«.⁴⁵ Zuvor habe ihm der von Thomas von Aquino und der Devotio moderna geprägte Ordensobere Johannes von Staupitz schon entscheidende Hilfen in seinen Gewissensanfechtungen gegeben, die den moralischen Optimismus der

43 Vgl. unten Seite 116-121.

44 Bornkamm: Luther im Spiegel ..., 117.

45 Heinrich BOEHMER: Der junge Luther. L 1925. – 3. Aufl./ mit einem Nachwort neu hrsg. von Heinrich Bornkamm. L 1939, 99.

ockhamistisch lehrenden Erfurter Schultheologie nicht teilen konnten. Zur entscheidenden Wende kam es nach Boehmer jedoch erst, als Luther im Zusammenhang seiner Exegese von Ps 31 (32), 1 »In iustitia tua libera me« über Rm 1, 17 reflektierte und erkannte, daß mit der Gerechtigkeit, die im Evangelium offenbart wird, »nicht die strafende, sondern nur die schenkende Gerechtigkeit Gottes gemeint« sei, »durch die er uns in seiner Barmherzigkeit gerecht macht, wie geschrieben steht: ›iustus ex fide vivit.‹«⁴⁶ Auch Boehmer orientierte sich am Selbstzeugnis Luthers von 1545. Nach der reformatorischen Wende folgten von 1513 bis 1517 stille Jahre, in denen Luther seine reformatorische Erkenntnis vertiefte, bis er durch den Ablassstreit in den öffentlichen Disput um die Wahrheit des Evangeliums und einer diesem entsprechenden Reformation der Kirche gerissen wurde. Dabei war ihm das Wort Gottes in der Heiligen Schrift kritischer Maßstab und sein Doktorat tragende Basis.

Sosehr Boehmer zur Beschreibung des Werdens des Reformators auch schon dessen frühe Exegetica heranzog, sosehr schöpfte er aus Briefen, Tischreden und Mitteilungen von Zeitgenossen. Dies geschah so lebendig und in sublimer Kenntnis, daß – 1941 in einem Nachwort von Bornkamm an einzelnen Stellen korrigiert⁴⁷ – diese Biographie die bis zur neuen Lutherbiographie von Martin Brecht⁴⁸ maßgebende Darstellung des jungen Luther geblieben ist.

Während Boehmer die Frage nach Luthers theologischen Quellen und seinem Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie nur im Rahmen der Biographie Luthers erörtert, wird sie explizit unter behutsamer Aufnahme der beginnenden Erforschung der frühen Exegetica von Reinhold und Erich Seeberg in Angriff genommen. Drei große Themenkreise bestimmen nach Reinhold Seeberg theologiegeschichtlich die Entwicklung des jungen Luther, nämlich 1. »das Christentum im Verständnis des germanischen Geistes«, d. h. vor allem in seiner Prägung durch die deutsche Mystik, 2. »eine besondere Form des Augustinismus der lateinischen Kirche« und 3. eine »Entwicklungsstufe

46 Ebd, 100.

47 Ebd, 357-367; zu den verschiedenen Ausgaben siehe BIBLIOGRAPHIE HEINRICH BOEHMER (1869-1927)/ zsgest. von Hans Hofmann und Günther Wartenberg. LuJ 43 (1976), 106f.

48 Martin BRECHT: Martin Luther: sein Weg zur Reformation; 1483-1521. S 1981.

des Paulinismus«. ⁴⁹ Der zweite Themenkreis schließt auch die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu seiner augustinischen Ordenstradition ein. Der erste ist zugleich zu präzisieren durch die Frage nach der Herkunft einer bei Luther begegnenden Verbindung von Ockhamismus und Mystik. ⁵⁰ Im Rahmen dieser theologiegeschichtlichen Traditionslinien ist die evangelische Buße bzw. Luthers religiöses Erleben am Bußsakrament der eine leitende und die neue Auffassung von der Kirche der andere wesentliche Gesichtspunkt, unter denen Luthers Werk in der Dogmengeschichte betrachtet werden muß. ⁵¹

Innerhalb dieser Koordination bemüht sich auch Erich Seeberg, Luthers Gottesanschauung und Christologie näher zu bestimmen. Er sieht auf dem Hintergrund eines ockhamistischen, an der *potentia dei ordinata* orientierten Positivismus Luthers Theologie durch einen konkreten Geistgedanken bestimmt: »Geist« ist bei Luther nicht »abstrakt-rational als Bewußtsein oder Innerlichkeit«, sondern »konkret-geschichtlich« zu bestimmen. In »Christus ist der Geist wirkliche Geschichte geworden. Er ist *deus incarnatus* und *deshalb* der *absconditus*.« ⁵² Hinter Luthers Gottesanschauung steht ein umgeformter Ockhamismus, der sich zugleich mit bestimmten mystischen Motiven, vor allem mit dem Gedanken des unter dem Gegensatz bzw. *sub contrario* wirkenden Gottes verbindet. Gottes Handeln vollzieht sich zwar in der Welt, »aber gegen den Augenschein, gegen die Vernunft und gegen das Geltende.« ⁵³ Luther betont mit der Mystik, daß Gott durch den Gegensatz hindurch handelt, um so den Menschen von aller Veräußerlichung durch die Welt zu befreien und durch das Nichts hindurch an ihm eine Neuschöpfung zu vollziehen. Dieses Handeln fordert auf seiten des Menschen den Glauben an das Wort als die Deutung des verborgenen Handelns Gottes. Für diesen Glauben ist nach Erich Seeberg Luthers Transzendentalismus charakteristisch, d. h. das glaubende Durchstoßen zur transzendenten Wirklichkeit des verborgenen Gottes. Gerade die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit des

⁴⁹ Reinhold SEEBERG: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4 I: Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs. 4. Aufl. L 1933, 7.

⁵⁰ Vgl. dazu Reinhold SEEBERG: Die religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockhamismus und der deutschen Mystik. B 1931.

⁵¹ Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte 4 I, 78f.

⁵² Erich SEEBERG: Luthers Theologie: Motive und Ideen. Bd. 1: Die Gottesanschauung Luthers. GÖ 1929; Bd. 2: Wirklichkeit und Urbild. S 1937; ebd 1, 216.

⁵³ Ebd 1, 115.

Handelns Gottes, der zuvor das Unsere zerstört, bevor er das Seine tun kann, ist nach Erich Seeberg für Luthers Gottesverständnis charakteristisch.⁵⁴

Alle diese verschiedenen Anstöße führten in der Folgezeit zu einer intensiven Erforschung der *initia Lutheri*, wobei die neu entdeckten und edierten frühen Exegetica die entscheidende Quellenbasis lieferten. Dabei rückten zwei Probleme in den Vordergrund, nämlich einmal die Frage nach den theologischen Quellen bzw. nach dem Verhältnis Luthers zur mittelalterlichen Theologie und zum anderen die Frage nach Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Erkenntnis. Über der Erörterung dieser Fragen trat die Beschäftigung mit Luthers Biographie mehr und mehr zurück. Die im engeren Sinn systematisch-theologischen Untersuchungen Luthers bemühten sich vor allem weiter um eine Entflechtung von reformatorischer und liberaler Theologie.⁵⁵ In unserer weiteren Beschreibung der Erforschung des jungen Luther folgen wir zunächst der Erörterung der Frage von Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie und orientieren uns dazu an den Problemkreisen Ockhamismus, Augustin, Augustinereremiten, Mystik und Humanismus.

II Die neue Frage nach der Genesis von Luthers reformatorischer Theologie

1 Das Verhältnis des jungen Luther zur mittelalterlichen Theologie

Die Frage nach dem Verhältnis des jungen Luther zur mittelalterlichen Theologie setzt sinnvollerweise ein mit der Untersuchung seiner Beziehung zu dem ihm von seiner Erfurter Schultheologie vermittelten *Ockhamismus*, wie ihn vor allem auch Gabriel Biels »*Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor Sententiarum libros*« (TÜ 1501) repräsentierte.⁵⁶ Bei der Behandlung dieses Themas wirkte zunächst noch Denifles Urteil nach, daß Luthers Kritik an der Scholastik diese gar nicht in ihren Stärken getroffen habe, weil er sie nur in ihrer spätmittelalterlichen Verfallsgestalt des Ockhamismus kannte.⁵⁷ Trotz seiner Kritik an der ockhamistischen Gnadenlehre sei Luther Ockha-

54 Ebd I, 161.

55 Vgl. unten Seite 109-121.

56 Gabriel BIEL: *Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor Sententiarum libros*. TÜ 1501. – Unv. Nachdruck. F 1965. – Im Erscheinen begriffen ist die kritische Ausgabe Gabriel BIEL: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*/ hrsg. von Wilfrid Werbeck und Udo Hofmann. TÜ 1973 ff.

57 Denifle: *Luther und Luthertum ...* I II (1906), 523. 587. Zum Folgenden vgl. Leif GRANE:

mist geblieben. Die ockhamistische Lehre, daß die Rechtfertigung des Menschen letztlich nicht von der in ihm habitual realisierten Gnade, sondern von der *acceptatio dei* abhängt, habe Luther in seiner Anschauung von der *imputatio* der Gerechtigkeit Gottes weiter ausgeführt. Was für die Ockhamisten die *potentia dei absoluta* nur als Möglichkeit gedacht war, nämlich daß Gott den Menschen auch ohne die heiligmachende, habituale Gnade akzeptieren könne, sei für Luther Wirklichkeit geworden. Die von Luther betonte Radikalität der Konkupiszenz und die ihr entsprechende moralische Schwäche habe dann den Rechtfertigungsakt auf die äußere Imputation der Gerechtigkeit Gottes verlegt. Luthers Lehre sei deshalb als entarteter Ockhamismus zu verstehen.⁵⁸

Auch nach Grisar stellt der Ockhamismus eine Verkümmern der echten Scholastik dar.⁵⁹ Luthers Kritik des anthropologischen Optimismus, d.h. der starken Betonung der natürlichen Kräfte des Menschen beim Verdienst und in der Zusammenarbeit mit der heiligmachenden Gnade, habe zur Überspitzung und Radikalisierung seiner eigenen Position geführt. Auch sei Luther in der *acceptatio*-Lehre vom Ockhamismus abhängig. Gegenüber dieser Kritik betonte Reinhold Seeberg, daß man die Bedeutung von Luthers ockhamistischem Ausgangspunkt überschätzt habe. Eine Nähe zwischen dem Ockhamismus und Luther zeige sich dagegen eher im Gedanken der Kontingenz der Heilsordnung.⁶⁰ Ebenso versuchte Holl, abgesehen von einer gewissen Gemeinsamkeit im Blick auf einen voluntaristischen Gottesbegriff,⁶¹ Luther und den Ockhamismus auseinanderzuhalten, um nicht Denifles Polemik zu bestärken.

Wird in diesen Stellungnahmen Luthers Verhältnis zur ockhamistischen Theologie mehr allgemein beschrieben, so wendet sich Scheel⁶² einer genaueren Untersuchung der Beziehung Luthers zu seiner Erfurter Schultheologie und zu Biel zu und versucht namentlich durch eine Interpretation von Luthers Randbemerkungen zum Lombarden (1509/11) jene Frage zu erörtern. Nament-

Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio contra scholasticam theologiam* 1517. København 1962, 20-42.

⁵⁸ Ebd., 595. 604f.

⁵⁹ Grisar: *AaO* I (1911), 103.

⁶⁰ Reinhold Seeberg: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 4 I, 72, Anm. 1; 146-149.

⁶¹ Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I, 49.

⁶² Vgl. Otto SCHEEL: *Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief*. L 1910; ders.: *Martin Luther*.

lich Luthers Erfurter Lehrer Jodocus Trutfetter und Bartholomäus Arnoldi aus Usingen führten den werdenden Reformator zu einer strikten Unterscheidung von Glaube und Wissen, Offenbarung und Metaphysik. Auch seine frühe kritische Einstellung zu Aristoteles verdankt er jenen Lehrern.⁶³ Sofern diese Aristoteles dennoch akzeptierten, bezog sich das auf den Bereich des Natürlichen, nicht des Übernatürlichen. Denn von der wahren *causa finalis* des Menschen wußte Aristoteles nichts. Zugleich hielten sie an der Moralphilosophie des Aristoteles fest und ordneten sie einer am endgerichtlichen Vergeltungsgedanken orientierten Gnadenlehre ein. Ohne die Schultheologie zu verlassen, hat sich Luther nach Scheel in den Randbemerkungen in enger Anlehnung an Augustin und den Lombarden schon um eine strengere Fassung des Zusammenhangs von Sünde, Gnade und Barmherzigkeit bemüht, so daß sich hier seine spätere Kritik des anthropologischen Optimismus der ockhamistischen Theologie schon abzeichnet.⁶⁴

Nach Boehmer ist Luther während seines Erfurter Studiums stark vom Ockhamismus geprägt worden, ohne daß er in seinen Anfechtungen eine Lösung durch diese Theologie gefunden habe. Im einzelnen sieht Boehmer im voluntaristischen Gottesbegriff, im *imputatio*-Gedanken und in der Betonung der Bibelautorität ockhamistischen Einfluß bei Luther, während die Vorstellung vom *facere quod in se est* und die ihr entsprechende Anthropologie Luther immer mehr in die Verzweiflung geführt habe.⁶⁵

Eine Wende in der Erforschung von Luthers Verhältnis zum Ockhamismus zeichnet sich bei Paul Vignaux ab, der auf allzu globale Beschreibungen dieses Verhältnisses verzichtete und in der Analyse bestimmter Textzusammenhänge zu einem historisch zuverlässigen Resultat zu kommen versuchte. In einer ersten Arbeit analysierte er Luthers Randbemerkungen zu lib 1 dist 17 der Sentenzen des Petrus Lombardus, in denen Luther sich im Gegensatz zur scholastischen Theologie der Meinung des Lombarden anschließt, daß die ins Herz eingegossene Liebe nicht als *gratia creata* nur eine Wirkung des Heiligen Geistes als *gratia increata*, sondern lebendiger Ausdruck des Heiligen Geistes selbst in uns sei. Die daraus bei Luther resultierende Kritik des *Habitus*begriffes und des Aristoteles, von dem die Scholastiker jenen Begriff übernommen

63 Ebd 1 (1921), 182-191.

64 Ebd 2 (1930), 472 f.

65 Boehmer: Der junge Luther, 122-124.

haben, ist nach Vignaux nicht eine bloße Fortsetzung ockhamistischer Vorbehalte, die trotz theoretischer Kritik am Habitusbegriff festhalten, sondern ergibt sich aus Luthers eigener Aversion gegen den scholastischen Aristotelismus. Im ganzen teilt Luther zu dieser Zeit aber noch das ockhamistische Denken und sieht vor allem noch in der in Verdiensten sich realisierenden Liebe das rechtfertigende Prinzip im Menschen.⁶⁶ Ähnlich zeigt Vignaux in einer Untersuchung zur »Disputatio contra scholasticam theologiam« von 1517, daß Luther nicht aufgrund theoretischer Spekulation de potentia dei absoluta zu einer Kritik an Biel gekommen sei, sondern aufgrund seiner eigenen Sünden- und Gnadenlehre.⁶⁷ Auch hier liefert Vignaux ein Beispiel dafür, wie sehr man die Frage nach Luthers Verhältnis zum Ockhamismus konkret, d. h. aufgrund bestimmter Textzusammenhänge, diskutieren muß.

Während Friedrich Wilhelm Schmidt und trotz origineller Fragestellungen auch Wilhelm Link weiterhin nur eine allgemeine Beurteilung des Verhältnisses von Luther und Ockhamismus geben,⁶⁸ greift Bengt Hägglund Ergebnisse der neueren Ockhamforschung auf und zeigt, daß die sowohl bei Ockham und Biel als auch bei Luther begegnende strikte Unterscheidung von Theologie und Philosophie einen verschiedenen Ausgangspunkt haben: Ockham geht von der Erkenntnistheorie aus, Luther von seinem auf das Wort Gottes bezogenen Glaubensverständnis.⁶⁹

Vignauxs methodischen Anregungen folgend, untersucht Leif Grane in »Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517« namentlich Luthers Verhältnis zu Gabriel Biel. In einem ersten Teil behandelt er Biels Lehre vom freien Willen und von der Liebe und in einem zweiten Teil Luthers Auseinandersetzung mit dieser Lehre bis 1517. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß es im Rahmen der von ihm untersuchten Texte nichts gibt, »was dafür spricht, daß der Ockhamismus auf die Ausformung von Luthers Theologie dieser Jahre

66 Paul VIGNAUX: Luther, commentateur des Sentences (Livre I, Dist. XVII). P 1935.

67 Paul VIGNAUX: Sur Luther et Ockham. Franziskanische Studien 32 (1950), 21-30.

68 Friedrich Wilhelm SCHMIDT: Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. Theol. Studien und Kritiken 93 (1921), 117-248; DERS.: Theozentrische Theologie im Nominalismus und bei Luther. ZThK 39 (1931), 359-371; Wilhelm LINK: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie. (1940). 2. Aufl. M 1955.

69 Bengt HÄGGLUND: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition: Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund 1955.

entscheidenden Einfluß gehabt hat. Kein zentraler Gedanke hat seinen Ursprung in der ockhamistischen Theologie, weder positiv noch negativ. Dahingegen besteht Grund zu glauben, daß der Ockhamismus auf Luthers Formulierung der Rechtfertigungslehre befördernd und klärend gewirkt hat. Aber, wie gesagt, es handelt sich kaum um mehr als eine Folgeerscheinung.⁷⁰ So kämpfte Luther seine Rechtfertigungslehre frei, indem er den anthropologischen Optimismus der ockhamistischen Theologie als Pelagianismus entlarvte und seit der Römerbriefvorlesung endgültig die Vorstellung vom *facere quod in se est* überwand.⁷¹ Der Kampf gegen den Ockhamismus vermag nach Grane »zwar ein Stück von Luthers theologischem Weg [zu] veranschaulichen, aber er kann ihn *nicht* erklären«.⁷²

Beschränkte sich Granes Darstellung des Bielschen Ockhamismus auf den Zusammenhang, der für das Verständnis von Luthers früher Kritik und namentlich der »Disputatio contra scholasticam theologiam« relevant war, so legte ein Jahr später Heiko A. Oberman in seinem Buch »The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism«⁷³ ein Gesamtbild der Theologie Biels mit der Absicht vor, in einem weiteren Band »Luther und die Theologie des Spätmittelalters« miteinander zu konfrontieren und schließlich in einem dritten Band nach der »Gegenreformation und der Theologie des Spätmittelalters« zu fragen. Diese Bände stehen noch aus. Oberman sieht in dem Werk des zugleich von der *Devotio moderna* und vom Ockhamismus bestimmten Tübinger Theologen Biel einen echten Ausdruck katholischer Theologie und nicht einfach eine Verfallerscheinung derselben. Jedenfalls wurde sie von den Zeitgenossen nicht als solche verstanden. Was Luthers Absetzung von der Bielschen Anthropologie und ihrer Vorstellung vom *facere quod in se est* angeht, so weist Oberman nach, daß Luther in der 1. Psalmenvorlesung diese auf eine *dispositio ad gratiam* gerichtete Terminologie noch verwendet, sie inhaltlich aber schon anders füllt. Er versteht darunter jetzt einen durch die Gnade ermöglichten Bußakt der Demut und nicht mehr eine

70 Grane: Contra Gabrielem, 380f.

71 Leif GRANE: Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes. ZThK 53 (1956), 53-74.

72 Grane: Contra Gabrielem, 382.

73 Heiko A. OBERMAN: The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Cambridge, Mass. 1963; deutsch DERS.: Spätscholastik und Reformation. Bd. 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie/ übers. von Martin Rumscheid und Henning Kampen. ZH 1965.

moralische dispositio ad gratiam ex puris naturalibus. In der Römerbriefvorlesung gibt Luther dann im Scholion zu R 14, 1 die Wendung des *facere quod in se est* auch terminologisch preis und vollzieht eine scharfe Kritik des faktisch in ihr enthaltenen Pelagianismus.⁷⁴

Namentlich im Scholion zu R 4, 7 setzt sich Luther nun umfassend von seiner Erfurter Schultheologie ab. Luther trennt sich aber nicht nur von dieser, sondern vom scholastischen Aristotelismus überhaupt, so daß es nicht angeht, zu behaupten, Luthers Theologie sei nur in Abgrenzung von einer spätmittelalterlichen Verfallserscheinung der Theologie entstanden. So hat noch neuerdings Erwin Iserloh Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie beschrieben. Er sieht die Ursachen der Reformation trotz aller Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche in der Auflösung der religiösen Substanz durch die spätmittelalterliche ockhamistische Theologie. »Im Niederringen dieser nicht bibelnahen und semipelagianischen, damit wesentlich unkatholischen Theologie ist Luther zum Reformator geworden.« Wenn Luther gegen diese semipelagianische Theologie scharfe Angriffe im Namen des *sola gratia* richtete, entdeckte er nach Iserloh nur dessen »vollkatholischen« Sinn bei Augustin und Thomas von Aquino wieder.⁷⁵ Wenn man so argumentiert, wird übersehen, daß Thomas zwar alle der heiligmachenden Gnade vorangehenden Verdienste ablehnt, nicht aber die der Gnade folgenden Verdienste. Sie sind aufgrund seines Aristotelismus eine notwendige Bedingung der sich in und durch den Menschen realisierenden Gnade. Entsprechend Luther lehnt dagegen die *caritas* als rechtfertigendes Prinzip und Form des Glaubens ab und räumt in der Dreiheit der theologischen Tugenden, wie Reinhard Schwarz nachgewiesen hat,⁷⁶ dem Glauben allein im Blick auf die Rechtfertigung den Vorrang ein.

Richtete sich die bisherige Erforschung des Verhältnisses Luthers zur ockhamistischen Theologie auf die Zusammenhänge der Gnadenlehre und hat sie in diesem Bereich zu respektablen Ergebnissen geführt, so harrt Luthers Verhält-

74 Vgl. dazu Heiko A. OBERMAN: *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*: Robert Holcot, O. P. and the beginnings of Luther's theology. *HTbR* 55 (1962), 317-342; zur Mühlen: *Reformatorisches Vernunftkritik ...*, 137-152.

75 Erwin ISERLOH: *Luther und die Reformation: Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis*. Aschaffenburg 1974, 25. 50.

76 Reinhard SCHWARZ: *Fides, spes und caritas beim jungen Luther: unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition*. B 1962.

nis zur ockhamistischen Erkenntnistheorie und Philosophie noch weiterer Klärung. Hägglund hat in der oben genannten Arbeit dafür schon einen wichtigen Anfang gemacht. Diese Klärung dürfte auch deshalb nötig sein, weil neuerdings Hans Blumenberg in seiner Untersuchung »Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung« Luther geschichtsphilosophisch der ockhamistisch bestimmten spätmittelalterlichen Theologie zugerechnet hat, von deren absoluten, voluntaristischen Gottesverständnis sich das neuzeitliche Bewußtsein nur durch die emanzipatorische Selbstsetzung theoretischer Neugierde befreien konnte.⁷⁷ Rüdiger Lorenz ist Blumenberg in dieser These gefolgt und hat Luther und einer bestimmten Lutherinterpretation eine »unvollendete Befreiung vom Nominalismus« vorgeworfen. Luther hebe die *potentia dei ordinata* derart in die *potentia dei absoluta* auf, daß er im Unterschied zum Nominalismus auch noch die menschliche Freiheit negiere.⁷⁸ Doch hier werden historisch komplexe Sachverhalte einer geschichtsphilosophischen Konstruktion geopfert und Luthers Unterscheidungen im Freiheitsverständnis *coram Deo* und *coram hominibus* nicht hinreichend beachtet. Luthers Lehre vom unfreien Willen entspringt nicht einer philosophischen Spekulation, sondern seiner an Paulus und Augustin gewonnenen Rechtfertigungslehre. Ferner dürfte die ockhamistische Theologie in einem viel engeren Problemkontakt mit einem liberalistischen neuzeitlichen Bewußtsein stehen, als dies bei Blumenberg und Lorenz deutlich wird.

Setzte sich Luther kritisch vom Pelagianismus der ockhamistischen Theologie ab, so war ihm dabei namentlich der antipelagianische *Augustin* eine entscheidende Hilfe. Die Edition der frühen Exegetica Luthers hat es ermöglicht, sein Verhältnis zu Augustin in seiner Frühzeit neu zu beschreiben. Eine erste Untersuchung dieser Frage durch Friedrich Held⁷⁹ wurde bald verbessert durch die ausführliche Arbeit von Adolf Hamel, die die Beziehungen des jungen Luther zu Augustin in der Rechtfertigungslehre in den frühen Vorle-

77 HANS BLUMENBERG: Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung. In: ders.: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erw. und überarb. Neuauflage von »Die Legitimität der Neuzeit«. Teil I-II. F 1973, 141-266.

78 RÜDIGER LORENZ: Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus: Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling. GÜ 1973.

79 FRIEDRICH HELD: Augustins Enarrationes in Psalmos als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung. Theol. Studien und Kritiken 102 (1930), 1-30.

sungen von 1509 bis 1518 untersuchte.⁸⁰ Hamel kommt zu dem Ergebnis, daß der junge Luther durch Augustin vielfältig angeregt wurde, daß der entscheidende Durchbruch zum reformatorischen Denken aber Luthers eigenes Werk war, so sehr ihm auch seit der Römerbriefvorlesung der antipelagianische Augustin dabei eine wichtige Hilfe war. Neu ist vor allem Luthers Verständnis der Rechtfertigung als einer imputativen gegenüber einer sanativen bei Augustin. Hamels Untersuchung beschränkt sich auf den Bereich der Rechtfertigungslehre und läßt die Frage offen, wie denn Luther zu seiner intensiven Beschäftigung mit Augustin gekommen ist. Die Frage nach einem indirekten, durch das Mittelalter vermittelten Einfluß Augustins untersucht Hamel nicht. Er vergleicht direkt Sachaussagen Luthers mit denen Augustins. Das geschieht auch in Walther von Loewenichs Beitrag »Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther«. Er geht von dem Problem aus, inwiefern sich sowohl die mittelalterliche wie die reformatorische Gnadenlehre auf Augustin berufen können und zeigt, daß Augustin verschieden rezipiert wird. Luther knüpft an Augustins kausatives Rechtfertigungsverständnis an, interpretiert es aber im Sinne eines produktiven Mißverständnisses imputativ, die Scholastik dagegen folgt dem sanativen Rechtfertigungsverständnis bei Augustin und versucht dessen Antipelagianismus abzuschwächen.⁸¹ Um eine genaue Bestimmung der Rezeption von Augustins Schrift »De spiritu et littera« im Frühwerk Luthers bemüht sich Bernhard Lohse, wenn er dem Einfluß dieses Textes auf den jungen Luther nachgeht. Er kann zeigen, daß Luther in der 1. Psalmenvorlesung zwar schon Gedanken dieser Schrift kennt, sie selbst aber erst seit der Römerbriefvorlesung benutzt, jedoch so, daß er Augustin überinterpretiert und seine eigenen, an Paulus gewonnenen Gedanken in jenen hineinliest. In dem intensiven Gebrauch von »De spiritu et littera« in der Römerbriefvorlesung sieht Lohse einen wichtigen Hinweis für die zeitliche Einordnung der reformatorischen Entdeckung Luthers, da Luther im Selbstzeugnis von 1545 die Bestätigung seiner neuen Erkenntnis durch diese Augustinschrift erwähnt.⁸²

80 Adolf HAMEL: Der junge Luther und Augustin: ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht. 2 Bde. GÜ 1934, 1935.

81 Walther von LOEWENICH: Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther. In: ders.: Von Augustin zu Luther: Beiträge zur Kirchengeschichte. Witten 1959, 75-87.

82 Bernhard LOHSE: Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther. KD 11 (1965), 116-135.

Dorothea Demmer und Matthias Kroeger untersuchen ebenfalls den Einfluß Augustins auf Luthers Römerbriefvorlesung. Während Demmer mehr auf den Unterschied zwischen dem Paulusverständnis bei Augustin und Luther abhebt, stellt Kroeger heraus, daß Luther in der Römerbriefvorlesung noch Augustins sanatives Rechtfertigungsverständnis teile und sich davon erst während der Hebräerbriefvorlesung trenne.⁸³ Demgegenüber zeigt Grane in seiner Untersuchung »Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1518-1518)«, daß Luther bereits in der Römerbriefvorlesung mit Hilfe des antipelagianischen Augustin zu dem für ihn eigentümlichen Rechtfertigungsverständnis kommt und aufgrund desselben eine erste, umfassende Kritik der scholastischen Theologie vollzieht. Ab 1516 trete dann die augustinische, antiaristotelische Theologie Luthers an die Öffentlichkeit und führe schließlich zur Wittenberger Universitätsreform. Dabei erweise sich für Luther Augustin immer mehr als Werkzeug seiner eigenständigen Paulusinterpretation, während für Luthers Weggenossen Andreas Bodenstein aus Karlstadt Augustin die Sache selbst bleibe.⁸⁴ Grane setzt bei dem Faktum des Gebrauchs des antipelagianischen Augustin seit der Römerbriefvorlesung ein und läßt die Frage, ob ein kontemporäres Augustinverständnis Luther möglicherweise zur Rezeption des antipelagianischen Augustin geführt habe, angesichts der gegenwärtigen Forschungslage offen. Granes Arbeit konzentriert sich auf den jungen Luther. Ob und inwiefern sich Luthers Verhältnis zu Augustin später nochmals geändert hat, diese Frage harrt weiterer Klärung. Der Verfasser dieses Berichtes hat in seinem Aufsatz »Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel ›Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum‹ in der Theologie Luthers« darauf aufmerksam gemacht, daß Luther diese Formel bis 1520 für sich – sie produktiv mißverstehend – in Anspruch nimmt und sich erst in der in den zwanziger Jahren erfolgenden Auseinandersetzung um das Abendmahl ihrer spiritualistischen, auf das innere Wort bezogenen Sinngebung bei Augustin bewußt wird und sie nun deutlich im Sinne der äußeren Sakramentsverheißung, die der Glaube emp-

83 Dorothea DEMMER: *Lutherus interpres: der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins*. Witten 1968; Matthias KROEGER: *Rechtfertigung und Gesetz: Studien zur Rechtfertigungslehre beim jungen Luther*. GÖ 1968.

84 Leif GRANE: *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*. Leiden 1975.

fängt, uminterpretiert, während Ulrich Zwingli deren genuin augustinischen Sinn folgt.⁸⁵

Die Frage, ob Luther durch ein bestimmtes kontemporäres Augustinverständnis oder durch eigene, spontane Entdeckung auf den antipelagianischen Augustin aufmerksam wurde und ihn intensiv als Kommentar seiner Paulus-exegese verwandte, wird gegenwärtig intensiv diskutiert. Sie greift zugleich die schon ältere Frage nach einer besonderen mittelalterlichen Augustinerschule und deren Einfluß auf Luther wieder auf.

Schon am Anfang unseres Jahrhunderts betonte Carl Stange in einem Aufsatz »Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens« die Bedeutung der Theologie der *Augustinereremiten* für Luthers Werdegang. Er äußerte im Anschluß an Karl Werner⁸⁶ die Vermutung, »daß auch für Luthers theologische Entwicklung seine Zugehörigkeit zum Augustiner-Eremiten-Orden von Bedeutung gewesen ist« und daß sich der Nominalismus wie der Augustinismus Luthers von dieser Seite ableiten ließe. Eine solche Verbindung von echtem Augustinismus und nominalistischer Erkenntnistheorie zeige sich vor allem bei dem Augustinereremiten Gregor von Rimini († 1358), in dessen Wirkungsgeschichte auch Luther stehe.⁸⁷ Diese Thesen kamen jedoch wegen Scheels Zurückweisung⁸⁸ nicht recht zum Zuge. Auch als Alfons Victor Müller u. a. Luthers Quellen in einer mehr behaupteten als bewiesenen »Augustinerschule« innerhalb seines Ordens suchte,⁸⁹ traf ihn Scheels Kritik,⁹⁰ so daß die Problemstellung zunächst mehr oder weniger hypothetisch blieb. Auch Reinhold Seeberg behandelte diese Frage zurückhaltend. Die Vereinigung von Nominalismus und Augustinismus lasse sich bei Luther auch aus dessen persönlicher Entwicklung verstehen. Auch sei Luther durch sein Bibelstudium und seine Klosteranfechtungen selbständig zu seiner reformatorischen Ent-

85 Karl-Hein ZUR MÜHLEN: Zur Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel »Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum« in der Theologie Luthers. ZThK 70 (1973), 50-76.

86 Karl WERNER: Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. 3: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. W 1883.

87 Carl STANGE: Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens. Neue kirchliche Zeitschrift 11 (1900), 574-585, bes. 575.

88 Scheel: Die Entwicklung Luthers ...

89 Alfons Victor MÜLLER: Luthers theologische Quellen: seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar. Gießen 1912.

90 Scheel: Martin Luther 2 (1917), § 13, Anm. 46.

deckung gekommen. Was seine Gregorkenntnis betreffe, so sei ihm diese zunächst nur durch die Lektüre von Biel (z.B. lib 2 dist 28 qu unica des Sentenzenkommentars) vermittelt worden. Wahrscheinlich habe Luther Gregor selbst erst gelesen, nachdem 1519 Johann Eck dessen Augustinismus auf der Leipziger Disputation verurteilt habe.⁹¹

Präzisiert wurde die Frage nach Luthers Verhältnis zu seinem Orden durch die Untersuchung von Ernst Wolf über »Staupitz und Luther« (L 1927), in der Wolf Luthers frühe Kreuzestheologie auf dem Hintergrund der Theologie seines Ordensoberen von Staupitz interpretierte. Dabei zog Wolf nicht nur die späteren Staupitziana seit 1515, sondern auch die frühen lateinischen Ser-mone, die von Staupitz wohl 1498 als Tübinger Prior gehalten hat, zu Rate. Klafft auch zwischen den frühen und späten Schriften dieses Augustinereremiten quellenmäßig eine Lücke, so bemüht sich Wolf doch eine Kontinuität aufzuzeigen und festzustellen, daß sich bei von Staupitz eine Verbindung von mystisch bestimmter Kreuzestheologie und ägidianischem Thomismus finde, die geeignet gewesen sei, Luther von den pelagianischen Tendenzen seiner Erfurter Schultheologie zu befreien und ihn in der Herausarbeitung seiner paulinischen Gnadentheologie zu bestärken.

Die noch offene Frage nach Luthers Verhältnis zu Gregor von Rimini wurde dagegen von Martin Schüler in seiner Untersuchung über »Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini« wieder aufgegriffen. Schüler beschränkte sich allerdings auf die Darstellung Gregor von Riminis und verstand seine Arbeit als »Vorarbeit« zur Frage nach dem »Verhältnis Gregor von Rimini[s] zu der reformatorischen Gedankenbildung des jungen Luther«. Obwohl er dabei »jede Bezugnahme auf analoge Gedankengänge bei Luther« bewußt vermied, folgte er in der Einleitung seiner Arbeit doch der oben referierten Position Seebergs.⁹² Daß Luther in seiner Frühzeit Gregor von Rimini nicht nur über Biel, sondern auch über Pierre d'Ailly, der in seinem Sentenzenkommentar seitenweise Gregor exzerpiert und den Luther während seiner Sentenzenlektur (1509/10) benutzt hat, kennengelernt hat, wurde von

91 Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1913), 622-652; zu Seebergs Position im einzelnen vgl. Martin SCHÜLER: Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. S 1934, 4-8.

92 Ebd., I. 4-8.

Louis Saint-Blancat nachgewiesen. Doch verändert sich zu jener Zeit noch nicht Luthers ockhamistische Position.⁹³

Die Frage nach Luthers Verhältnis zu seinem Orden und dessen Theologie wurde in der Folgezeit vor allem von dem Augustinereremiten Adolar Zumkeller in verschiedenen Arbeiten vorangetrieben.⁹⁴ Ist auch Zumkeller der Meinung, daß Luther 1515/16 zu seiner reformatorischen Entdeckung kam und dabei sich vor allem durch den antipelagianischen Augustin bestätigt fand, so lehnt er die These ab, daß Luther durch die Theologie seines Ordens zu seiner neuen Lehre gekommen sei. »Gregor von Rimini, der Hauptvertreter des spätmittelalterlichen Augustinismus, war ihm damals kein Unbekannter mehr.« Aber Luthers erste anerkennende Bemerkung über Gregor von Rimini stammt erst aus dem Jahre 1519 (WA 2, 394, 31 – 395, 14). Sie besagt aber nach Zumkeller nicht, daß Luther dessen Sentenzenkommentar erst damals in die Hand bekam. »Freilich konnte Luther den italienischen Mitbruder mit ebensowenig Recht wie den Ordensvater für seine neue Lehre in Anspruch nehmen. Das Gleiche gilt von anderen Theologen seines Ordens, in denen man Vorläufer der lutherischen Theologie finden wollte, Simon von Cascia (gest. 1348), Hugolin von Orvieto (gest. 1373), Augustinus Favaroni von Rom (gest. 1443), Jakob Perez von Valencia (gest. 1490) u. a. Es spielt deshalb keine letztlich entscheidende Rolle, ob er ihre Werke gekannt hat oder nicht. Die spezifischen Lehren seiner neuen Theologie sind bei ihnen – trotz eines z. T. scharf ausgeprägten Augustinismus – nicht zu finden.« Auch von Staupitz war

93 Louis SAINT-BLANCAT: *La théologie de Luther et un nouveau plagiat de Pierre d'Ailly*. PL 4 (1956), 61-81; Horst BEINTKER: Neues Material über die Beziehungen Luthers zum mittelalterlichen Augustinismus. ZKG 68 (1957), 144-148.

94 Adolar ZUMKELLER: Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient. In: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister*. Bd. 2. Roma 1959, 239-338; DERS.: Martin Luther und sein Orden. *Analecta Augustiniana* 25 (Roma 1962), 254-290; DERS.: Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. ARG 54 (1963), 15-37; DERS.: Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung). *Analecta Augustiniana* 27 (Roma 1964), 167-262; DERS.: Ägidius von Rom. TRE 1. B 1977, 462-465; vgl. außerdem Adalbero KUNZELMANN: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. 7 Bde. Würzburg 1969-1976.

zwar Luthers bedeutender Seelsorger, hat aber letztlich seine neue reformatorische Erkenntnis nicht ausgelöst.⁹⁵

Hat so Zumkeller den Einfluß der Ordenstheologie nicht bestritten, wohl aber eine direkte Zurückführung seiner reformatorischen Theologie auf jene abgelehnt, so hat Oberman in einer Reihe von Untersuchungen versucht, diese Frage anders zu beurteilen.⁹⁶ Oberman knüpft daran an, daß es in der Mitte des 14. Jahrhunderts vor allem innerhalb des Augustinerordens zu einer intensiven Rückbesinnung auf den echten Augustin gegenüber dem scholastisch harmonisierten Augustin kam. Namentlich Gregor von Rimini habe sich für den antipelagianischen Augustin als den für die Gnadenlehre authentischen Augustin entschieden. Dieser sei dann vor allem über Hugolin von Orvieto, Johannes von Basel († 1392), Johannes Capreolus († 1444) u. a. wirksam geworden und schließlich auch über d'Ailly († 1420) und Biels († 1495) kritisches Referat Luther begegnet. Eck habe in seinem »Chrysopassus praedestinationis« (1514) Gregor als Bannerträger eines unmäßigen Antipelagianismus vorgestellt und kritisiert.⁹⁷ Ferner gehe aus den Statuten der Wittenberger Artistischen Fakultät von 1508 hervor, daß man dort neben den bisherigen *viae Thomae et Scoti* auch eine *via Gregorii* eingeführt habe.⁹⁸ »Dieser Schritt konnte nur dann ohne

95 Zumkeller: Martin Luther und sein Orden, 270f; vgl. auch zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 160-167.

96 Heiko A. OBERMAN: Wittenbergs Zweifrontenkrieg gegen Prierias und Eck: Hintergrund und Entscheidungen des Jahres 1518. ZKG 80 (1969), 331-358; DERS.: Einleitung zur Reihe Spätmittelalter und Reformation: In: Willigis Eckermann: Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto OESA. B 1972, XVII-XXVII; DERS.: Headwaters of the Reformation: *initia Lutheri – initia Reformationis*. In: Luther and the dawn of the modern era = Papers for the Fourth International Congress for Luther Research/ hrsg. von Heiko A. Oberman. Leiden 1974, 40-88; DERS.: Tuus sum, saluum me fac: Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation. In: Scientia Augustiniana = Festschrift Adolar Zumkeller zum 60. Geburtstag/ hrsg. von Cornelius Petrus Mayer und Willigis Eckermann. Würzburg 1975, 349-394; DERS.: Reformation: Epoche oder Episode. ARG 68 (1977), 56-111; DERS.: Werden und Wertung der Reformation: vom Wegestreit zum Glaubenskampf. Tü 1977 (2. Aufl. 1979); DERS.: Vorwort. In: Gregorius Ariminensis: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*/ hrsg. von A. Damasus Trapp und Venicio Marcolino. Bd. 1. B; NY 1981, V-X (von dieser Ausgabe des Sentenzenkommentars Gregors erschienen 1979-1982 die Bde. 4-6 und 1-2); zu Gregor von Rimini vgl. GREGOR VON RIMINI: Werk und Wirkung bis zur Reformation/ hrsg. von Heiko A. Oberman. B; NY 1981.

97 Oberman: Vorwort, VIII.

98 Oberman: Wittenbergs Zweifrontenkrieg ..., 353f.

Auswirkungen auf die theologische Fakultät bleiben, wenn man, wie in Erfurt, den Philosophen (d. h. den Nominalisten) Gregor bejahte, den Theologen aber zurückwies. In Wittenberg war das theologische Klima jedoch durch den Augustinschüler Johannes von Staupitz geprägt, der mit »ähnlich fundamentaler Augustinkenntnis wie Gregor und gleicher theologischer Programmatik« mit dem Versuch hervortritt, »ohne allen scholastischen Apparat den Kirchenvater aus seinen eigenen Werken heraus seelsorgerlich lebendig werden zu lassen«. ⁹⁹ Damit war auch in Wittenberg der Weg frei, die Frage nach dem antipelagianischen Augustin in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung zu rücken. Nun ist jedoch jene Lesart der Statuten der Artistischen Fakultät der Wittenberger Universität nicht unumstritten. Bereits Scheel und nach ihm Grane lesen »via Guillelmi« und sehen in dieser Bemerkung einen Hinweis darauf, daß man in Wittenberg neben der *via antiqua* auch die *via moderna* Wilhelm von Ockhams einführen wollte. ¹⁰⁰ Wie man hier auch entscheiden mag, so ist nicht zu bestreiten, daß seit dem 14. Jahrhundert Gregors Rückgriff auf den antipelagianischen Augustin bekannt war ¹⁰¹ und daß Luther sich in seiner neuen Paulusexegese seit der Römerbriefvorlesung durch den antipelagianischen Augustin bestätigt fühlte, ohne sich dafür vor 1519 ausdrücklich auf Gregor von Rimini zu berufen.

Ob über d'Aillys und Biels Vermittlung indirekt Einflüsse Gregors im Frühwerk Luthers wirksam geworden sind, wird man erst durch eine genaue Analyse des inzwischen im Tübinger Sonderforschungsbereich für Spätmittelalter und Reformation kritisch edierten Sentenzenkommentars Gregors und entsprechender Äußerungen Luthers näher bestimmen können. Welche Rolle für Luther die kontemporäre Augustinertheologie gespielt hat, dafür dürften die ebenfalls in Tübingen in der Edition befindlichen Texte des Johannes von Staupitz und Johannes von Paltz ¹⁰² weiteren Aufschluß geben. Immerhin dürfte

⁹⁹ Oberman: Vorwort, VIII.

¹⁰⁰ Scheel: Martin Luther 2 (1930), 348f, Anm. 4; Grane: *Modus loquendi theologicus*, 136.

¹⁰¹ Manfred SCHULZE: Von der *via Gregorii* zur *via reformationis*: der Streit um Augustin im späten Mittelalter. Tü 1980. – Tü, Univ., Fachbereich Evang. Theologie, Diss., 1980.

¹⁰² Johann von STAUPITZ: Sämtliche Schriften/ hrsg. von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzels. Bd. 2: *Libellus de exsecutione aeterna praedestinationis*. B 1979. Die »Coelifodina« und das »Supplementum Coelifodinae« von Johannes von Paltz werden vom Sonderforschungsbereich »Spätmittelalter und Reformation« in Tübingen demnächst in einer kritischen Edition erscheinen.

schon deutlich sein, daß man von einer einheitlichen Augustinertheologie zu dieser Zeit nicht sprechen kann. Zu sehr verschieden voneinander sind z.B. die Grundpositionen des Johannes von Paltz¹⁰³ und des Johannes von Staupitz. Doch dürfte in Zukunft der Einfluß des Letzteren auf Luther deutlicher zu erfassen sein, ohne daß er als Initiator von Luthers reformatorischer Erkenntnis angesprochen werden kann. So hat David C. Steinmetz in seiner Arbeit »Misericordia Dei: the theology of Johannes von Staupitz in its late medieval setting« (Leiden 1968) Wolfs thomistisch orientiertes Staupitzbild korrigiert und von Staupitz mehr in die franziskanisch-augustinische Tradition eingeordnet und in seiner neuesten Arbeit über »Luther and Staupitz: an essay in the intellectual origins of the protestant Reformation« u.a. die These relativiert, daß von Staupitz im Sinne einer *via Gregorii* Luther Gregor von Rimini vermittelt habe.¹⁰⁴ »The hypothesis that Staupitz is the mediator to Martin Luther of the *via Gregorii*, the modern Augustinian school, presents the reader with several difficulties. While Staupitz is in agreement with Gregory of Rimini on many questions – though he differs with him on several as well – he does not quote Gregory of Rimini, but repeatedly turns to Giles and Thomas of Strassburg, representatives of the older Augustinian school.«¹⁰⁵ Im Rückgriff auf die ältere augustinische Tradition und auf Augustin selbst hat von Staupitz für den jungen Luther vor allem eine pastorale Funktion, befreit ihn auf dem Hintergrund seines eher traditionellen augustinischen Gnadenverständnisses von den Aporien seiner Erfurter Schultheologie und macht ihm den Rücken frei, eigenständig und originell nach dem biblischen Verständnis von Buße und Gerechtigkeit Gottes zu fragen. Die Theologie der Augustinereremiten dürfte so eine sehr differenzierte Bedingung, nicht aber die Ursache von Luthers neuer reformatorischer Theologie bieten.¹⁰⁶

Um die Erforschung des komplexen Einflusses der mittelalterlichen *Mystik* auf Luthers frühe Theologie wenigstens in ihren Hauptzügen zu differenzie-

103 Robert H. FISHER: Paltz und Luther. LuJ 37 (1970), 9-36; Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tü 1982.

104 David C. STEINMETZ: Luther and Staupitz: an essay in the intellectual origins of the protestant Reformation. Durham, N.C. 1980; DERS.: Luther and the late medieval Augustinians: another look. Concordia theological monthly 44 (StL 1975), 245-260.

105 Steinmetz: Luther and Staupitz, 27.

106 Oberman: Headwaters of Reformation, 82.

ren, folgen wir der Dreiteilung Vogelsangs in seinem Aufsatz über »Luther und die Mystik«. Vogelsang unterscheidet zwischen dem Einfluß der deutschen, romanischen und der spekulativ-dionysischen Mystik auf Luther.¹⁰⁷ Zu ergänzen sind diese mystischen Einflüsse noch durch eine von Oberman sogenannte exegetische Mystik, d.h. verschiedene mystische Elemente, die Luther über die mittelalterliche Exegese erreichten.¹⁰⁸ Was den Einfluß der deutschen Mystik auf den jungen Luther angeht, so wurde in der älteren Forschung von Müller ein entscheidender Einfluß Taulers auf Luthers reformatorische Erkenntnis behauptet.¹⁰⁹ Wiederum war es Scheel, der diese Herleitung von Luthers früher reformatorischen Erkenntnis entschieden bestritt und lediglich bereit war, von einer nachträglichen Bestätigung im Sinne eines produktiven Mißverständnisses zu sprechen.¹¹⁰ Doch ist zu fragen, ob man Taulers Einfluß auf Luther so strikt zurückweisen kann. Sosehr sich Luthers Umgang mit Taulers Predigten erst für das 8. Kapitel seines Römerbriefkollegs sicher nachweisen läßt (WA 56, 378, 13f), so sehr ist es doch wahrscheinlich, daß, wie Ficker aufgrund von Handschriftenvergleichen gezeigt hat, Luther auch schon zu Beginn seiner Römerbriefauslegung im Frühjahr 1515 wenigstens teilweise Tauler gekannt hat.¹¹¹ Reinhold Seeberg und Vogelsang bestätigen einen indirekten Einfluß Taulers auf Luther.¹¹² Bernd Moeller weist in seiner Untersuchung »Luther und Tauler« auf die zahlreichen positiven Urteile Luthers über

107 Erich VOGELANG: Luther und die Mystik. LuJ 19 (1937), 32-54.

108 Heiko A. OBERMAN: Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik. In: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther/ hrsg. von Ivar Asheim. GÖ 1967, 20-59; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik. Tü 1972; DERS.: Mystik des Wortes: über die Bedeutung mystischen Denkens für Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. In: Von Eckhart bis Luther: über mystischen Glauben/ hrsg. von Wolfgang Böhme. Karlsruhe 1981, 33-52, bes. 45f; Heiko A. OBERMAN: Die Bedeutung der Mystik von Meister Eckhart bis Martin Luther. Ebd., 9-20; Reinhard SCHWARZ: Mystischer Glaube – die Brautmystik Martin Luthers. Ebd., 20-32.

109 Alfons Victor MÜLLER: Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht. Bern 1918.

110 Otto SCHEEL: Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entwicklung. In: Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan, ..., zu seinem 70. Geburtstag 30. September 1918 dargebracht von Schülern und Freunden. Tü 1920, 298-318.

111 Johannes FICKER: Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones (Augsburg 1508). Theol. Studien und Kritiken 107 (1936), 46-64.

112 Reinhold Seeberg: Die religiösen Grundgedanken ...

Tauler hin, stellt aber fest, daß Luthers Zustimmung nur Taulers Beschreibung des Heilsweges, nicht aber des Heilszieles, d.h. der unio mystica, galt.¹¹³ Eine grundsätzliche Schranke zwischen dem mystischen Denken Taulers und der frühen Theologie Luthers zeigt sich darin, daß Tauler nicht ohne die Behauptung einer soteriologischen Qualität der menschlichen Natur im Sinne des Seelfunkens oder des Seelengrundes auskommt. Diesen Sachverhalt hat Steven E. Ozment in seiner Studie über »Homo spiritualis: a comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson und Martin Luther (1513-1516) in the context of their theological thought« (Leiden 1969) herausgearbeitet, indem er u.a. Gersons Begriff der syntheresis und Taulers Vorstellung vom Seelengrund mit Luthers Verständnis des homo spiritualis verglichen hat. Wie sich Taulers Sprache auf die Formulierung von Luthers Rechtfertigungslehre ausgewirkt hat, hat der Verfasser dieses Berichtes u.a. in seiner Arbeit »Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik« (TÜ 1972) herausgearbeitet.

Was Luthers Verhältnis zur romanischen Mystik angeht, so hat auch hier wiederum Vogelsang überblickartig auf Luthers Verhältnis zu Bonaventura und Bernhard von Clairvaux hingewiesen,¹¹⁴ und Friedrich Th. Ruhland hat in seiner Arbeit über »Luther und die Brautmystik: nach Luthers Schrifttum bis 1521« die Rezeption bernhardinischer Brautmystik bei Luther untersucht.¹¹⁵ Inwiefern diese Luther ermöglichte, seine Rechtfertigungslehre im Sinne des fröhlichen Wechsels zu beschreiben, darauf haben der Verfasser dieses Berichtes und neuerdings Schwarz in seinem Aufsatz »Mystischer Glaube – die Brautmystik Martin Luthers« hingewiesen.¹¹⁶

Wirksam wurde die romanische Mystik bei Luther auch über Johannes Gerson. Diese Frage hat Anfang der dreißiger Jahre Walter Dreß mit seinen Arbeiten »Die Theologie Gersons« und »Luther und Gerson« erörtert.¹¹⁷ Luther übernimmt von Gerson vor allem den Gedanken des Handelns Gottes unter dem Gegensatz, d.h. die Vorstellung von der »antiperistasis spiritualis«. Doch

113 Bernd MOELLER: Luther und Tauler. In: *La mystique rhénane*. P 1963, 157-168.

114 Siehe oben Anm. 107.

115 Friedrich Th. RUHLAND: Luther und die Brautmystik: nach Luthers Schrifttum bis 1521. Gießen 1938.

116 Vgl. oben Anm. 108.

117 Walter DRESS: Die Theologie Gersons. GÜ 1931; DERS.: Gerson und Luther. ZKG 52 (1933), 122-161.

werden bei Luther die »gegensätzlichen Erfahrungen Gericht – Gnade, Verdammung – Erlösung, Sünde – Rechtfertigung durch das simul, durch die totus-homo-Idee, durch die Erfahrung also der Gleichzeitigkeit und Totalität zusammengehalten. Erkenntnis der Sünde ist Rechtfertigung. Bei Gerson fehlt das Ineinander.«¹¹⁸ Gericht und Gnade sind bei ihm zwei Stufen des Heilsweges.

Luthers Verhältnis zur spekulativen Mystik des Dionysius Areopagita haben von Loewenich in seiner Darstellung der *theologia crucis* Luthers und Vogelsang beschrieben und gezeigt, daß trotz einer frühen Sympathie Luthers für die *theologia negativa* des Areopagiten Luther spätestens 1519 von dessen Vorstellung des überseienden Gottes mit kritischer Schärfe abrückt.¹¹⁹ Doch harrt das Verhältnis Luthers zum Areopagiten noch einer genaueren Untersuchung.

Mystische Gedanken wirkten auch über die mittelalterliche Exegese auf Luther ein. So benutzt z.B. Perez von Valencia die Vorstellung vom *amor exstaticus*, um im Prolog seines Psalmenkommentars den Offenbarungsempfang Davids zu beschreiben. Der *amor exstaticus* versetzt den Propheten außerhalb seiner selbst, um die zu offenbarenden Geheimnisse Gottes zu schauen. Diese Vorstellung überträgt Luther tropologisch auf der Glaubenden, der außerhalb seiner selbst gerechtfertigt wird, sich selber aber als Sünder vor Gott erkennt. Diese Vorstellung hat Luther geholfen, gegenüber dem habitualen Gnadenverständnis der scholastischen Theologie sein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als einer »*iustitia aliena et externa*« »*extra nos in Christo*« zu beschreiben.¹²⁰

In gemäßigter Form begegnen mystische Motive Luther auch über die *Devotio moderna* und die mit ihr eng verbundene Kreuzesmystik. Wie Rudolf Kekow in seiner Arbeit über »Luther und die *Devotio moderna*« und neuerdings Martin Elze in seinen Aufsätzen über »Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther« und über »Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie« gezeigt haben, dürfte Luther den Gedanken der affektiven *conformitas* der Seele mit dem gekreuzigten Christus

118 Drefß: Die Theologie Gersons, 199f.

119 Von Loewenich: Luthers *Theologia crucis*; vgl. Vogelsang oben Anm. 107.

120 Zur Mühlen: Mystik des Wortes.

aus jener Frömmigkeitsrichtung übernommen haben.¹²¹ Auf den Einfluß der Brüder vom gemeinsamen Leben auf Luther haben auch Robert Stupperich und auf die Vermittlung der *Devotio moderna* durch Biel Oberman aufmerksam gemacht.¹²²

Ist so das Thema »Luther und die Mystik« schon in verschiedener Weise angegangen worden, so bedarf es doch noch weiterer Klärung vor allem auch hinsichtlich dessen, was die Beziehung Luthers zu Dionysius Areopagita, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura angeht.

Eine weitere Quelle für Luthers theologische Entwicklung stellt der von Italien im 14. Jahrhundert ausgehende und in Deutschland erst Anfang des 16. Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreichende *Humanismus* dar. Rückkehr zur unverstellten heidnischen wie christlichen Antike, Kritik scholastischer Spitzfindigkeiten, philologische Methode und Orientierung an einem ethisch-religiösen Menschenbild sind wesentliche Kennzeichen dieser geistigen Bewegung. Sosehr sich Luther 1525 in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam vom Menschenbild des Humanismus trennt, sosehr dürfte er in seiner frühen Entwicklung vor allem methodisch und im Blick auf seine intensive Zuwendung zur Heiligen Schrift von der humanistischen Reformtheologie beeinflusst sein.

Konkret begegnet er dem Humanismus zunächst in Erfurt und dann in Wittenberg. Während Köstlin/Kawerau den allgemeinen Einfluß der geistigen Anregungen der Erfurter Humanisten auf Luther hoch einschätzen,¹²³ äußert sich Scheel eher zurückhaltend. Im Blick auf den Erfurter Humanismus versucht er nachzuweisen, daß dessen Einfluß auf die Artistenfakultät vor 1505 gering und entsprechend auf Luther noch geringer war. Scheel will den

121 Rudolf KEOW: Luther und die *Devotio moderna*. Düsseldorf 1937. – HH, Univ., Phil. Fak., Diss., 1937; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Affekt II: theologiegeschichtliche Aspekte. TRE 1. B 1977, 599-612; Günther METZGER: Gelebter Glaube: die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts. GÖ 1964; Martin ELZE: Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie. ZThK 62 (1965), 381-402; DERS.: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther. In: Geist und Geschichte der Reformation = Festgabe für Hanns Rückert zum 65. Geburtstag am 25. April 1965/ hrsg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder. B 1966, 127-151.

122 Robert STUPPERICH: Brüder vom gemeinsamen Leben. TRE 7. B 1981, 220-225.

123 Julius KÖSTLIN: Martin Luther: sein Leben und seine Schriften. 5., neubearb. Aufl./ hrsg. von Gustav Kawerau. Bd. 1. B 1903, 37f.

Einfluß des Humanismus auf Luther nur dort gelten lassen, wo er unwiderlegbar nachweisbar ist. Eine Antithese zwischen Humanismus und Scholastik habe es in Erfurt kaum gegeben. Vielmehr sei Luther gerade auch bei seinen Erfurter Lehrern Trutfetter und Arnoldi der Humanismus in Verbindung mit scholastischer Theologie begegnet.¹²⁴ Während Boehmer im wesentlichen Scheel folgt, stellt Martin Burgdorf fest, daß »die Humanisten dem suchenden Luther wertvolle Hilfe geleistet haben«.¹²⁵ Inzwischen begann sich das Bild vom Humanismus selbst durch Arbeiten von Paul Joachimsen, Giuseppe Toffanin, Richard Newald, Quirinus Breen, Paul Oskar Kristeller u. a. so zu ändern,¹²⁶ daß man die Beziehung von Humanismus und Reformation bzw. das Verhältnis einzelner Humanisten zu den Reformatoren näher untersuchen konnte.

Helmar Junghans ging daran, das Milieu des Erfurter und Wittenberger Humanismus genauer zu beschreiben. Namentlich Nikolaus Marschalk vermittelte humanistische Impulse aus Italien nach Erfurt. Auch Mutian erwies sich als Vermittler des italienischen Humanismus. In Wittenberg gründeten Martin Pollich von Mellerstedt und Johannes von Staupitz 1502 eine Universität in humanistischem Geist. Ihre Bestrebungen wurden unterstützt u. a. durch Christoph Scheurl und Georg Spalatin.¹²⁷ Dieses humanistische Milieu in Erfurt und Wittenberg blieb, wie auch Erich Kleineidam und Maria Groß-

124 Scheel: Martin Luther I (1921), 82-84. 116-119. 221-234. 139. 147.

125 Martin BURGDORF: Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. L [1928], 120.

126 Paul JOACHIMSEN: Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8 (1930), 419-480; Giuseppe TOFFANIN: Geschichte des Humanismus (Storia dell' umanismo <dt.>)/ übers. von Lili Sertorius. Amsterdam 1941; Richard NEWALD: Humanitas, Humanismus, Humanität. (1947). In: ders.: Probleme und Gestalten des deutschen Humanismus. B 1963, 1-66; Quirinus BREEN: Some aspects of humanistic rhetoric and the Reformation. NAKG 43 (1960), 1-14; vgl. auch Bernd MOELLER: Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation. ZKG 70 (1959), 46-61; Paul Oskar KRISTELLER: The European diffusion of Italian humanism. Italica 39 (Los Angeles 1962), 1-20; Lewis W. SPITZ: Conrad Celtis, the German arch-humanist. Cambridge, Mass. 1957; DERS.: The course of German humanism. In: Itinerarium Italicum = Dedicated to Paul O. Kristeller on the occasion of his 70th birthday/ hrsg. von Heiko A. Oberman und Thomas A. Brady. Leiden 1975, 371-436.

127 Helmar JUNGHANS: Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518. LuJ 37 (1970), 37-101.

mann gezeigt haben,¹²⁸ auf Luthers Schriftstudium nicht ohne Einfluß. Luther partizipierte auch an dem bei den Humanisten neu erwachten Interesse an den Kirchenvätern. So benutzte er die 1506 bei Johannes Amerbach in Basel erschienene Ausgabe der »Opera omnia« Augustins. Wie in den Kirchenväterausgaben Amerbachs, so läßt sich auch bei Luther schon in den frühen Randbemerkungen ein philologisch kritisches Interesse beobachten.¹²⁹ Gegen Ende seiner Römerbriefvorlesung und besonders in der Galaterbriefvorlesung benutzt Luther das 1516 erschienene griechische Neue Testament des Erasmus samt den Annotationes. Doch sieht er sich schon bald zu einem kritischen Urteil gegenüber Erasmus herausgefordert. »Humana praevalent in eo [Erasmus] plus quam divina«, schreibt er am 1. März 1517 an seinen humanistisch gesinnten Freund und Ordensbruder Johannes Lang.¹³⁰

Nach seiner Arbeit über »Die Theologie des Erasmus« hat Ernst-Wilhelm Kohls in zwei Bänden über »Luther oder Erasmus« die als Schrifttheologie zu verstehende Reformtheologie des Humanismus mit der reformatorischen Theologie Luthers konfrontiert und betont, »daß beide nicht länger verwechselt und vertauscht werden« dürften.¹³¹ Wurde Luther methodisch in vielfältiger Weise durch den Humanismus beeinflusst, so ging er doch inhaltlich seinen eigenen Weg. Er konnte den Anklagen der Humanisten »gegen den kirchlichen Verfall zustimmen, ihre Gelehrsamkeit bewundern und auch eigenen Nutzen aus dieser ziehen, aber in *re theologica* konnte er bei ihnen auf keine Unterstützung hoffen, wenn sie wie Erasmus mehr an *humana* als an *divina* interessiert waren«.¹³²

Hat sich so die historische Arbeit am jungen Luther in erheblichem Maße der Frage nach seinen theologischen Quellen im Mittelalter und im 16. Jahrhundert zugewandt und das Bild der Genesis seiner Theologie differenziert und genauer beschrieben, so wandte sie sich doch mit gleicher, wenn nicht mit

128 Erich KLEINEIDAM: Universitas Studii Erfordensis: Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521. Teil 2: 1460-1521. L 1969; Maria GROSSMANN: Humanismus in Wittenberg (1486-1517). LuJ 39 (1972), 11-30; DIES.: Humanism in Wittenberg 1485-1517. Nieuwkoop 1975.

129 Helmar JUNGHANS: Luther als Bibelhumanist. Lu 53 (1982), 3f.

130 Grane: Modus loquendi theologicus, 117f.

131 Ernst-Wilhelm KOHLS: Die Theologie des Erasmus. 2 Bde. BL 1966; DERS.: Luther oder Erasmus: Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. 2 Bde. BL 1972, 1978.

132 Grane: Modus loquendi theologicus, 118.

noch größerer Intensität der Erforschung von Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Wende zu.

2 *Zur Erforschung von Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Wende Luthers*

In dieser Fragestellung verdichtet sich geradezu die neuere Erforschung der Genesis von Luthers Theologie. Da es inzwischen einige zusammenfassende Darstellungen der Forschung zu diesem Thema gibt,¹³³ können wir uns auf die Herausstellung einiger wichtiger Positionen beschränken. Die neuere Diskussion zu dieser Frage kreist immer noch um die Thesen von Ernst Bizers Untersuchung »Fides ex auditu: eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther« (NK 1958). Bizer vertritt eine Spätdatierung der reformatorischen Wende im Jahre 1518 und versteht die reformatorische Erkenntnis inhaltlich als Ablösung einer vorreformatorischen Demutstheologie durch eine reformatorische, auf den Glauben bezogene Wort- bzw. Verheißungstheologie. Gemäß der Konzentration der neueren Diskussion auf dieses Buch ist es sinnvoll mit Otto Hermann Pesch im Blick auf die Forschung zwischen deren Stand vor und um bzw. nach Bizer zu unterscheiden.¹³⁴ Die ältere Forschung entscheidet sich in der Frage nach Luthers reformatorischer Entdeckung im wesentlichen für eine Frühdatierung. Köstlin/Kawerau und Scheel sprechen sich für eine Datierung vor der 1. Psalmenvorlesung im Winter oder Frühjahr 1513 aus. Holl setzt den Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis zwischen Sommer 1511 und Frühjahr 1513 an. Sein Schüler Hirsch vertritt dann die These, daß die reformatorische Erkenntnis nicht vor, sondern während der 1. Psalmenvorlesung, und zwar bei der Auslegung von Ps 31 (32), 1 stattgefunden habe. Nun habe Luther erkannt, daß die iustitia dei als rettende und nicht mehr als strafende Gerechtigkeit zu verstehen sei. Hirschs Schüler Vogelsang sieht dagegen das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes erst unmißverständlich in der Auslegung von Ps 71 (72), 2 gegeben. Nun verstehe Luther deutlich die Gerechtigkeit Gottes als eine in der fides Christi geschenkte.¹³⁵

133 Vgl. Pesch: Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende; DER DURCHBRUCH DER REFORMATISCHEN ERKENNTNIS BEI LUTHER/ hrsg. von Bernhard Lohse. DA 1968.

134 Vgl. oben Anm. 7.

135 Vgl. oben Seite 51-53; Emanuel HIRSCH: Initium theologiae Lutheri. (1920). In: ders.: Lutherstudien 2. GÜ 1954, 9-35; Vogelsang: Die Anfänge von Luthers Christologie...

Schon 1926 untersuchte Ernst Stracke Luthers großes Selbstzeugnis von 1545 und machte auf die inhaltlichen Verdichtungen aufmerksam, unter denen Luthers Erinnerung an seine reformatorische Entdeckung 1545 steht. Er will dementsprechend dieses Selbstzeugnis nur noch als Bestätigung, nicht mehr aber als Ausgangspunkt für die Deutung von Luthers reformatorischer Wende ansehen. Für die Frage nach der reformatorischen Erkenntnis bleibt nach Stracke nur ein methodisches Mittel übrig: »Wir können aus urkundlichen Quellen eine Umwandlung in des werdenden Reformators Gedankenwelt vom Zentrum her feststellen und auch angeben, wann die Ursache für diese Umwandlung eingetreten sein muß. Wenn die Zeitangabe in der Vorrede mit dieser aus den Urkunden erschlossenen Zeit zusammenstimmt, so haben wir darin die Bürgschaft zu sehen, daß dies Erlebnis über Röm 1, 17 wirklich das reformatorische Fundamentalerlebnis gewesen ist.«¹³⁶ Hier bahnt sich eine erste methodische Selbstbesinnung im Blick auf den heuristischen Wert von Luthers spätem Selbstzeugnis für Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Wende an.

Auch Link gelangt 1940 in einem Überblick über die Frage der Erforschung der frühen reformatorischen Theologie zu der Feststellung, daß die Debatte jeweils dem jeweiligen, vor allen Dingen aus dem Selbstzeugnis von 1545 gewonnenen Vorverständnis vom Wesen des Reformatorischen ausgeliefert ist, mit dem dann Luthers Frühwerk untersucht werde. Er empfiehlt deshalb eine sogenannte »teleologische Methode«, die von den Schriften Luthers ausgeht, in denen die neue Position mit Sicherheit greifbar ist, und die von dort aus den zurückgelegten Weg betrachtet und zu beurteilen sucht.¹³⁷

Im gleichen Jahr legte Bornkamm eine Analyse des Selbstzeugnisses von 1545 vor und kam zu dem Ergebnis, daß die Vorrede Luther zu seinen lateinischen Werken dahingehend verstanden werden muß, daß Luther zu seinem neuen Verständnis von R 1, 17 während der Römerbriefvorlesung in der ersten Hälfte des Jahres 1515 gelangt sein müsse. In seinem zwei Jahre später erschienenen Aufsatz über die »Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther« rückt Bornkamm die Entdeckung in die 1. Psalmenvorlesung, und

¹³⁶ Ernst STRACKE: Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator: historisch-kritisch untersucht. GÜ 1926; das Zitat siehe Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis Luthers, 110f.

¹³⁷ Link: AaO, 1-77.

zwar in den Bereich des Scholions zu Ps 71 (72), 2. Links teleologische Methode sieht er als ungerechtfertigte Ausklammerung einer genauen Frage nach Luthers reformatorischer Wende an.¹³⁸ In seiner Untersuchung »Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers« (GÜ 1949) versuchte Carl Stange eine die reformatorische Wende differenzierende Deutung. Das neue Verständnis von R 1, 17 gewinnt Luther während der Arbeit am Römerbrief in seinem sogenannten Turnerlebnis. Davon ist der reformatorische Durchbruch zu unterscheiden, in dem Luther die bereits vorliegenden Einsichten als Rechtfertigung seines Kampfes gegen das Papsttum erkennt. Meissinger sieht 1952 in der Römerbriefvorlesung einen allmählichen reformatorischen Umbruch gegeben. Die Studien zum Römerbrief und die Lektüre von Augustins Schrift »De spiritu et littera« lassen die neue Erkenntnis bei Luther reifen. Die Vorrede von 1545 ist eine zweitrangige Quelle, getragen von der Absicht, Nachsicht beim Lesen der Frühschriften zu erwecken. Die volle Bedeutung der neuen Erkenntnis von R 1, 17 ging Luther erst während und nach dem Ablassstreit auf.¹³⁹

Etwa zur gleichen Zeit schlägt Gerhard Ebeling vor, die Frage nach der reformatorischen Wende nicht auf ein bestimmtes Thema einzuengen, sondern sie als einen breiter erfolgenden Umbruch in Luthers Denken anzusehen, dessen einheitsgebender Faktor Luthers Ringen um das hermeneutische Problem gewesen sei. Während seiner 1. Psalmenvorlesung durchbreche Luther das Schema des vierfachen Schriftsinnes von innen her und konzentriere es auf den christologisch zu verstehenden *sensus literalis propheticus* und den auf den Glauben bezogenen *sensus tropologicus*. Ausdruck dieser hermeneutischen Konzentration der Verklammerung von Christus und Existenz sei Luthers Feststellung: »Iustitia dei ... Tropologice est fides Christi.« Die Konzentration des Glaubens auf das Werk Gottes in Christus sei der hermeneutische Schlüssel auch für die weitere Entwicklung von Luthers Theologie und deren Veränderungen in den Jahren nach der 1. Psalmenvorlesung.¹⁴⁰ Nach Alex Gyllenkrok liegt Luthers neue Erkenntnis von R 1, 17 schon im Herbst

138 Heinrich BORNKAMM: Luthers Bericht über seine Entdeckung der *iustitia dei*. ARG 37 (1940), 117-128; DERS.: *Iustitia dei* in der Scholastik und bei Luther. ARG 39 (1942), 1-46.

139 Karl August MEISSINGER: Der katholische Luther. M 1952.

140 Gerhard EBELING: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 48 (1951), 172-230; vgl. DERS.: Luther, Martin II: Theologie. RGG. 3. Aufl. Bd. 4. Tü 1960, 495-520.

1514 vor. Doch erfolge erst in der Galater- und Hebräerbriefvorlesung die Überwindung von Luthers früher Demutstheologie im Sinne der Heilsgewißheit des Glaubens. Nach Hans Pohlmann gewinnt Luther sein neues Verständnis von R 1, 17 schon 1515 während der Römerbriefvorlesung. Dessen vollreformatorischen Inhalts im Sinne einer forensischen Rechtfertigungslehre sei sich Luther aber erst 1520 gänzlich bewußt geworden.¹⁴¹

Stimmt man in der Debatte vor Bizer im wesentlichen darin überein, daß Luthers neue reformatorische Entdeckung entweder schon Ende der 1. Psalmenvorlesung oder in der Römerbriefvorlesung als neues Verständnis von R 1, 17 im Sinne des sogenannten Turmerlebnisses stattgefunden hat und ist man auch bereit, festzustellen, daß sich Luther der reformatorischen Folgen dieser Erkenntnis erst schrittweise im Sinne eines umfassenden, reformatorischen Durchbruchs bewußt wird, so vertritt Bizer in seiner 1958 erschienenen Untersuchung »Fides ex auditu« die These, daß Luther in Übereinstimmung mit dem Selbstzeugnis von 1545 erst im Herbst 1518 zu seiner reformatorischen Erkenntnis gelangt sei. Inhaltlich identifiziere er erst jetzt die Gerechtigkeit Gottes eindeutig mit dem an der Verheißung Gottes allein hängenden Glauben. Nun entdecke er das Wort als Gnadenmittel. Bis zum Herbst 1518, d.h. bis zum Beginn der 2. Psalmenvorlesung, habe Luther die Gerechtigkeit Gottes nicht allein in den Glauben, sondern in die aus dem Glauben entspringende Demut verlegt. Die Demut habe er als Demütigung und Anklage durch Gott – wenn auch nicht mehr als Menschen-, sondern als Gottesvolk – verstanden. Er habe sie deshalb auch nicht mehr als mittelalterliche Mönchstugend, wohl aber als eine Qualität im Menschen interpretiert, die ein vollreformatorisches sola fides noch nicht zulasse. »Luther hat später eben nicht mehr von fides et humilitas gesprochen, sondern von sola fides.« Sofern Luther auch später noch von der Demut rede, habe sie »wie die Liebe ihre Stelle, wo vom christlichen *Leben* im Unterschied vom Glauben geredet« werde, und sie werde als »Wirkung des Gesetzes beschrieben«.¹⁴²

Die durch diese Thesen Bizers ausgelöste Diskussion hat Pesch ausführlich

141 Axel GYLLENKROK: Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers. Uppsala 1952; Hans POHLMANN: Hat Luther Paulus entdeckt?: eine Frage zur theologischen Besinnung. B 1959.

142 Bizer: Fides ex auditu, 194.

dargestellt,¹⁴³ so daß wir uns hier wiederum auf einige zentrale Gesichtspunkte beschränken können. Während Bizer mit entsprechenden Nuancierungen in der Argumentation u.a. Albrecht Peters, Kurt Aland, Oswald Bayer und neuerdings Martin Brecht gefolgt sind,¹⁴⁴ haben ihm Gerhard Pfeiffer, Gordon Rupp, Bornkamm, Regin Prenter, Marc Lienhard, Oberman, Lohse, Rolf Schäfer und Grane sowie andere widersprochen.¹⁴⁵ Pfeiffer verteidigt die bisherige Deutung gegen Bizer und sieht bei Bizer die Gefahr, zu sehr von einzelnen Beobachtungen zum großen Selbstzeugnis her das Frühwerk Luthers zu interpretieren. Rupp stellt im Anschluß an seine Arbeit »The righteousness of God« (LO 1953) in einer Rezension des Bizerschen Buches fest, daß auch der frühe Luther schon den allein auf das Wort bezogenen Glauben vertrete, wenn auch zuzugeben sei, daß er erst 1518/19 das Wort als Gnadenmittel besonders herausgestellt habe. Dies sei aber auch nach dem Selbstzeugnis Luthers von 1545 nicht der Inhalt der reformatorischen Entdeckung. Dieser bestehe vielmehr in einem neuen Verständnis der iustitia dei im Anschluß an R 1, 17. Dieses Erkenntnis habe Luther schon in der Römerbriefvorlesung gewonnen, wenn auch hier sein Glaubensverständnis noch stark von seinem Bußverständnis bestimmt gewesen sei. Nach Prenter hat Luther bereits 1512 die Gerechtigkeit Gottes als geschenkte iustitia passiva entdeckt. Die Demut sei

143 Vgl. oben Anm. 7.

144 Albrecht PETERS: Luthers Turmerlebnis. NZStH 3 (1961), 203-236; Kurt ALAND: Der Weg zur Reformation: Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses. M 1965; Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971; Martin BRECHT: Iustitia Christi: die Entdeckung Martin Luthers. ZThK 74 (1977), 179-223.

145 Gerhard PFEIFFER: Das Ringen Luthers um die Gerechtigkeit Gottes. LuJ 26 (1959), 25-55; Gordon RUPP: ZKG 71 (1960), 351-355 (Rezension zu Bizer: Fides ex auditu); Heinrich BORNKAMM: Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther. ARG 52 (1961), 16-29; 53 (1962), 1-60; Regin PRENTER: der barmherzige Richter: Iustitia Dei passiva in Luthers Dictata super Psalterium 1513-1515. Kopenhagen 1961; Marc LIENHARD: Christologie et humilité dans la »theologia crucis« de Commentaire de l'Épître aux Romains de Luther. RHPhR 42 (1962), 305-315; Heiko A. OBERMAN: »Iustitia Christi« and »Iustitia Dei«, Luther and the scholastic doctrines of justification. HThR 59 (1966), 1-26; DERS.: Wir sein pettler. Hoc est verum: Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation. ZKG 78 (1967), 232-252; Bernhard LOHSE: Luthers Auslegung von Ps 71 (72), 1 und 2 in der ersten Psalmenvorlesung. In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967 = Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag/ hrsg. von Helmar Junghans, Ingetraut Ludolph und Kurt Meier. B; GÖ 1967, 191-203; Rolf SCHÄFER: Zur Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis. ZThK 66 (1969), 151-170; Grane: Modus loquendi theologicus.

dabei nicht Vorbereitung auf die Gnade, sondern Teilnahme an der im Kreuz Christi ereigneten Gnade. In diesem Sinne rede Luther auch nach 1518 und in seinem Spätwerk noch von der Demut. In einer großen, zweiteiligen Untersuchung »Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther« geht Bornkamm alle Argumente Bizers einzeln durch und stellt zunächst einmal methodisch fest, daß für die Interpretation des Frühwerks Luthers die Vorrede von 1545 aus dem Spiel bleiben müsse, weil deren Verständnis schon immer ein bestimmtes Vorverständnis von Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Wende impliziere. Im Blick auf die Deutung des Scholions von Ps 71 (72), 2 übersehe Bizer die deutliche Unterscheidung von iudicium dei und iustitia dei bzw. von humilitas und fides Christi. Man dürfe beide Größen nicht einfach miteinander identifizieren. Nur der fides Christi sei hier die iustitia dei im Sinne von R 1, 17 zugeordnet. Die Demut sei eine Seite des Glaubens und nicht einfach mit diesem identisch. Luther habe die Gerechtigkeit Gottes, durch die der Glaube als Gottes Gabe in uns lebt, entdeckt und nicht das Wort als Gnadenmittel. Im übrigen gehe es beim jungen Luther um einen vielschichtigen Umbildungsprozeß, nicht um ein punktuell durchbruchserlebnis.

Im Unterschied zu Bornkamm vertritt Peters die Meinung, daß dieser Umbildungsprozeß erst 1518 zum Abschluß und zur reformatorischen Klarheit gelangt sei. Luthers reformatorische Entdeckung ist trotz zahlreicher Neuansätze nicht Ausgangs-, sondern Endpunkt seiner frühen Entwicklung. In seinem Turmerlebnis »beschreibt Luther das geistige Ringen, in welchem sich seine systematischen wie exegetischen Erwägungen zu einem geschlossenen Ganzen zusammenschließen. Dies geschah erst 1518.«¹⁴⁶ Sieht Peters Luthers frühe Demutstheologie so erst 1518 wirklich überwunden, so macht Lienhard darauf aufmerksam, daß die Demut bei Luther nicht mehr mönchische dispositio ad gratiam Dei sei, sondern als der Neuschöpfung korrespondierende Vernichtung allen selbsteigenen Gutseins des Menschen in die Rechtfertigung hinein gehöre. Gott demütigt den Menschen, damit er ihn im Glauben durch die äußere Gerechtigkeit Christi retten kann. Gegenüber diesen sich vor allem an Luthers exegetischem Frühwerk orientierenden Arbeiten stellt Aland als wesentlichen Mangel fest, daß man die biographische Seite von Luthers reformatorischer Wende übersehen habe, wie sie sich nicht in seinen Vorlesungen und Predigten, sondern in seinen Briefen zeige. Folge man aber dem

146 Peters: Luthers Turmerlebnis, 211.

Zeugnis der Briefe, so ergebe sich, daß die Wende sich nicht vor 1518 bzw. wahrscheinlich zwischen dem 15. Februar und dem 28. März 1518 vollzogen haben müsse. Die Schwierigkeit dieser methodisch wichtigen These besteht aber darin, daß das Briefmaterial Luthers vor 1516 spärlich ist und daß Luther 1515/16 seiner reformatorischen Wende keineswegs einen so emphatischen Ausdruck gegeben haben muß, wie das im Selbstzeugnis von 1545 geschah. Ja, es ist nur zu verständlich, daß der zur Selbstkritik erzogene Mönch eigene, neue Einsichten nicht emphatisch herausstrich.

Im Unterschied zu den Bemühungen, eine genaue Datierung der reformatorischen Wende vorzunehmen, regt H. A. Oberman an, auf den Versuch einer bestimmten inhaltlichen Fixierung und zeitlichen Datierung der reformatorischen Wende zu verzichten. Die reformatorische Wende Luthers sei vielmehr eine »conditio sine qua non« seines gesamten theologischen Frühwerks, dessen spezifische Eigenart durch den Vergleich mit der mittelalterlichen Tradition näher zu bestimmen sei. Für Luthers sogenanntes Turmerlebnis gebe es im Mittelalter eine verwandte Typologie ähnlich beschriebener Durchbruchserfahrungen. Lohse vollzieht wiederum eine genaue Erörterung der einzelnen Argumente Bizers und betont wie Bornkamm, daß Luther im Scholion zu Ps 71 (72), 2 deutlich zwischen *iudicium dei* und *iustitia dei* sowie zwischen *humilitas* und *fides Christi* unterscheide. Die *iustitia dei*, so stellt Lohse fest, »ist das synthetische Urteil, dessen Prädikatsinhalt noch nicht wie im Falle des analytischen Urteils (*iudicium*) im Subjektinhalt enthalten ist, sondern durch den Urteilsvollzug erst neu hinzukommt«. Deshalb gilt, »daß *fides* hier unmöglich mit *humilitas* identifiziert werden kann, weil die *iustitia* eben weiter reicht als das *iudicium*«. ¹⁴⁷ Im übrigen solle man einzelne Textstellen wie z.B. das Scholion zu Ps 71 (72), 2 nicht ständig überinterpretieren, sondern auf Luthers Exegese insgesamt achten. Daß Luther erst seit der Römerbriefvorlesung den antipelagianischen Augustin benutzt, in dem er auch nach dem Selbstzeugnis von 1545 eine Bestätigung seines neuen Rechtfertigungsverständnisses fand, darauf hatte Lohse bereits als ein wichtiges Indiz für die reformatorische Entdeckung – wie wir oben gesehen haben – schon 1965 hingewiesen. ¹⁴⁸ 1969 unternahm Schäfer erneut eine Analyse des Selbstzeugnisses Luthers von 1545 und ordnete es streng in den Zusammen-

¹⁴⁷ Lohse: Luthers Auslegung ..., 200.

¹⁴⁸ Vgl. oben Anm. 82.

hang des 1. Bandes der Wittenberger »Opera latina« ein. Dabei kam er zu dem Schluß, daß die reformatorische Erkenntnis Luthers in der 1. Psalmenvorlesung anzusetzen sei.

Anhand eines Vergleichs der 1520 in »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« zentral zum Ausdruck kommenden Beziehung von *promissio* und *fides* mit den frühen Vorlesungen Luthers kommt Oswald Bayer in seiner Untersuchung »*Promissio*: eine Untersuchung zum Wortverständnis beim frühen Luther« (GÖ 1971) zu dem Ergebnis, daß Luther erst im Frühsommer 1518 die Verheißung als Gnadenmittel herausstellt und erst jetzt zu seiner reformatorischen Entdeckung gekommen sei. Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß Luther sich erst seit der Hebräerbriefvorlesung 1517/18 mit dem spätmittelalterlichen Sakramentsverständnis auseinandersetzt und entsprechend den sakramentalen Zuspruch in Gestalt der das Sakrament konstituierenden *promissio* unterstreicht, so ist doch zu fragen, ob das nicht eher eine Folge der reformatorischen Entdeckung als diese selbst ist.

Für die reformatorische Entdeckung dürfte dagegen charakteristisch sein, wie der Verf. dieses Beitrages in seiner Untersuchung »*Nos extra nos*: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik« 1972 dargelegt hat, daß die Gerechtigkeit Gottes schon in der Römerbriefvorlesung – mit Hilfe mystischer Sprachmittel – in dem Sinne christologisch interpretiert wird, daß sie als Gerechtigkeit Gottes *extra nos* in Christo das von Luther nun als *peccatum radicale* verstandene *peccatum originale* bleibend bedeckt. Der Konkupiszenz widersteht deshalb nicht mehr die monastische Tugend der Demut, sondern der an der Gerechtigkeit Christi bzw. der an der *reputatio iustitiae dei* hängende Glaube. Im Glauben ist der Mensch »*simul iustus et peccator*«, gerecht außerhalb seiner selbst in Christus, Sünder in sich selbst aufgrund der Offenbarung Gottes. Diese Position ermöglicht Luther zum ersten Mal eine umfassende Kritik der scholastischen Theologie im Scholion zu R 4, 7.¹⁴⁹

Die neueste Untersuchung zum Thema hat Brecht geliefert. Sosehr er auch in der frühen Theologie Luthers schon zahlreiche neue Impulse der reformatorischen Theologie wirksam sieht, sosehr spricht er sich doch für eine Spätdatierung 1518 aus. Die reformatorische Erkenntnis liegt nach Brecht erst im Sermon »*De duplici iustitia*« vom Palmsonntag (20. März) 1518 vor. Nun beschreibt Luther »die Gerechtigkeit sofort ganz klar als Christusgerechtig-

149 Zur Mühlen: *Nos extra nos*, 116-155.

keit, qua Christus (nicht deus!) iustus est et iustificans per fidem im Sinn von 1. Kor 1, 30 und der Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums«. ¹⁵⁰ Diese Datierung trifft sich mit derjenigen, die Bizer – sich selbst korrigierend – in der 3. Auflage seines Werkes aufgrund der Beobachtungen von Aland vorgenommen hat. ¹⁵¹ Sosehr sich auch Brecht in der Hervorhebung positiver, schon auf die neue reformatorische Erkenntnis zielender Aspekte des Frühwerks von Bizer unterscheidet, sosehr teilt er mit Bizer die Prämisse, daß man das Frühwerk Luthers im Blick auf Zeitpunkt und Inhalt von Luthers Selbstzeugnis von 1545 her interpretieren könne. Doch hier erhebt sich die bereits von Stracke, Link u.a. gestellte Frage, wie tragfähig diese Prämisse wirklich ist. Denn die bisherige Diskussion hat gezeigt, daß entweder eine aus Luthers späten Selbstzeugnissen gewonnene Festlegung des Zeitpunktes die inhaltliche Bestimmung der reformatorischen Erkenntnis präjudiziert oder umgekehrt ein bestimmtes inhaltliches Vorverständnis den Zeitpunkt. Dieses Dilemma hat jüngst Grane zu der Feststellung veranlaßt: »Ich muß gestehen, daß ich nicht recht zu sehen vermag, wie diese Diskussion zu einem sicheren methodischen Ausgangspunkt kommen kann, zu einem Ausgangspunkt, der so fest verankert wäre, daß die verschiedenen Teilnehmer sich auf ihn einigen könnten. Aber wenn sich dies nicht erreichen läßt, dann ist es verständlich, daß die Diskussion unendlich weitergeht.« ¹⁵²

Wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß die Frage nach Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Erkenntnis Luthers für die kirchengeschichtliche Forschung unaufgebbbar ist und ihre bisherige Erörterung trotz der beschriebenen Komplexität dieses Problems wichtige Einzelergebnisse zutage gefördert hat, so sollte man sie wegen ihrer methodischen Schwierigkeiten nicht mehr vom Selbstzeugnis Luthers von 1545 her stellen. Vielmehr sollte eine deskriptive Analyse der Genesis von Luthers früher Theologie in ihrem spätmittelalterlichen Kontext die Frage stellen, wie und wann sich Luthers frühe Theologie von diesem Kontext abhebt und ihre eigenen Konturen gewinnt. Gelingt es durch die Konvergenz mehrerer Einzelergebnisse den Unterschied der frühen Theologie Luthers von der spätmittelalterlichen Theologie näher zu bestimmen, so dürfte es möglich sein, Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen

¹⁵⁰ Brecht: *Iustitia Christi*, 218.

¹⁵¹ Bizer: *Fides ex auditu* (1966), 190.

¹⁵² Grane: *Modus loquendi theologicus*, 12.

Erkenntnis näher einzugrenzen und zu beschreiben und von daher auch die späten Selbstzeugnisse Luthers zu interpretieren, die als Rückblicke unvermeidlich abstrahierend argumentieren und ein Verständnis der reformatorischen Wende bieten, wie Luther es an einem späteren Zeitpunkt von seiner frühen Entwicklung hat. Die Lutherforschung sollte deshalb die Frage nach Zeitpunkt und Inhalt der reformatorischen Erkenntnis integrieren in die umfassendere Fragestellung nach Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie, wie wir sie oben beschrieben haben.

Im Blick auf die durch Bizer ausgelöste Diskussion wäre hinsichtlich dieser genetischen Fragestellung eine umfassende Monographie zum mittelalterlichen und Lutherischen Demutsverständnis vonnöten. Ein Stück weit in dieser Richtung geht Schwarz in seiner Untersuchung über die »Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie«. Schwarz deckt in der Vorgeschichte des sich um die Begriffe *iudicium*, *iudicare* und *iudex* zentrierenden frühen Bußverständnisses Luthers den eigentümlichen Grundgedanken auf, daß der Mensch im Selbstgericht der Buße das eschatologische Strafgericht Gottes (1 K 13, 31) vorwegnehmen könne. Hat dieses Selbstgericht der Buße (*iudicium sui*) in der mittelalterlichen Tradition vornehmlich die Funktion in Gestalt der *humilitas* auf den Empfang der höheren Gnadengaben (*fides*, *spes* et *caritas*) zu disponieren, so ist es bei Luther als durch das *verbum crucis* eröffnetes Selbstgericht zugleich Ausdruck der Geschehensweise der Gnade in uns, die als von außen kommende *iustitia Christi* in der *fides Christi* die Sünde des Menschen zudeckt. In diesem Sinn gehört nach Schwarz die 1. Psalmenvorlesung noch in die »Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, obgleich das Reformatorische schon unmittelbar durchbricht«. ¹⁵³

Eine Monographie über die *humilitas* im Mittelalter und bei Luther – die Arbeit von Rudolf Damerau ¹⁵⁴ reicht hier leider nicht aus – könnte im Unterschied zu Bizer zeigen, daß die mittelalterliche Tradition *humilitas* und *fides* nicht einfach gleichsetzt, sondern der *humilitas* entweder mit oder ohne die Gnade die Funktion einer auf die höheren Gnadengaben Glaube, Liebe, Hoffnung disponierende Funktion einräumt. Entsprechend unterscheidet auch

153 Reinhard SCHWARZ: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie. B 1968, 15.

154 Rudolf DAMERAU: Die Demut in der Theologie Luthers. Gießen 1967. Die Arbeit von Ruben JOSEFSON: Ödmjukhet och tro: en studie i den unge Luthers teologi. Uppsala 1939, ist in der deutschen Lutherforschung nicht genügend bekannt geworden.

Luther in der 1. Psalmenvorlesung zwischen *humilitas* und *fides*. Zwar versteht er die *humilitas* gnadenhaft als einen Akt des Glaubens, doch dieser geht als Selbstgericht der Buße dem Glauben als Empfang der Gerechtigkeit Gottes voran. Demut und Gnade im Sinne der Gerechtigkeit Gottes unterscheiden sich wie Johannes der Täufer und Christus.¹⁵⁵ In der Römerbriefvorlesung ändert sich durch den mit Hilfe des antipelagianischen Augustin interpretierten Paulus Luthers Verständnis von Sünde und Gnade und damit das des Verhältnisses von *humilitas* und *fides*. Der Akzent verschiebt sich von der *humilitas fidei* auf die *fides* selbst. Sie und nicht mehr die *humilitas fidei* vermag in der Kraft der fremden Gerechtigkeit Christi allein der bleibenden Konkupiszenz als *peccatum radicale* zu widerstehen. Demut ist nun das Eingeständnis des bleibenden Sünderseins, das im Glauben auf die fremde Gerechtigkeit Gottes angewiesen bleibt. In dieser Weise behält auch Luther nach 1518 die Demut als Folge des Glaubens bei.¹⁵⁶ Sosehr im Anschluß an die Fragestellungen Bizers auch das frühe Demutverständnis Luthers zu interpretieren wäre, sosehr erhebt sich die Frage, was das Paradigma eines plötzlichen Wechsels einer noch mönchisch bestimmten Demutstheologie zu einer allein auf den Glauben bezogenen reformatorischen Worttheologie zum Verständnis der Genesis von Luthers Theologie wirklich leistet, und ob man nicht mit der älteren Forschung wieder strenger nach der zentralen Funktion des Glaubens in der frühen Theologie Luthers fragen sollte, die kulminierend in einem neuen Verständnis der Gottesgerechtigkeit *sola fide* die reformatorische Worttheologie immer mehr – und namentlich seit 1517 in der Auseinandersetzung mit dem scholastischen Sakramentsverständnis – zur Folge hat.

Aufs Ganze gesehen, besteht u. E. kein Grund mit Meissinger im Blick auf die Erforschung der Genesis der frühen Theologie Luthers zu resignieren,¹⁵⁷ sondern vielmehr Anlaß zu kritischer Selbstbesinnung, um die in intensiver Einzelarbeit an den frühen Exegetica Luthers zutage geförderten Einzelergebnisse in ein historisch wahrscheinliches Bild der Entstehung der Theologie des Reformators einzuordnen. Einen wichtigen Beitrag leistet dazu auch die neuere römisch-katholische Lutherforschung.

155 WA 3, 345, 29f; 4, III, 35-39.

156 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Demut V-VII: Mittelalter, Reformation und Neuzeit. TRE 8. B 1981, 468-483.

157 Meissinger: Der katholische Luther, 288. 291.

3 Der »katholische« Luther

Einen eigenständigen und beachtlichen Beitrag zur Frage nach der Genesis von Luthers früher Theologie hat die neuere römisch-katholische Lutherforschung geliefert, deren Lutherverständnis sich seit den Tagen Denifles und Grisars wesentlich geändert hat.¹⁵⁸ Mit dem Werk von Joseph Lortz »Die Reformation in Deutschland«¹⁵⁹ zeichnete sich eine entscheidende Wende in der katholischen Lutherforschung ab. Lortz erkannte »das geschichtliche Recht und die geschichtliche Notwendigkeit der Reformation bei dem damaligen Zustand der spätmittelalterlichen Kirche an, ohne ihrem Widerspruch gegen die römisch-katholische Lehre beizutreten«.¹⁶⁰ Luther entdeckt nach Lortz mit dem »sola gratia« ein »urkatholisches Anliegen« wieder, das im 16. Jahrhundert durch die semipelagianische Überbewertung der ethischen Möglichkeiten des Menschen (*facere quod in se est*) in der nominalistischen Theologie eingeschränkt war und mit Recht Luthers religiös-prophetischen Zorn hervorrief. Dieser Zorn verband sich jedoch mit einer überstarken Polemik und einer subjektiven Selbstbezogenheit Luthers, die mit dem Lehramt der mittelalterlichen Kirche nicht in Einklang zu bringen war. Auf der andern Seite lag darin eine besondere Tragik des 16. Jahrhunderts, daß jenes Lehramt ein wirkliches Verständnis für Luther weder dogmatisch noch pastoral aufbrachte. Seit Lortz sieht die römisch-katholische Lutherforschung in der frühen reformatorischen Theologie Luthers einen historisch ernstzunehmenden Protest gegen eine mehr und mehr unkatholische spätmittelalterliche Theologie, der durchaus echt katholische Züge zur Geltung bringt. Ein Ausdruck dieser veränderten Lage ist auch das Werk von Adolf Herte über »Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus« (MS 1943). In drei Bänden zeigt Herte auf, in welchem Maße die römisch-katholischen Lutherdarstellungen bis zur Gegenwart von dem polemischen Lutherbild des Johannes Cochlaeus abhängig sind. Herte richtet mit der Kritik dieses Lutherbildes eine Grenze

158 Zur neueren römisch-katholischen Lutherforschung vgl. u.a. Walther KÖHLER: Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Bern 1922; Pesch: Abenteuer Lutherforschung; ders.: Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung; Erwin ISERLOH: Luther in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Der evang. Erzieher 18 (1966), 269-277; Bornkamm: Luther im Spiegel ...; Manns: Lutherforschung heute.

159 Joseph LORTZ: Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. (1939, 1940). 4. Aufl. FR 1962. – 6. Aufl. Univ. Neuausgabe/ mit einem Nachwort von Peter Manns. FR; BL; W 1982.

160 Bornkamm: Luther im Spiegel ..., 185 f.

auf, über die auch gegenwärtige römisch-katholische Lutherforschung nicht mehr zurück kann, wenn sie sachlich und nicht polemisch sein will. Auch Johannes Hessen bemüht sich um einen sachlichen Zugang zu Luther. Für ihn ist Luther ein Mann vom Typus des alttestamentlichen Propheten, der im 16. Jahrhundert notwendig war, um eine veräußerlichte Kirche zu ihren Ursprüngen zurückzurufen. Aber auch die bei Luther auftretenden subjektiven Einseitigkeiten gehen auf das Bild des Propheten und sind als solche kritisch zu beurteilen.¹⁶¹ Zur Klimaveränderung der römisch-katholischen Lutherforschung gehört auch Küngs Buch »Rechtfertigung«, das sich zwar weniger über Luther äußert, wohl aber die Übereinstimmung der Rechtfertigungslehre eines recht verstandenen nachtridentinischen Katholizismus mit der evangelischen Rechtfertigungslehre Karl Barths behauptet.¹⁶² 1960 stellte Albert Brandenburg in seiner Arbeit »Gericht und Evangelium: zur Worttheologie in Luthers erster Psalmenvorlesung« (PB) ein Lutherverständnis vor, über das man sich ökumenisch verständigen könne. In seinem Buch »Luther und Thomas im Gespräch« versuchte Stephan Pfürtner zu zeigen, daß das, was Luther mit Heilsgewißheit meine, von Thomas als Hoffnungsgewißheit formuliert werde.¹⁶³ Doch dürfte es fraglich sein, ob man Thomas wirklich in dieser Richtung interpretieren kann, der im Blick auf den Gewißheitsgrad doch von einer *certitudo coniecturalis* redet.

»Luther ist viel katholischer als ich damals wußte«, bekennt schließlich Lortz in seinem Aufsatz über »Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur«.¹⁶⁴ Luthers Reichtum in die römisch-katholische Kirche heimzuholen, ist inzwischen auch das Programm einer Reihe von Arbeiten Iserlohs.¹⁶⁵ Wie wir bereits referiert haben,¹⁶⁶ ist Iserloh der Meinung, daß sich Luthers

161 Johannes HESSEN: Luther in katholischer Sicht. (1947). 2. Aufl. Bonn 1949.

162 Hans KÜNG: Rechtfertigung: die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. 2. Aufl. Einsiedeln 1957.

163 Stephan PFÜRTNER: Luther und Thomas im Gespräch: unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. DA 1961.

164 Joseph LORTZ: Martin Luther: Grundzüge seiner geistigen Struktur. In: Reformata reformanda = Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965. Bd. 1. MS 1965, 218.

165 Erwin ISERLOH: Luther und die Reformation: Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. Aschaffenburg 1974; DERS.: Die protestantische Reformation. In: Handbuch der Kirchengeschichte/ hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 4. (1967). 3. Aufl. FR; BL; W 1979, 1-341. 354-446; DERS.: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß. PB 1980.

166 Vgl. oben Seite 70.

Theologie nur im Niederringen einer depravierten, semipelagianischen Theologie des Spätmittelalters herausgebildet habe. Hier erhebt sich jedoch die Frage, ob sich Luthers Kritik der scholastischen Theologie einschränken läßt auf eine Kritik der ockhamistischen Theologie und ihres anthropologischen Optimismus und ob nicht z.B. seine Kritik des scholastischen Gnadenverständnisses auch den Aristotelismus eines Thomas trifft, der ein aristotelisches Verständnis der menschlichen Aktionsstruktur zur Bedingung seines Gnadenverständnisses macht.¹⁶⁷ Doch ist Iserlohs Bemühung um eine historisch richtige Beschreibung des jungen Luther nicht zu verkennen, wenn auch sein oben beschriebener Standpunkt immer wieder durchscheint.¹⁶⁸ Während Paul Hacker sich in seiner Arbeit »Das Ich im Glauben bei Martin Luther« (Graz 1966) wieder die These von Luthers übertriebenem Subjektivismus¹⁶⁹ zueigen macht, sieht sich Pesch zu dem »Abenteuer Lutherforschung« herausgefordert. In seiner umfangreichen Untersuchung »Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin« kommt Pesch zu dem Ergebnis, »daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zwar den Boden seiner Zeit und Vorzeit verläßt, dabei aber kein solches Neuland betritt, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre«.¹⁷⁰ Sosehr sich auch durch die Arbeiten von Lortz und Iserloh das Klima in der ökumenischen Bemühung um Luther geändert hat, sosehr sieht Pesch doch noch die Gefahr gegeben, daß hier eine »heimliche Verkürzung des *theologischen* Problems Luther zum Problem vom Entstehen der Theologie Luthers und der Reformation« vorliege. »Man wird ... in Zukunft im evangelisch-katholischen Gespräch neue Wege gehen und Luthers Theologie *in ihrer Sache selbst* ausdiskutieren müssen, so wichtig auch die Fragen nach ihrer Genese blei-

167 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25. These der »Heidelberger Disputation« von 1518. LuJ 48 (1981), 54-79.

168 Vgl. Iserloh: Die protestantische Reformation; Paul HACKER: Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Graz 1966.

169 Vgl. oben Seite 53-56.

170 Otto Hermann PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin-Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. MZ 1967, 950; vgl. auch DERS.: Existentielle und sapientiale Theologie: hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin. ThLZ 92 (1967), 731-742; Ulrich KÜHN; Otto Hermann PESCH: Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther. B 1967.

ben.« Entsprechend bemüht sich Pesch, durch einen hermeneutisch-systematischen Vergleich das Verständnis von Rechtfertigung bei Thomas und Luther zu erörtern. Nach Pesch besagt die These, daß nach Luther die Gerechtigkeit des Glaubens eine fremde, von außen kommende und nicht aus menschlicher Praxis resultierende Gerechtigkeit ist, daß das »Subjekt von Gerechtigkeit und Rechtfertigung ... nicht der Mensch, sondern etwas ›außerhalb‹ von ihm, ihm ›Fremdes‹ ist«. ¹⁷¹ Auch Thomas hält nach Pesch an diesem Außen fest, wenn er die Gerechtigkeit Gottes als schöpferische Liebe, die sich umgestaltend im Menschen auswirkt, versteht. Das aristotelisch-habituale Verständnis der heiligmachenden Gnade sei letztlich sogar für Thomas verzichtbar, dem alles auf die bleibende Spontaneität der Gnade in uns ankomme.

Auf die Thomas und Luther verbindende Gemeinsamkeit komme man aber erst, wenn man nach ihrem metakonzeptionellen Konsens jenseits der Differenzen bestimmter theologischer Denkstrukturen frage. Hinsichtlich dieser Differenz unterschieden sich Luthers und Thomas' Theologie wie existentielle und sapientiale Theologie. Während die lutherische Theologie sich auf die Heilsfrage konzentrierte und dabei als eine existentielle Theologie zu beschreiben sei, die in der »theologischen Aussage den existentiellen Ort des Aussagenden als des *Gläubigen* und *Bekennenden* stets mitbedenken, mitausagen, mitthematisieren will«, ¹⁷² gehe es bei Thomas um sapientiale Theologie, die »objektivierend« Gottes Handeln in der Natur und Geschichte im Lichte der Offenbarung nachdenke bzw. Gottes Gedanken mitbedenke und den Glauben mehr als Licht, denn als Wagnis verstehe. Aber hier ist zu fragen, ob man so den historischen Gegensatz zwischen Thomas und Luther metakonzeptionell relativieren darf, abgesehen davon, daß Luther nicht mit Thomas direkt, sondern mit den Thomisten seiner Zeit konfrontiert war. ¹⁷³ Trotz dieser kritischen Rückfrage ist festzustellen, daß Pesch dazu beigetragen hat, sich einer offenen Auseinandersetzung mit dem Theologen Luther zu stellen

¹⁷¹ Ebd., 40. 18.

¹⁷² Ebd., 81; vgl. Pesch: Theologie der Rechtfertigung ..., 935-948; dazu Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Luther zwischen Tradition und Revolution: Probleme gegenwärtiger Lutherforschung. Lu 47 (1976), 66-71.

¹⁷³ Gerhard HENNIG: Cajetan und Luther: ein historischer Beitrag von Thomismus und Reformation. S 1966; Victor SELGE: Die Augsburger Begegnung von Luther und Kardinal Cajetan im Oktober 1518: ein erster Wendepunkt auf dem Weg zur Reformation. JHKGv 20 (1969), 37-54; Grane: Modus loquendi theologicus, 183-191.

und ihn nicht vorschnell konfessionalistisch oder theologiegeschichtlich zu domestizieren. Das Gleiche sollte auch für Thomas gelten, der umgekehrt auf seine evangelischen Anliegen hin zu befragen ist.¹⁷⁴

Dennoch wird man mit Manns »Lutherforschung heute: Krise und Aufbruch« zu historischer Nüchternheit aufgerufen sein. Manns hat sich dagegen gewehrt, daß man Luther vorschnell systematisch-hermeneutisch interpretiert und die historische Differenz Luthers vom mittelalterlichen Katholizismus seiner Zeit nicht hinreichend bedenke. Trotz aller Fortschritte im neueren »katholischen« Interesse an Luther gebe es bleibende Differenzen im Blick auf die Ekklesiologie, die geeignet sein könnten, alle zwischen Luther und der mittelalterlichen Tradition festgestellten Ähnlichkeiten und Verwandtschaften wieder in Frage zu stellen. Doch hindert diese Mahnung Manns nicht, sich weiter um ein offenes Gespräch über Luther zu bemühen.

Im Unterschied dazu scheint sich in der zweibändigen Untersuchung von Beer »Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Luthers« (L 1974) ein Rückschlag in der römisch-katholischen Lutherforschung anzuzeigen. Beer greift das christologisch-anthropologische Thema vom fröhlichen Wechsel und Streit zwischen dem Bräutigam Christus und der sündigen Seele als Braut auf, in dem nach Luther Heil und Sünde ausgetauscht werden. Sosehr dieser theologische Ansatz Luthers zu begrüßen sei, sosehr reiße er doch mystisch-dualistisch die fremde Gerechtigkeit Christi und deren Wirksamkeit in uns auseinander. Nur in glücklicher Inkonzonanz halte Luther die Trennung nicht durch und könne dann auch wieder die Gabe des Heiligen Geistes in uns als Aktionsprinzip gegen die bleibende Erbsünde interpretieren, ohne sich der Disparatheit seiner Aussagen hinreichend bewußt zu werden. Die 2. Auflage (Einsiedeln 1980), die überarbeitet und z. T. völlig neu gestaltet ist, baut diesen Vorwurf gegen Luther dann noch weiter aus. Sieht man einmal von dieser neueren Tendenzkritik Luthers ab, so zeigt sich doch aufs Ganze gesehen eine z. T. erstaunliche Offenheit der römisch-katholischen Lutherforschung für Luther und sein Werk. Doch wird es in Zukunft darum gehen, Luthers Auslegung der christlichen Wahrheit nicht theologiegeschichtlich zu relativieren, sondern sie am Maßstab der Heiligen Schrift in ihrer Sache selbst auszudiskutieren. Dafür gibt es ermutigende Ansätze, sie müssen weitergeführt werden.

174 Ulrich KÜHN: *Via caritatis: Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. GÖ 1965; Hans VORSTER: *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. GÖ 1965.

4 *Zur Biographie des jungen Luther*

Bei der von uns oben dargestellten intensiven Erforschung der frühen Exegetica konnte es nicht ausbleiben, daß die Bemühungen um die Biographie des jungen Luther, wie wir sie noch bei Köstlin/Kawerau, Scheel und Boehmer beobachten konnten, erheblich in den Hintergrund traten, so daß sich Bornkamm auf dem Lutherforschungskongreß 1956 in Aarhus zu der Feststellung veranlaßt sah: »Wir sind in Gefahr, über der Beschäftigung mit Luthers Theologie den Menschen Luther zu verlieren. So viele Federn sich regen, sein theologisches Denken bis in alle Einzelheiten zu untersuchen, so wenige erforschen heute sein Leben und seine Persönlichkeit. Das ist gewiß ein begreiflicher Rückschlag gegen die Periode des Historismus und gegen eine einseitige Betrachtung Luthers als eines genialen und heroischen Mannes. Es war notwendig, daß das sachliche Interesse an seiner Theologie, seinem kirchlichen, geistigen und politischen Wirken das bloße Interesse an seiner Person verdrängte. Aber recht verstanden, ist es gerade die wirkliche Gestalt Luthers selbst, die aus unserer Betrachtung seiner Persönlichkeit jeden Heroenkult und jede Sentimentalität ausschließt. Theologische und biographische Bemühungen um ihn stehen also nicht im Gegensatz zueinander, sondern in einer Wechselbeziehung. Und die Lutherforschung ist nicht gesund, wenn eine der beiden Aufgaben vernachlässigt wird.«¹⁷⁵ Inwiefern das der Fall ist, zeigt sich daran, daß die einzige wissenschaftliche, die ganze Lebensarbeit Luthers gleichmäßig darstellende Biographie in Deutschland immer noch die von Köstlin in der Bearbeitung von Kawerau aus dem Jahre 1903 ist. Und auch sie stellt nur die 5. Auflage des 1875 erschienenen und 1883 noch einmal überarbeiteten Werkes dar. In dieses Werk sind weder die Ergebnisse der Erforschung der frühen Exegetica noch die der WA eingegangen.¹⁷⁶ Diese Mängel werden auch noch nicht beseitigt durch die instruktive, aber für einen weiteren

175 Heinrich BORNKAMM: Probleme der Lutherbiographie. In: Lutherforschung heute, 15.

176 Die WA, die seit 1883 erscheint, steht abgesehen von den Registern zur Abteilung Schriften – vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Register der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Schriften). Lu 50 (1979), 138-144; Klaus LÄMMEL: Die Register der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Briefe). Lu 50 (1979), 145-147 – mit den Bänden 55 I und II sowie 59 und 61 kurz vor dem Abschluß. Die Ergänzungsreihe »Archiv zur Weimarer Ausgabe« (AWA) wird in lockerer Folge Neuauflagen, ergänzende Publikationen oder auch Veröffentlichungen, die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Text der WA stehen, herausbringen; vgl. unten Seite 181-183.

Leserkreis geschriebene Lutherbiographie von Roland H. Bainton.¹⁷⁷ Sie schildert Luthers Leben, indem sie porträthaft einzelne Situationen aus Luthers Leben beschreibt und so in der Tat geeignet ist, dem interessierten Leser einen eindrücklichen Überblick über Luthers Leben und Handeln zu vermitteln. Doch eine umfassend Luthers Werk und Leben beschreibende Darstellung ist diese Biographie nicht. Auch die vorangegangenen Lutherbücher von Ritter und Preuß erfüllen die Erwartungen nicht, die an eine Gesamtbibliographie Luthers zu stellen sind. Das Werk von Gerhard Ritter »Luther, Gestalt und Tat« erschien in 1. Auflage 1925. Während diese Auflage noch stark Luthers Bedeutung für das deutsche Kulturbewußtsein unterstrich, stellte Ritter seit der 3. Auflage von 1943 mehr den Theologen Luther heraus.¹⁷⁸ Hans Preuß hat eine vierbändige Lutherdarstellung unter den Titeln: 1. Bd.: Martin Luther, der Künstler (1931), 2. Bd.: Martin Luther, der Prophet (1933), 3. Bd.: Martin Luther, der Deutsche (1934) und 4. Bd.: Martin Luther, der Christenmensch (1942) vorgelegt (GÜ). Auf einer breiten Quellenbasis sucht Preuß das Lebenswerk Luthers nach seiner Form (Künstler), nach seinem Inhalt (Prophet), seiner geschichtlichen Bedeutung (Deutscher) und alles umgreifend nach seiner christlichen Frömmigkeit (Christenmensch) zu begreifen. Dabei setzt er sich im Interesse einer unmittelbaren Vergegenwärtigung Luthers über die Lutherforschung weithin hinweg, weshalb auch dieses Werk eine wissenschaftlich differenzierte und umfassende Biographie Luther nicht darbieten kann.¹⁷⁹

Um dem Mangel einer wissenschaftlich umfassenden und befriedigenden Lutherbiographie wenigstens im Blick auf den jungen Luther abzuhelpen, gab Bornkamm den »Jungen Luther« von Boehmer seit 1939 in überarbeiteten und

177 Roland H. BAINTON: *Here I stand: a life of Martin Luther*. NY 1950; deutsche Ausgabe: DERS.: *Hier stehe ich: das Leben Martin Luthers*/ übers. von Hermann Dörries. GÖ 1952; 7., überarb. Aufl./ hrsg. von Bernhard Lohse unter dem Titel »Martin Luther« GÖ 1980. Ähnliches gilt für die im übrigen verdienstliche Lutherbiographie von Ernest G. SCHWIEBERT: *Luther and his times: the Reformation from a new perspective*. StL 1950; Willem Jan KOOIMAN: *Maarten Luther, doctor der Heiligen Schrift, reformator der kerk*. Amsterdam 1946; deutsche Ausgabe: DERS.: *Martin Luther, Doktor der Heiligen Schrift, Reformator der Kirche*/ übers. von Fritz Thoms. M 1949; Hanns LILJE: *Luther: Anbruch und Krise der Neuzeit*. Nürnberg 1946; zu den neueren Lutherbiographien vgl. von Loewenich: *Zehn Jahre Lutherforschung in Deutschland*.

178 Gerhard RITTER: *Luther, Gestalt und Tat*. (1925). 6. Aufl. M 1959.

179 Hans PREUSS: *Martin Luther: Seele und Sendung*. GÜ 1947.

mit einem bestimmte Mängel korrigierenden Nachwort wieder heraus.¹⁸⁰ Meissingers Lutherbiographie blieb leider unvollendet. Es erschien 1952 von seinen Freunden nach seinem Tod herausgegeben der 1. Band mit dem Titel »Der katholische Luther« (M 1952), dem ein 2. Band mit dem Titel »Der reformatorische Luther« und ein 3. Band mit der Überschrift »Der lutherische Luther« folgen sollten. Die zentrale These Meissingers ging dahin, daß der vorreformatorische Luther von vornherein nicht so unkatholisch war, daß er mit der alten Kirche hätte brechen müssen und daß die Reformation hätte anders ausfallen können als sie dann faktisch ausgefallen ist. 1955 veröffentlichte Heinrich Fausel eine aus einzelnen Quellenstücken zusammengestellte Lutherbiographie,¹⁸¹ die mehr der quellenmäßigen Information als einer biographisch durchgehenden Darstellung von Luthers Leben und Werk dient. 1967 erschien schließlich die von marxistischen Fragestellungen her geschriebene Darstellung von Gerhard Zschäbitz »Martin Luther: Größe und Grenze. Teil 1: (1483-1526). Die im einzelnen sorgfältig arbeitende Untersuchung versteht Luther insgesamt als theologischen Exponenten des Stadtbürgertums. Luther gab »den Auftakt zur frühbürgerlichen Revolution und stieg zum ideologischen Führer ihrer ersten Phase auf, die ihren Höhepunkt mit Luthers standhaftem Verhalten vor Kaiser und Reich 1521 in Worms erreichte«. Daß er nicht bereit war, die von Thomas Müntzer geforderte soziale Revolution durchzuführen, ist seine Grenze und aus seiner bürgerlichen Klassenschränke heraus zu verstehen. »Luther hatte eine progressive Entwicklung eingeleitet, Müntzer hingegen das Unmögliche gefordert, das noch längst nicht auf der Tagesordnung der Geschichte stehen sollte, die im 16. Jahrhundert im europäischen Maßstab noch durch das Drängen zum Kapitalismus und damit zur Verbürgerlichung der Gesellschaft bestimmt wurde.« Hier ist zu fragen, ob in dieser Darstellung nicht sozialhistorische Kategorien zu einseitig angewandt werden, so daß die Verflechtung von Sozialgeschichte und Theologiegeschichte in der Biographie Luthers nicht hinreichend deutlich wird. Gerade die »Vermittlung zwischen Theologiegeschichte und Sozialgeschichte, ohne daß eine der beiden Sichtweisen irgend verkürzt wird, dürfte eine wichtige Auf-

180 Vgl. oben Anm. 45. 47.

181 Heinrich FAUSEL: D. Martin Luther: der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche; sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse. 2 Bde. S 1955. – 3. Aufl. S 1977.

gabe der künftigen Luther- und Reformationsforschung sein, deren Bewältigung freilich erhebliche Schwierigkeiten bereiten wird«. ¹⁸²

Die Fülle der Aspekte der Erforschung des jungen Luther von der Frage nach Luthers theologischen Quellen, nach Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Erkenntnis, nach bleibenden katholischen Elementen in seiner Theologie bis hin zur sozialhistorischen und politischen Interpretation der von Luther ausgelösten Entwicklung und schließlich einer psychoanalytischen Deutung seiner Persönlichkeit, auf die wir noch eingehen werden, stellt hohe Anforderungen an eine neue Biographie des jungen Luther. 1981 hat sich Martin Brecht in seinem Werk »Martin Luther: sein Weg zur Reformation; 1483-1521« dieser umfangreichen und schwierigen Aufgabe unterzogen. Es gelingt Brecht, den Leser zuverlässig zu informieren und unter Berücksichtigung der neueren Erforschung des jungen Luther in den erregenden Vorgang der Entwicklung Luthers zum Reformator hineinzunehmen und zu zeigen, wie Luther in je veränderter Situation reagiert, um sich erst allmählich zur Höhe seiner reformatorischen Theologie durchzuringen. Hinsichtlich der reformatorischen Wende entscheidet sich Brecht für die Spätdatierung, ist sich jedoch bewußt, daß sich auch schon vor 1518 neue Akzente im Denken Luthers zeigen, die jedoch nach Brecht nicht ausreichen, um die »mönchische Demutstheologie« des jungen Luther zu durchbrechen. Jene Impulse sind u. E. bereits Ausdruck der reformatorischen Erkenntnis Luthers in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 und lassen ihn mehr und mehr seit dem Ablassstreit die Tragfähigkeit jener erkennen und verteidigen.

Ebenfalls 1981 (M) erschien von Bernhard Lohse »Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und sein Werk«. Sie hat die Absicht, in der Reihe der Beckschen Elementarbücher einen wissenschaftlich gesicherten Zugang zum historischen Luther zu ermöglichen. 1979 (GÖ) erschien – von seiner Tochter Karin Bornkamm aus dem Nachlaß herausgegeben – Bornkamms Werk »Martin Luther in der Mitte seines Lebens: das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag«. Diese den mittleren Luther umfassende Biographie ist ein Lebenswerk und zeigt die subtile Lutherkenntnis seines Verfassers. Damit wären die Lücken im Blick auf die Biographie des jungen und mittleren Luther für unser gegenwärtiges Verständnis des Reformators

182 Gerhard ZSCHÄBITZ: Martin Luther: Größe und Grenze. Bd. 1: 1483-1526. B 1967, 219f, Lohse im Nachwort zu Bainton: Martin Luther, 397.

und seines Werkes geschlossen, im Blick auf den älteren Luther sind sie dagegen nach wie vor noch offen. Hinweisen können wir an dieser Stelle noch auf das gerade erschienene Buch von Heiko A. Oberman »Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel« (B 1982), das über eine rein wissenschaftliche Darstellung Luthers hinaus den Zugang zu dem Menschen Luther eröffnen möchte, der im Horizont einer am Ende des 15. Jahrhunderts ersehnten Reformation für sich selbst unerwartet zum Reformator wurde und zeit seines Lebens die Reformation gegenüber ihren mannigfachen Gefährdungen verteidigte. Wie Oberman so stellt auch Walther von Loewenich in seiner Arbeit »Martin Luther: der Mann und das Werk« (M 1982) den über die historische Differenz bis in unsere Zeit hineinwirkenden Reformator vor Augen. Von Loewenich gibt einen auf sicherer Kenntnis beruhenden Einblick in die Dimensionen der inneren Kämpfe Luthers und der Antworten, die er in der gläubigen Überwindung solcher Kämpfe gab. Luther wird in der unerhörten Spannung der Erfahrung des verborgenen Gottes und zugleich jener Freiheit gezeigt, die aus der Gebundenheit an den gleichen, in Christus entborgenen Gott allein entspringt. In dieser Freiheitserfahrung sieht von Loewenich auch heute Luthers die historische Differenz übergreifende Bedeutung.

Aus dem Bereich der Einzeluntersuchungen zur Biographie des jungen Luther wollen wir über das zu den Untersuchungen zur reformatorischen Wende schon Gesagte hinaus hinweisen auf die Debatte um Luthers Thesenanschlag 1517 und die Bemühung um eine psychoanalytische Deutung der Person und der Entwicklung Luthers.

Um die Frage, ob Luther am 31. Oktober 1517 die Ablaßthesen tatsächlich auch an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen hat, ist es zu einer lebhaften Diskussion durch Iserloh gekommen. Im Anschluß an Hans Volz »Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte«, ¹⁸³ die den Thesenanschlag auf den 1. November 1517 verlegt hatte, geht Iserloh in seiner Untersuchung »Luther zwischen Reform und Reformation: der Thesenanschlag fand nicht statt« ¹⁸⁴ einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die

183 Hans VOLZ: Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte. Weimar 1959; DERS.: An welchem Tage schlug Martin Luther seine 95 Thesen an die Wittenberger Schloßkirche an? DPfBl 57 (1957), 457f.

184 Erwin ISERLOH: Luther zwischen Reform und Reformation: der Thesenanschlag fand nicht statt. (1966). 3. Aufl. MS 1968; vgl. DERS.: Luthers Thesenanschlag: Tatsache oder Legende?

Tatsächlichkeit von Luthers Thesenanschlag überhaupt bestreitet. Iserloh weist darauf hin, daß Luther selbst später niemals von einem Thesenanschlag gesprochen habe. Es sei erst Melanchthon, der nach Luthers Tod den Thesenanschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg erwähne. Besonders habe aber Luther, als er am 31. Oktober 1517 an den Erzbischof Albrecht von Mainz schrieb und diesem seine Ablassthesen zusandte, den Eindruck erweckt, daß er jenem die Möglichkeit einräumen wollte, seine Ablassinstruktion zurückzuziehen, um den Ablassstreit aus der Welt zu schaffen. Dann aber konnte er sie nicht gleichzeitig öffentlich anschlagen. 1966 hat Klemens Honselmann in seiner Arbeit »Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung« (PB 1966) den Versuch unternommen, aus dem Dialog des Prierias gegen Luther eine Urfassung der 95 Thesen zu rekonstruieren, die Luther noch im Dezember 1517 überarbeitet habe. Volz hat Honselmanns Ausführungen einer gründlichen und detaillierten Kritik unterzogen.¹⁸⁵ Auch Aland kritisiert Iserlohs und Honselmanns Thesen.¹⁸⁶ Bornkamm hat den ganzen Fragenkomplex in zwei Arbeiten behandelt und nachgewiesen, daß Iserlohs Rekonstruktion der Vorgänge mit zu vielen Hypothesen belastet ist. Er wurde in seinen Ergebnissen durch Franz Lau bestätigt.¹⁸⁷ Wichtigstes Ergebnis der Diskussion dürfte dieses sein, daß die von Luther an Albrecht von Mainz übersandte Urfassung der 95 Thesen einen Vorspruch mit einer Einladung zu einer öffentlichen Diskussion enthalten hat. Diese sollte mit Gelehrten an der Wittenberger Universität stattfinden, wofür durchaus ein Thesenanschlag üblich war, ohne daß Luther damit beabsichtigte, seine Thesen bereits einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wie es dann faktisch gegen seinen Willen geschah.

Trierer theol. Zeitschrift 70 (1961), 303-312; DERS.: Luthers Thesenanschlag: Tatsache oder Legende? Wiesbaden 1962.

185 Hans VOLZ: Die Urfassung von Luthers 95 Thesen. ZKG 68 (1967), 67-93.

186 Kurt ALAND: Martin Luthers 95 Thesen. HH 1965.

187 Heinrich BORNKAMM: Thesen und Thesenanschlag Luthers. B 1967; Franz LAU: Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag: Sachstandbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten. LuJ 34 (1967), 11-59; vgl. auch Remigius BÄUMER: Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag: Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben. In: Um Reform und Reformation/ hrsg. von August Franzen. MS 1968, 53-95; Hans-Christoph RUBLACK: Neuere Forschungen zum Thesenanschlag Luthers. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 90 (1970), 329-343.

Aus dem Bereich der Einzeluntersuchungen zur Biographie des jungen Luther möchten wir noch auf die neuere psychoanalytische Deutung seiner Entwicklung hinweisen. Nach der älteren mehr im Sinne der klassischen Psychiatrie arbeitenden Untersuchung über »Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre: eine historisch-psychiatrische Studie« (2 Bde., Kopenhagen 1937, 1941) des dänischen Arztes Paul J. Reiter, die bei Luther eine Angstneurose feststellen wollte, die sich im Zusammenhang mit seinem Vaterkomplex schließlich zu einer wirklichen Psychose entwickelt habe, welche das ganze Leben hindurch Luther bestimmt habe, hat Erik H. Erikson eine psychoanalytische und historische Studie unter dem Titel »Young Man Luther: a study in psychoanalysis and history« (NY 1958)¹⁸⁸ vorgelegt, in der er bei Luther nicht so sehr ein Psychose als eine länger andauernde Identitätskrise findet. In dieser habe Luther neben seinem Vaterkonflikt eine tiefgreifende geistig-religiöse Verunsicherung des Menschen des 16. Jahrhunderts zu bewältigen gehabt. Die Bewältigung dieser Krise artikuliere Luther um 1521 in seiner Lehre von der rettenden Gerechtigkeit Gottes, die zugleich ein Ende seines selbstgewählten monastischen Moratoriums gewesen sei. Stellvertretend für viele andere habe Luther dem Menschen seiner Zeit die Möglichkeit einer neuen Identitätsfindung eröffnet. So anregend Eriksons Beobachtungen auch sind, sie beruhen z. T. auf der Auswertung zweifelhaften Quellenmaterials oder rücken zuverlässige Quellen in den Horizont von Fragestellungen, die von diesen nicht oder nur implizit intendiert waren. Diese Kritik ist u. a. von Roland H. Bainton in »Psychiatrie and history: an examination of Erikson's ›Young man Luther‹« und Bornkamm in seiner Studie »Luther und sein Vater: Bemerkungen zu Erik H. Eriksons ›Young man Luther: a study in psychoanalysis and history‹« vorgetragen worden.¹⁸⁹ Dennoch ist nicht zu bestreiten, daß es einem Psychoanalytiker gestattet sein muß, die Entwicklung des jungen Luther als eine länger andauernde Identitätskrise zu deuten, an deren Überwindung und nicht dauerndem Fortbestand Erikson interessiert ist.

So hat auch Bernhard Lohse in seiner Arbeit »Mönchtum und Reformation: Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters« (GÖ

188 Erik H. ERIKSON: Der junge Mann Luther: eine psychoanalytische und historische Studie/ übers. von Johann Schiche. M [1964].

189 Bainton siehe in: Religion in life 40 (NY 1971), 450-478; Bornkamm ZThK 66 (1969), 38-61.

1963) historisch nachgewiesen, daß Luther sich mit seiner endgültigen Abkehr vom mittelalterlichen Mönchsideal durchaus Zeit gelassen hat. Trotz besseren Wissens weist Luther das monastische Ideal erst 1521 endgültig ab und macht sich nun zum Sprecher seiner Ordensbrüder, die ebenfalls unter der Last der Gelübde zu leiden hatten. Doch verweist Luther nicht auf seine eigene psychische Leistung, sondern auf die Kraft des die Freiheit eines Christenmenschen begründenden Evangeliums. Daß Luther mit seiner Kritik der Ordensgelübde nicht zugleich den Gedanken einer freiwilligen, nicht privilegierten evangelischen Kommunität verwarf, darauf hat Johannes Halkenhäuser mit Recht in seiner Arbeit »Kirche und Kommunität: Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation« (PB 1978) hingewiesen.

5 *Zur Theologie des jungen Luther*

Obwohl in der bisher dargestellten Lutherforschung und deren Frage nach der Genesis von Luthers Theologie immer schon die letztere im Blick war, wollen wir nun noch auf einige Untersuchungen hinweisen, die sich besonders mit der Theologie des Reformators und deren Bedeutung für unsere heutige theologische Arbeit beschäftigen. Dabei ist festzustellen, daß die systematisch-theologische Frage nach Luther eigentlich immer mehr den ganzen Luther im Blick hatte, sosehr auch die Dominanz der Erforschung des jungen Luther in unserem Jahrhundert auf diese zurückwirkte. Als allgemeine Tendenzen bestimmen die systematisch-theologische Bemühung um Luther einerseits die Entflechtung des Lutherbildes der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts und des reformatorischen Luther, auf den man im Gefolge der dialektischen Theologie und der »Lutherrenaissance« zurückgriff. Andererseits forderte der Kirchenkampf zu einer Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des reformatorischen Erbes heraus.¹⁹⁰

Auch in diesem Abschnitt kann es wieder nur darum gehen, auf einige exemplarische Arbeiten hinzuweisen. Sieht man einmal von Granes auf den jungen Luther gerichtete Untersuchung »Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)« ab, so liegt

190 Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Ernst WOLF: *Peregrinato: Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem.* (1954). 2. Aufl. M 1962; DERS.: *Peregrinatio II: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik.* M 1965.

bisher keine, die neueren Ergebnisse der Forschung genetisch aufnehmende Gesamtdarstellung der Theologie Luthers vor. Dieses wäre wünschenswert, weil Luther seine theologischen Grundanschauungen in ständiger konkreter Auseinandersetzung entfaltet. So wird man Luthers Sakramentsauffassung z.B. nicht gerecht, wenn man sie aus der zweifellos für dieses Thema grundlegenden Schrift »De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium« (1520) allein heraus entfalten und von den innerprotestantischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl und die Taufe in den zwanziger Jahren absehen würde. Auch die Einbeziehung der frühen Genese von Luthers Theologie hat in eine Darstellung derselben, diese von einem von außen herangetragenen System zu befreien und so die historische und die systematische Frage nach Luthers Theologie eng aufeinander zu beziehen.

Die 1927 von Georg Merz angeregte Neuedition der Darstellung der Theologie Luthers durch Theodosius Harnack¹⁹¹ stellt Luthers Lehre von der Versöhnung und Erlösung in den Mittelpunkt und orientiert sich vor allem an Luthers Spätwerk. Sie hatte in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die Funktion, die systematisch-theologische Rezeption Luthers darin zu bestärken, den Reformator dem Lutherverständnis der liberalen Theologie zu entreißen. So bringt Harnack gegenüber einem primär ethisch orientierten Lutherverständnis Ritschls metaethische Erfahrungen Gottes bei Luther zum Zug, für die die Theologie nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Sensibilität entwickelt hatte. Gottes Handeln in Gericht und Gnade, sein Wirken als deus absconditus und deus revelatus kam neu in den Blick.

Dieser Intention folgt auch die Darstellung der Theologie Luthers durch Erich Seeberg. Dieser stellt in Band 1 »Die Gottesanschauung« und in Band 2 »Christus, Wirklichkeit und Urbild« dar. Ein dritter Band sollte Luthers Geistverständnis darstellen, ist aber nicht mehr erschienen. Einflüsse Reinhold Seebergs, Holls und auch Barths sind bei ihm wirksam. Bestimmend für Luthers Theologie ist nach Erich Seeberg deren konkret-geschichtlicher Geistgedanke. »In Christus ist der Geist wirkliche Geschichte geworden. Er ist der deus incarnatus und *deshalb* der absconditus.« Christus ist »die Darstellung des im Gegensatz wirkenden und deshalb die konkrete Offenbarung des

191 Theodosius HARNACK: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. (1862). M 1927.

verborgenen Gottes«. ¹⁹² Mit diesen Grundgedanken grenzt sich Seeberg gegen eine ethisch verengte Auffassung der Theologie Luthers ab. Historisch ist nach Erich Seeberg Luthers Gottesanschauung durch die Auseinandersetzung mit der scholastischen und mystischen Theologie geprägt.

Im Unterschied zu Erich Seebergs geistreicher, der Auseinandersetzung mit der eigenen Zeit gewidmeter Darstellung von Luthers Theologie, verfährt Johannes von Walter schulmäßiger und hält sich streng an das historisch Kontrollierbare. Seine fragmentarisch gebliebene Darstellung der Theologie Luthers ist eine posthume Herausgabe seines Kollegheftes. ¹⁹³ Danach ist für Luther die Personalisierung seines Gottesgedankens sowie dessen streng christologische Ausrichtung charakteristisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg erschien Paul Althaus' Werk »Die Theologie Martin Luthers« (GÜ 1962). Sie folgt einem systematischen Aufriß, der an Althaus' Dogmatik erinnert und ist bemüht, in diesem Rahmen Luther selbst zu Worte kommen zu lassen. Gerhard Ebeling greift mit seiner Studie »Luther: Einführung in sein Denken« grundlegende Unterscheidungen von Luthers Denken auf, zielt aber nicht auf eine Gesamtdarstellung desselben, sondern ist bemüht, dessen innere, immer wieder um theologische Fundamentalunterscheidungen ringende Notwendigkeit aufzudecken. ¹⁹⁴ 1967 erschien Friedrich Gogartens Darstellung von »Luthers Theologie« (TÜ). ¹⁹⁵ Sie behandelt in lockerer Folge eine Reihe von zentralen Themen des theologischen Denkens Luthers. Dabei geht es Gogarten vor allem darum, diese Themen so zu durchdenken, daß deren die historische Distanz überbrückende Bedeutung dem Leser deutlich wird. Auf die Genesis von Luthers Theologie oder deren Behandlung in der Forschung geht Gogarten nicht näher ein. Gemäß seinen geschichtstheologischen Überlegungen zum Thema Reformation und Neuzeit ¹⁹⁶ zeigt er das Denkpotential auf, das für eine kritische Selbstbesinnung des neuzeitlichen Bewußtseins in Luthers reformatorischem Denken vorliegt. ¹⁹⁷ Es ist deshalb nicht verwunder-

192 Erich Seeberg: Luthers Theologie I, 216. 144.

193 Johannes von WALTHER: Die Theologie Luthers. GÜ 1940.

194 Gerhard EBELING: Luther: Einführung in sein Denken. (1964). 2. Aufl. TÜ 1974; vgl. DERS.: Luther, Martin II.

195 Zu Gogartens Lutherrezeption vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ...

196 Friedrich GOGARTEN: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem. S 1953.

197 Vgl. zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 242-282.

lich, daß diese Darstellung der Theologie Luthers stark von Gogartens eigener Theologie geprägt ist.

Im gleichen Jahr wurde von Horst Beintker Rudolf Hermanns Darstellung von »Luthers Theologie« herausgegeben (B 1967). Hermann beginnt mit Erörterungen über die Leitmotive neuerer Lutherdeutung sowie mit einem Abriss von Luthers theologischer Entwicklung, um sich dann zentralen Themen wie »Glaube und Buße«, »Fleisch und Geist«, »Die Lehre vom Gesetz (und der Glaube an Christus den Versöhner)« zuzuwenden. In diesem Werk zeigt sich Hermanns in seinen frühen Lutherstudien erworbene gediegene Lutherkenntnis.¹⁹⁸ 1974 erschien schließlich Hans-Joachim Iwands Darstellung »Luthers Theologie«.¹⁹⁹ Diese Darstellung ist ein geniales Dokument der Lutherrezeption im Horizont der dialektischen Theologie. Luthers Theologie ist nach Iwand primär Christologie. Sie beinhaltet, daß wir in Christus extra nos gerettet sind, und daß das Kreuz Christi zur Kritik der Theologie der natürlichen Religion wird, die mehr und mehr die Neuzeit bestimmt. Iwand erwähnt einleitend die Forschung zum jungen Luther, baut aber selbst seine Darstellung der Theologie Luthers nicht genetisch auf. Hier bleibt ein Desiderat der neueren Lutherforschung, nämlich Luthers Theologie in ihrer Genese über das Gesamtwerk hinweg darzustellen, um so ihrer inneren Notwendigkeit und Entfaltung methodisch sicher auf die Spur zu kommen.

Im Zusammenhang dieses Überblicks über die neueren Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie²⁰⁰ wollen wir noch drei Einzelstudien berühren, die das Theologieverständnis Luthers selbst betreffen. Hier ist zunächst noch einmal auf das immer noch aktuelle Werk von Walther von Loewenich »Luthers Theologia crucis« hinzuweisen, das sich zum Ziel gesetzt hatte, nachzuweisen, daß die Kreuzestheologie Luthers nicht nur eine besondere monastische Phase der frühen Theologie Luthers ausmacht, sondern daß sich

198 Rudolf HERMANN: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung. (1925). In: ders.: Gesammelte Studien zur Theologie und der Reformation. GÖ 1960; DERS.: Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«. (1930). 2. Aufl. DA 1960.

199 Hans-Joachim IWAND: Luthers Theologie/ hrsg. von Johann Haar. M 1974.

200 Vgl. auch die Darstellung der Theologie Luthers bei Alfred ADAM: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. (1968). 3. Aufl. GÜ 1978; Bernhard LOHSE: Handbuch der Dogmengeschichte/ hrsg. von Carl Andresen. Bd. 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. GÖ 1980, I-166.

in ihr eine Grundstruktur von Luthers Denken überhaupt anzeigt, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß sich die Terminologie »theologia crucis – theologia gloriae« im wesentlichen auf die Zeit 1518/19 konzentriert.²⁰¹ Fünf Gedanken kennzeichnen nach von Loewenich Luthers Kreuzestheologie: 1. Luthers Theologia crucis steht als Offenbarungstheologie in scharfem Gegensatz zur Spekulation. 2. Gottes Offenbarung ist indirekte, verhüllte Offenbarung. 3. Die Offenbarung Gottes wird nicht in den Werken, sondern im Leiden erkannt. 4. Die Erkenntnis der Offenbarung Gottes ist Sache des Glaubens. 5. Die Erkenntnis des in seiner Offenbarung verhüllten Gottes spiegelt sich im praktischen Leidensgedanken der theologia crucis wider. Ist diese Bestimmung der Eigenart von Luthers Theologie auch mitgeprägt durch den strikten Offenbarungsbegriff der frühen dialektischen Theologie, so trifft sie doch wesentliche Grundgedanken von Luthers Theologieverständnis. Diese aufzudecken, bemüht sich auch Link in seiner schon genannten Untersuchung »Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie«. Geistreich, wenn auch einseitig, stellt dieses Werk den Gedanken heraus, daß bei Augustin, Thomas, im Nominalismus und in der Mystik im Unterschied zu Luther eine philosophische Umklammerung den kerygmatischen Gehalt der Theologie verdeckt hat. Neuerdings hat Reinhold Weier gefordert,²⁰² daß Luthers theologiekritische Unterscheidung von theologia crucis bzw. gloriae auf ihre genaue historische Ausrichtung hin untersucht werden müsse. Denn auf Johannes von Staupitz, Johannes Tauler, Gregor von Rimini, Johannes Gerson, die doctores devotarii und Jakob Faber Stapulensis dürfte ihre kritische Spitze nur bedingt zutreffen.

Abschließend wollen wir nun noch auf einige Einzeluntersuchungen zur Theologie des jungen Luther hinweisen. Eine wichtige Gruppe derselben beschäftigt sich u. a. anhand der neu entdeckten und edierten frühen Exegetica Luthers mit dessen *Hermeneutik und Schriftverständnis*. Mit der Arbeit von Karl Bauer über »Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation« (TÜ 1928) verschob sich das Interesse von Luthers

201 Zur Terminologie von »theologia crucis« und »theologia gloriae« vgl. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung: Lund, Schweden 14.-20. August 1977/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 164-169.

202 Reinhold WEIER: Das Theologieverständnis Martin Luthers. PB 1976.

Biographie auf eine Deutung der exegetischen und hermeneutischen Vorgänge, in die jene eingebettet war. Bauer unterstrich, daß eine neue Hermeneutik des Doktors der Heiligen Schrift von der Wittenberger Theologie zur Wittenberger Universitätsreform und Reformation geführt habe. Schon Vogelsang wies in seiner Untersuchung »Die Anfänge von Luthers Christologie« in der 1. Psalmenvorlesung²⁰³ auf die zentrale Bedeutung der tropologischen Schriftauslegung für Luthers kausatives Verständnis der Gerechtigkeit Gottes hin. Ebeling vertiefte in seinem Aufsatz »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik« diese Beobachtung und zeigte, wie sich schon in der 1. Psalmenvorlesung bei Luther der vierfache Schriftsinn auf den christologischen *sensus literalis propheticus* und den *sensus tropologicus* konzentriert.²⁰⁴ In einer Reihe von Arbeiten zu Luthers 1. Psalmenauslegung bestimmt Ebeling Luthers frühe Exegese und Hermeneutik genauer.²⁰⁵ Schon in seiner Arbeit über die »Evangelische Evangelienauslegung« ging Ebeling dem Verhältnis von Luthers Hermeneutik zur hermeneutischen Tradition nach und untersuchte vor allem Luthers Gebrauch der Allegorese bzw. den Verzicht auf dieselbe.²⁰⁶ In diesen Zusammenhang gehören auch Walther von Loewenichs Arbeiten »Luther und das Johanneische Christentum« (M 1935) und über »Luther als Ausleger der Synoptiker« (M 1954). Es ging von Loewenich dabei um die Prüfung des römisch-katholischen Vorwurfs, daß der Paulinist Luther kein Vollhörer der Bibel gewesen sei. Luthers Stellung zu Paulus untersuchte nach den kritischen Anfragen Adolf Schlatters Paul Althaus in »Paulus und Luther über den Menschen« (GÜ 1938. – 2. Aufl. 1951). Nach Althaus geht es in R 7 im Sinne des Paulus um den Selbstwiderspruch des vorchristlichen, im Sinne Luthers des christlichen Menschen. Dieser exegetische Unterschied spreche jedoch nicht gegen die richtige Deutung der christlichen Existenz durch Luther. In

203 Vgl. oben Anm. 135.

204 Gerhard EBELING: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 48 (1951), 172-230 ≙ ders.: Lutherstudien. Bd. I. Tü 1971, 1-68; vgl. auch Fritz HAHN: Faber Stapulensis und Luther. ZKG 57 (1938), 356-432.

205 Gerhard EBELING: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513. ZThK 50 (1953), 53-99 ≙ ders.: Lutherstudien I, 69-131; DERS.: Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition. ZThK 50 (1953), 280-339 ≙ ders.: Lutherstudien I, 132-195; DERS.: Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms. In: Lutherforschung heute, 32-48 ≙ ders.: Lutherstudien I, 196-220.

206 Gerhard EBELING: Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. (1942). 2. Aufl. DA 1962.

den Zusammenhang der Arbeiten zur Exegese des jungen Luther gehört auch Karin Bornkamms Untersuchung »Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531: ein Vergleich« (B 1963), die die zentralen Aussagen von Luthers Galaterauslegung klar herausarbeitet und namentlich die Kontinuität beider Auslegungen herausstellt. Luthers alttestamentliche Exegese wird schließlich von Heinrich Bornkamm in den Gesamtzusammenhang »Luther und das Alte Testament« (TÜ 1948) gestellt. Danach liest Luther das Alte Testament im Lichte einer universalen Christusgeschichte und versteht es von Christus her als Wort Gottes. Dem Gebrauch und der hermeneutischen Funktion des hebräischen Urtextes in der frühen Exegese Luthers ist Siegfried Raeder in drei instruktiven Arbeiten nachgegangen und hat gezeigt, daß Luther sich seit 1515 einem eigenen Studium des hebräischen Urtextes zuwendet.²⁰⁷

Die Untersuchung von Luthers *Gotteslehre* konzentriert sich neben den Gesamtdarstellungen von Erich Seeberg und Gustaf Aulén²⁰⁸ u. a. vor allem auf die gegen Ritschl gerichtete Frage nach dem Verständnis der Unterscheidung von »deus absconditus« und »deus revelatus« bei Luther. Sah man im Gefolge von Ritschl in Luthers Aussagen über den deus absconditus noch immer einen ockhamistischen Rest oder ein Stück Metaphysik, so stellte Ferdinand Kattenbusch in seiner Abhandlung »Deus absconditus bei Luther« fest, daß besonders in den frühen Schriften Luthers der deus absconditus der im Kreuz Christi verborgene Gott sei und daß in dieser Hinsicht der deus absconditus und der deus revelatus unauflöslich zusammengehören.²⁰⁹ Von Loewenich folgte Kattenbusch in dieser Beobachtung und stellte fest, wie wir oben gesehen haben, daß die Offenbarung Gottes nur in der gleichzeitigen Verhüllung geschehe. Fritz Blanke betonte den Gesichtspunkt, daß die Verborgenheit Gottes »schon in der Schöpfung« beginne.²¹⁰ Die Unterscheidung von deus absconditus und

207 Siegfried RAEDER: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung. TÜ 1961; DERS.: Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Psalmenvorlesung (1515-1518). TÜ 1967; DERS.: Grammatica theologica: Studien zu Luthers Operationes in Psalmos. TÜ 1977.

208 Vgl. oben Anm. 52; Gustaf AULÉN: Das christliche Gottesbild in Vergangenheit und Gegenwart. GÜ 1930.

209 Ferdinand KATTENBUSCH: Deus absconditus bei Luther. In: Festgabe für D. Dr. Julius Kaftan, ... TÜ 1920, 170-240.

210 Fritz BLANKE: Der verborgene Gott bei Luther. B 1928; Hellmut BANDT: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. B 1958.

deus revelatus ist besonders von Hellmut Bandt in seiner Arbeit »Luthers Lehre vom verborgenen Gott« (B 1958) untersucht worden. Er sieht eine Entwicklung von einem Ineinander von Offenbarung und Verhüllung Gottes im Kreuz Christi in den frühen Schriften Luthers zu einer Unterscheidung beider Weisen des Wirkens Gottes in »De servo arbitrio« und in der späteren »Genesisvorlesung« Luthers gegeben. Eberhard Jüngel hat bestritten, daß sich aus dieser Unterscheidung ein spekulativer Umgang Luthers mit dem deus absconditus ableiten lasse. Vielmehr sei bei Luther Gottes Sich-Verbergen das gnädige Korrelat seiner radikalen Entbergung in Christus.²¹¹ Jüngel kann sich darauf berufen, daß Luther im Zusammenhang seiner Prädestinationsanfechtungen ausdrücklich immer wieder vom deus absconditus weg auf den deus revelatus verweist. Historisch genauer geklärt werden muß immer noch die Herkunft des Gedankens des deus absconditus bei Luther. Welchen Beitrag liefert die ockhamistische Unterscheidung von potentia dei absoluta und potentia dei ordinata, welchen die Mystik, welchen bestimmte biblische Exegesen?

Holls Feststellung, daß in der Anfechtung selbst Christus Luthers Blick entweichen konnte und daß Luther sich dann nur noch an das 1. Gebot gehalten habe,²¹² führte zu verschiedenen Untersuchungen von Luthers *Christologie*. Bornkamm korrigierte Holl und betonte die zentrale Bedeutung der Christologie in Luthers Theologie.²¹³ Vogelsang wies auf die grundlegende christologische Ausrichtung der Exegese und Theologie bereits in Luthers 1. Psalmenvorlesung hin.²¹⁴ Friedrich Huck und Paul-Wilhelm Genrich fragten nach einer Entwicklung von Luthers Christologie von einer mehr spirituellen Christologie der Frühzeit zu einer objektiv »realen« während des Abendmahlsstreites.²¹⁵ Hans Thimme sieht dagegen eine grundlegende Einheit in Luthers Christologie schon seit seiner Frühzeit gegeben, sofern Luther von Anfang an

211 Eberhard JÜNGEL: Quae supra nos, nihil ad nos: eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott im Anschluß an Luther interpretiert. *EvTh* 32 (1972), 192-240.

212 Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 1, 73.

213 Heinrich BORNKAMM: Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther: zum Verständnis von Holls Lutherdeutung. *Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1927/28), 453-477.

214 Vgl. oben Anm. 135.

215 Friedrich HUCK: Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung. *Theol. Studien und Kritiken* 102 (1930), 61-142; Paul-Wilhelm GENRICH: Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524-1529. *GÖ* 1929.

im fleischgewordenen Christus das Exemplar bzw. Urbild der gnädigen Zuwendung Gottes zu uns sehe.²¹⁶ Diesen Gedanken unterstreicht auch Iwand in seiner Untersuchung »Rechtfertigungslehre und Christusglaube«. Christus ist die uns extra nos zugewandte Gerechtigkeit Gottes. Ihr soteriologisches Verständnis bildet von allem Anfang an Einheit und Mitte von Luthers Christologie. Von hier aus sei auch Luthers Verständnis der Zweinaturenlehre abzuleiten.²¹⁷ Im Unterschied dazu versuchte Wilhelm Maurer zu zeigen, daß umgekehrt gerade das altkirchliche, christologische Dogma überhaupt erst Luthers Rechtfertigungslehre begründe, ohne welches diese in Gefahr stehe, Luthers Theologie subjektiv zu verengen.²¹⁸

An Holls Deutung von Luthers *Rechtfertigungslehre*²¹⁹ schloß sich eine Debatte mit Wilhelm Walther über die Frage an, ob nach Luther das Rechtfertigungsurteil analytisch oder synthetisch zu verstehen sei. Nach Holl nimmt Gott in seinem Rechtfertigungsurteil proleptisch-analytisch vorweg, daß er den Glaubenden effektiv bis zur eschatologischen Vollendung gerecht machen werde. Walther dagegen bestreitet, daß der Zustand des Gerechtfertigten Realgrund der Rechtfertigung Gottes sein könne. Diese werde dem Menschen vielmehr immer von außen durch ein in Christus allein begründetes synthetisches Urteil zuteil. Karl Thieme, Hermann und Althaus u. a. haben Walthers Lutherinterpretation bestätigt.²²⁰ Der Ganzheitsaspekt der Rechtfertigung wird auch durch die Arbeit von Schott über »Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter Berücksichtigung des Begriffes ›totus homo‹« (L 1928) und durch Hermanns instruktive Untersuchung »Luthers These ›Gerecht und Sünder zugleich‹« bestätigt. Zum kontroverstheologischen Gespräch erinnern wir an

²¹⁶ Hans THIMME: Christi Bedeutung für Luthers Glauben: unter Zugrundelegung des Römerbrief-, des Hebräerbrief-, des Galaterbriefkommentars von 1531 und der Disputationen. GÜ 1933.

²¹⁷ Hans-Joachim IWAND: Rechtfertigungslehre und Christusglaube: eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. (1930). 2. Aufl. DA 1961.

²¹⁸ Wilhelm MAURER: Die Einheit der Theologie Luthers. ThLZ 75 (1950), 245-252; DERS.: Die Anfänge von Luthers Theologie: eine Frage an die lutherische Kirche. ThLZ 77 (1952), 1-12; vgl. Dorothea VORLÄNDER: Deus incarnatus: die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521. Witten 1974.

²¹⁹ Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief ...; DERS.: Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus. (1906). In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 3, 525-557.

²²⁰ Vgl. zur Mühlen: Nos extra nos, 120, Anm. 147; 123, Anm. 167-169.

Peschs »Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin« und neuerdings an die Arbeit von Otto Hermann Pesch und Albrecht Peters zur »Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung« (DA 1981). Wilfried Joest untersucht in »Gesetz und Freiheit: das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese« (GÖ 1951. – 4. Aufl. GÖ 1968) das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung bei Luther. Er weist auf die Realdialektik von Glaube und Werk bei Paulus hin, die recht verstanden auch bei Luther wirksam sei.

Holls These, Luthers Religion sei Gewissensreligion, führte zu einer intensiven Debatte um Luthers *Gewissensverständnis*. Nachdem Hirsch in einer historisch-systematischen Untersuchung über Luthers Gewissensbegriff auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Tradition nachgewiesen hatte, daß bei Luther das Gewissen nicht nur ein moralisches, sondern ein den ganzen Menschen vor Gott umfassendes Urteilsvermögen sei und in diesem Sinn Holls These von der Gewissensreligion Luthers wiederholt hatte,²²¹ wies Günter Jacob in seiner Arbeit »Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers« (TÜ 1929) nach, daß diese Interpretation der conscientia noch zu sehr in der transzendentalen Kategorie der Sittlichkeit verwurzelt sei. Im Gewissen erfährt vielmehr der Mensch nicht nur ein ursprüngliches Sollen, sondern sein Sein zwischen Gesetz und Evangelium, Tod und Leben, Satan und Christus. Auch Wolf sieht im Gewissen bei Luther die Erfahrung eines ursprünglichen Inseins in den Anfechtungsmächten und in Christus. Die Reflexion über das Gewissen als eine moralische Bewußtseinsinstanz tritt zurück zugunsten eines den ganzen Menschen umfassenden Urteilsvermögens, in dem auf dem Spiel steht, daß das Heil, d.h. das Sein des Menschen im ganzen aus und vor Gott, allein Gegenstand des Handelns Gottes ist. Im Horizont der ratio moralis bzw. der praktischen Vernunft und des Gesetzes ist das Gewissen im Blick auf das Sein des Menschen aus und vor Gott letztlich immer ein schlechtes Gewissen, weil der Mensch unter der Forderung der praktischen Vernunft sein Sein immer aus sich selbst heraus realisieren will und doch nicht kann. Deshalb bedarf die im Gewissen den Menschen als ganzen be- und verurteilende praktische Vernunft der Kritik und Erhellung durch den Glauben bzw. das Evangelium.²²² In der Begegnung mit dem Evangelium kommt

221 Emanuel HIRSCH: Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen. In: ders.: Lutherstudien 1, 9-220.

222 Ernst WOLF: Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht. (1942). In: ders.:

heraus, inwiefern im Interesse des Heils des Menschen zwischen seiner Person und seinem Werk fundamental zu unterscheiden ist.

Wie in diesem Zusammenhang die mittelalterliche Substanzontologie der scholastischen Theologie abgelöst wird durch eine »Ontologie der Person bei Luther«, in der die Person in der Antwort auf das Wort Gottes ihr Sein responsorisch, exzentrisch (*extra se*) und eschatologisch empfängt, hat Joest in einer instruktiven Untersuchung zu jenem Thema gezeigt.²²³ Daß Luther die Person nicht nur dialogisch in der Beziehung auf das Wort Gottes versteht, sondern sie immer schon in der soteriologischen Spannung zwischen Person und Werk, Theorie und Praxis ortet, das hat der Verfasser dieses Berichtes in seiner Habilitationsschrift zu zeigen versucht. Aus der soteriologischen Spannung zwischen Person und Werk ist auch die Spannung von Vernunft und Glaube bzw. von Vernunft und Gnade bei Luther zu verstehen.²²⁴

Luthers *Kirchenverständnis* bemüht sich Kattenbusch von den drei Hierarchien des Priestertums, des Ehestandes und der Obrigkeit her in seiner Arbeit über »Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff« zu bestimmen.²²⁵ Martin Doerne zeigt demgegenüber, daß Luthers Kirchenverständnis sich nicht aus einer Abgrenzung von Lebensordnungen ergibt, sondern daß allein die Predigt des Evangeliums die Wirklichkeit bzw. das Ereignis ist, durch das die Existenz der Kirche begründet wird. Kirche ist mehr als Personengemeinschaft, sie ist Inbegriff des Offenbarungshandelns Gottes selbst.²²⁶ Hinsichtlich der Entwicklung von Luthers Kirchenbegriff hat Rupp gegen Hubert Jedin, der die Zeit des Ablaßstreites als für Luthers Verständnis der Kirche besonders wichtig herausgestellt hatte, auf Holls These zurückgegriffen und gezeigt, daß bereits in der 1. Psalmenvorlesung alle wichtigen Elemente der Ekklesiologie

Peregrinatio 1, 81-112; vgl. auch Bernhard LOHSE: Gewissen und Autorität bei Luther. KD 20 (1974), 1-22; Horst BEINTKER: Das Gewissen in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium. LuJ 48 (1981), 115-147; zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 93-115; Bernhard LOHSE: Ratio und Fides: eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. GÖ 1958; Richard KUHN: Luthers Lehre von der ratio. 1957. – Erlangen, Theol. Fak., Diss. 1957; Brian A. GERRISH: Grace and reason: a study in the theology of Luther. Oxford 1962.

223 Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967.

224 Zur Mühlen: Reformatorische Vernunftkritik ..., 44-167.

225 Ferdinand KATTENBUSCH: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff. Theol. Studien und Kritiken 100 (1927/28), 197-347.

226 Martin DOERNE: Gottes Volk und Gottes Wort: zur Einführung in Luthers Theologie und Kirche. LuJ 14 (1932), 61-98.

Luthers vorliegen.²²⁷ Demgegenüber wies Holsten Fagerberg darauf hin, daß die frühe Ekklesiologie Luthers doch noch traditioneller sei, als es Holl dargestellt habe.²²⁸ Maurer zeigt schließlich, daß seit der 1. Psalmenvorlesung Luthers Ekklesiologie in einem engen Zusammenhang mit seiner Christologie stehe. Wie in Christus die Gottheit verborgen ist, so ist in der Kirche ihr Haupt Christus verborgen. Entsprechend unterstreicht Maurer die Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für eine »im Werden begriffene Ekklesiologie« Luthers, deren entscheidende Ansätze sich schon seit der Entscheidung Luthers für das Wort Gottes als Fundament der Kirche in der 1. Psalmenvorlesung zeigen.²²⁹ Rosemarie Müller-Streisand vertrat in ihrer Habilitationsschrift »Luthers Weg von der Reformation zur Restauration« 1958 (Halle 1964) die These, Luthers frühe Theologie sei aus der Kritik an der Kirche erwachsen. Sie sei bis 1520/21 voll reformatorisch und progressiv, dann aber sei sie in ihrer Verweigerung gegenüber einer sozialen Vollendung der Reformation restaurativ geworden. Demgegenüber zeigen die Arbeiten von Jos Vercruysse und Scott H. Hendrix, daß theologische Gründe erst allmählich zur Kirchenkritik Luthers führten und daß sein frühes Kirchenverständnis zunächst noch von traditionellen Elementen bestimmt gewesen ist. Doch betont Luther von seiner Christologie her allmählich immer deutlicher, daß Christus das alleinige Haupt der Kirche sei. Seit 1517 gelangte er von dieser Basis aus zu seiner Kritik des päpstlichen Primats.²³⁰

Was für Luthers Kirchenbegriff gilt, gilt auch von seinem Verständnis der *Sakramente*. Wie Werner Jetter gezeigt hat, verhält sich der junge Luther zunächst noch sehr zurückhaltend zu den Sakramenten, entdeckt aber dann

227 Gordon RUPP: Luther and the doctrine of the church. *Scottish journal of theology* (Edinburgh 1956), 384-392.

228 Holsten FAGERBERG: Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513-1515. In: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie = Gedenkschrift für D. Werner Elert/ hrsg. von Friedrich Hübner. B 1955, 109-118.

229 Wilhelm MAURER: Kirche und Geschichte nach Luthers *Dictata super Psalterium*. In: *Lutherforschung heute* – siehe oben Anm. 8 –, 85-101.

230 Rosemarie MÜLLER-STREISAND: Luthers Weg von der Reformation zur Restauration: die kirchenkritische Theologie des frühen Luther und die Grundlagen ihrer Wandlung. Halle 1964; Josef VERCRUYSE: *Fidelis populus: eine Untersuchung über die Ekklesiologie in Martin Luthers »Dictata super Psalterium«*. Wiesbaden 1968; Scott H. HENDRIX: *Ecclesia in via: ecclesiological developments in the medieval Psalms exegesis and the Dictata super Psalterium* (1513-1515). Leiden 1974.

immer mehr über die *fides sacramenti* ein neues Verständnis derselben.²³¹ In dieser Linie liegt auch das, was Ernst Bizer »Die Entdeckung des Sakraments durch Luther« genannt hat.²³² Infolge seiner Integration der Gnadenlehre in die Beziehung von Wort Gottes und Glaube stellt Luther die Verheißung als das Konstituens von Abendmahl und Taufe heraus.²³³ Doch dürfte diese Neufassung des Sakramentsverständnisses nicht Ausdruck, sondern Folge von Luthers reformatorischer Entdeckung sein.

III Der junge Luther und die Lutherforschung: Offene Fragen

Versuchen wir zum Schluß noch ein kurzes Resümee zu den offenen Problemen, die sich aus der Dominanz der Erforschung des jungen Luther in der neueren Lutherforschung für diese ergeben.

1 Der ganze Luther

Infolge der Entdeckung der frühen Exegetica Luthers und der Herausforderung durch die römisch-katholische Polemik Denifles und Grisars hat sich das leitende Interesse der neueren Lutherforschung der Frage nach der Genesis der Theologie des jungen Luther zugewandt. Dabei war das Arnoldsche und das Richtlsche Werturteil über den jungen Luther nur indirekt wirksam. Die Dominanz der Frage nach dem jungen Luther ergab sich vielmehr eindeutig aus der veränderten Quellenlage. Diese Frage droht in der neueren Lutherforschung das Interesse an dem Gesamtzusammenhang von Luthers Leben und Werk aus dem Auge zu verlieren. Dieser Gefahr zu begegnen, dürfte ein dringendes Desiderat der künftigen Lutherforschung sein. Der ganze Luther sollte wieder wie in der Zeit vor der Entdeckung der frühen Exegetica ihr Thema werden. Dabei gilt es nicht, sich in einer kurzschlüssigen Reaktion nun vor allem dem älteren Luther zuzuwenden, sondern Luthers Entwicklung

231 Werner JETTER: Die Taufe beim jungen Luther: eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. Tü 1954; vgl. auch Karl BRINKEL: Die Lehre Luthers von der *Fides infantium* bei der Kindertaufe. B 1958; Lorenz GRÖNVIK: Die Taufe in der Theologie Martin Luthers. Åbo, GÖ, ZH 1968; Horst KASTEN: Taufe und Rechtfertigung bei Thomas von Aquin und Martin Luther. M 1970.

232 Ernst BIZER: Die Entdeckung des Sakraments durch Luther. EvTh 17 (1957), 64-90.

233 Vgl. Hartmut HILGENFELD: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlschriften. ZH 1971.

sollte durch sein ganzes Werk verfolgt werden. Dies ist um so nötiger, weil Luther ein theologischer Denker ist, der seine Theologie in immer neuen Situationen und Gefährdungen neu und anders formuliert hat und gerade so bei seinem Thema blieb.

Diese genetische, auf das ganze Werk Luthers auszurichtende Forschung ist sowohl im Blick auf die Biographie wie die Theologie Luthers notwendig. Im Blick auf die Biographie fehlt uns immer noch eine Darstellung des älteren Luther in Ergänzung der Arbeiten von Brecht und Bornkamm bzw. eine neue Gesamtdarstellung, die wissenschaftlich begründet und umsichtig das ganze Leben Luthers darstellt. Doch wäre eine Darstellung des älteren Luther schon sehr hilfreich, die Luthers Weg nach dem Augsburger Reichstag von 1530 beschreibt, der immer mehr in die allgemeine deutsche und europäische Geschichte einmündet und auf dem Luther mehr reagiert als agiert. Auch für die Theologie Luthers wäre eine aus den genannten Gründen seiner gesamten Entwicklung Rechnung tragende Darstellung notwendig. Dabei sollte diese nicht von außen ein systematisch-theologisches Schema an Luther herantragen, sondern genetisch aufhellen, welche theologischen Fragestellungen bei ihm jeweils dominant waren und von diesen her zeigen, wie auch die übrigen loci des theologischen Denkens neu bestimmt werden.

2 *Der historische Luther*

Bei der neueren Erforschung der Genesis von Luthers Theologie zeichnet sich ein Überwiegen theologiegeschichtlicher und textinterpretierender Untersuchungen ab, die immer mehr die konkrete historische Person Luthers aus dem Auge zu verlieren drohen und die konkrete Verflechtung Luthers mit der Kirche, Gesellschaft und Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts übersehen. Bornkamm hat zu Recht beklagt, daß wir in der Beschäftigung mit Luthers früher Theologie und seinen frühen Vorlesungen, den Menschen Luther aus dem Blickfeld verlieren. Natürlich ist es verständlich, daß eine Zeit, die durch den nationalen Protestantismus am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Heroisierung Luthers als der prägenden Gestalt der neueren deutschen Geschichte erlebt hat, solchen Überidentifikationen des Reformators gegenüber geneigt war, weniger nach seiner Person als nach seinem Denken im Horizont des 16. Jahrhunderts zu fragen. Doch werden wir erneut nach dem historischen Luther in der Ereignisgeschichte seiner Zeit zu fragen haben, wenn wir sein Werk nicht abstrakt entleeren wollen. Dazu gehört auch eine

kritische Revision seiner Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte, um so möglicherweise den Weg frei zu machen zu einer neuen geschichtlichen Begegnung mit dem Mann, der in Tat die neuere deutsche Geschichte entscheidend mitbestimmt hat. Historische Arbeit kann hier ideologiekritisch falschen Lutherbildern wehren.

3 *Der reformatorische Luther*

Wie unsere Analyse gezeigt hat, bildet die Frage nach Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung ein entscheidendes Anliegen der neueren Lutherforschung. Dabei führte der Rückgriff auf Luthers späte Selbstzeugnisse methodisch in immer größere Schwierigkeiten, weil man schon mit einem Vorverständnis an die Interpretation des Frühwerks Luthers heranging. Diese Schwierigkeiten sollten jedoch nicht dazu führen, die Frage nach Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Entdeckung überhaupt preiszugeben und sich mit einer allgemeinen Beschreibung der Entwicklung des jungen Luther zu begnügen, sondern man sollte diese Frage methodisch anders stellen. Man sollte zunächst unter Verzicht auf die Selbstzeugnisse Luthers dessen Frühwerk darauf hin untersuchen, wo es sich von seinem spätmittelalterlichen Kontext kritisch abhebt, und dann anhand einer Konvergenz sich zeigender Innovationen Inhalt und Zeitpunkt der reformatorischen Erkenntnis näher eingrenzen. Ein solches Ergebnis erlaubt dann auch eine Interpretation der späteren Selbstzeugnisse Luthers. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, welche heuristische Kraft das Paradigma einer Ablösung einer frühen mönchischen Demutstheologie durch eine plötzlich entdeckte, auf den Glauben bezogene Worttheologie hat. Verführt dieses Paradigma nicht zu Konstruktionen und ist man nicht Luthers früher Entwicklung näher, wenn man wieder zentral auf die Funktion der Beziehung von Glaube und Christus achtet und herausstellt, wie diese zu entscheidenden Veränderungen in Luthers früher – durchaus vom monastischen Bußverständnis – bestimmten Theologie führt. Bei alledem dürfte festzuhalten sein, daß Luther anhand von R 1, 17 ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes gewinnt, das ihm durch den antipelagianischen Augustin, den er seit der Römerbriefvorlesung zu Rate zieht, bestätigt wird. Die Einsicht, daß ihm die umfassende Tragfähigkeit dieser Entdeckung dann vor allem seit dem Ablaßstreit und der ihm folgenden Auseinandersetzung mit dem römischen Kirchen- und Sakramentsverständnis deutlich wurde, sollte davor bewahren, die sogenannte reformatorische Wende

auf ein punktuelles Bekehrungserlebnis einzuschränken. Im übrigen wird man im Blick auf die Bestimmung des Reformatorischen bei Luther auch sein späteres Werk zu Rate ziehen müssen, in dem er dessen Sinn gegen neue Gefährdungen und Entstellungen verteidigt.

Die starke Konzentration auf die *initia Lutheri* hat ferner dazu geführt, diese einfach mit den *initia reformationis* ineins zu setzen.²³⁴ Demgegenüber ist zu beachten, daß dem reformatorischen Werden Luthers mannigfache Reformen und Reformerwartungen parallel laufen, unter denen Luthers Reformation dann erst seit 1517 dominant wird und die doch wesentliche Wirkungs- und Rezeptionsbedingungen für die neue Theologie des Augustinereremiten Luther darstellen. Wir erinnern hier nur an die humanistische Reformtheologie, das durch die *Devotio moderna* gestärkte Laienelement, die zeitgenössische Kirchenkritik und die *Gravamina* der deutschen Reichsstände, die ferner über die Reichsreform günstige Entwicklungsbedingungen für die Ausbreitung und Wahrung der reformatorischen Theologie Luthers schufen. Die Verquickung der *causa Lutheri* mit der Reformationsgeschichte des 16. Jahrhunderts wird dann beim mittleren und späteren Luther noch deutlicher, in der Luthers Einfluß auf den Gang der Ereignisse nur noch indirekter Art ist. Alle diese Beobachtungen sollten die Lutherforschung wieder mehr veranlassen, sich der vielfältigen Verquickung von Luthers Leben und Werk mit der allgemeinen Reformationsgeschichte bewußt zu werden und ihr Rechnung zu tragen.

4 *Der »katholische« Luther*

Im Zusammenhang der Erforschung von Leben und Theologie des jungen Luther hat sich, wie wir gesehen haben, ein erfreulicher Wechsel in der römisch-katholischen Lutherforschung ergeben. Man hat erkannt, daß Luther viel »katholischer« war, als es ein von Polemik und Mißtrauen geprägtes Lutherbild zu sehen vermochte. Luther hat in der Tat gegenüber seiner spätmittelalterlichen Schultheologie gerade in seiner Gnadenlehre viele Stücke wiederentdeckt, die auch bei Augustin, Thomas von Aquino und anderen mittelalterlichen Theologen eine zentrale Berücksichtigung finden. Doch wird man darauf zu achten haben, wie sich Luther gerade auf dem Boden einer biblischen Exegese und Theologie auch von diesen Traditionsgestalten

234 Vgl. Bernd MOELLER: Probleme der Reformationsgeschichtsforschung. ZKG 76 (1965), 264-257; Oberman: *Headwaters of the Reformation*, 40-88.

des Katholischen unterscheidet. Das sola gratia erhält eben bei Luther seine entscheidende Auslegung durch das solus Christus und das sola fide und seine Betonung der Gratuität der in Christus geschenkten Gnade ist nicht einfach identisch mit der augustinischen und thomanischen Betonung der bleibenden Spontaneität der heiligmachenden Gnade. Vor allem aber ist zu fragen, ob es historisch richtig ist, Luthers Theologie dahingehend theologiegeschichtlich zu relativieren, daß man ihre Entstehung auf die Auseinandersetzung mit einer nicht bibelnahen, semipelagianischen spätmittelalterlichen Theologie einschränkt. Vielmehr gilt es, Luthers Theologie in ihrem an der Heiligen Schrift zu messenden Wahrheitsanspruch standzuhalten und ausdiskutieren und so seine theologischen Argumente in einen fruchtbaren Dialog mit der gegenwärtigen Theologie und Kirche einzubringen.