

Oratio, Meditatio, Tentatio

Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis

Von Oswald Bayer

Martin Seils zum 60. Geburtstag

I Zur geschichtlichen und systematischen Bedeutung der Formel

1 Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit

»Compendiosam studiorum methodum Lutherus formavit, quae constat *oratione, meditatione, tentatione*.« So empfiehlt Johann Albrecht Bengel in seiner 1741 gehaltenen Rede beim Abschied von seinem Denkendorfer Lehramt Luthers kurze Formel des Theologiestudiums¹ und geht in seinem Vorschlag zum Aufbau eines Theologiestudiums von 1742 ebenfalls von dieser Trias aus.² Bengel stellt sich damit in eine Tradition sowohl des orthodoxen Luthertums³ wie des lutherischen Pietismus⁴.

BSLK DIE BEKENNTNISSCHRIFTEN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE/ hrsg. vom Deutschen Evang. Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2 Bde. GÖ 1930 und Nachdrucke.

- 1 Allocutio, qua in Collegio Denkendorfino A. 1741 d. 24. Apr. valedixit Johann Albrecht Bengel (Eberhard NESTLE: Bengel als Gelehrter: ein Bild für unsere Tage; mit neuen Mitteilungen aus seinem handschriftlichen Nachlaß. Tü 1893, 103-106, bes. 105).
- 2 Johann Albrecht BENDEL: Wolgemeinter Vorschlag/ wie ein *Cursus Theologicus* in vier bis fünf Jahren zu verrichten seyn möchte, auf wiederholtes Begehren entworfen A. 1742 m. Oct. (Oscar WÄCHTER: Johann Albrecht Bengel: Lebensabriß, Character, Briefe und Aussprüche; nebst einem Anhang aus seinen Predigten und Erbauungsstunden nach handschriftlichen Mitteilungen. S 1865, 146-149, bes. 146 [§ 2 f]: »Erfahrene Theologi loben drey Stücke, die sind Oratio, Meditatio, Tentatio. Man könnte es auch umwenden: Tentatio, sofern einer durch die erste und gelindeste Prüfungen sich wecken lässet, treibet zum Forschen, und dieses zum Beten. – 3. Tentatio ist nicht in unserer Gewalt, meldet sich aber doch bald genug. Oratio will im Kämmerlein geübet und gelernet seyn. Meditatio ist nicht so subtil, als jene beede Stücke, und bey diesem kann man dann erst einander ausdrücklich mit getreuem Rathe dienen«).
- 3 Bengel stand in der Tradition von Matthias HAFENREFFER, dessen bis nach Schweden verbreiteten »Loci theologici« (1. Aufl. Tü 1600) über ein Jahrhundert lang im lutherischen Württemberg das maßgebende Lehrbuch waren und in ihren »Prolegomena de feliciter instituendo et continuendo studio theologico« (noch nicht in der 1. Aufl., aber z. B. in der 5. Aufl. S 1662, 1-22) ganz von der Trias »oratio, meditatio, tentatio« (und von Ps 119!) bestimmt waren.
- 4 Spener schreibt im Blick auf die von Luther mit der Trias von »oratio, meditatio, tentatio«

Die Formel konnte Orthodoxie und Pietismus miteinander verbinden. Selbst aufkommende Unterschiede konnten *innerhalb* dieses Gemeinsamen gefunden und zur Geltung gebracht werden.⁵ Das Gemeinsame zerbrach erst dort, wo dieser Formel die Wissenschaftlichkeit der Theologie als Ergebnis menschlicher Kunstfertigkeit abstrakt entgegengesetzt⁶ oder – im Extrem dazu – unter Berufung auf sie Kunst und Wissenschaft verachtet und eine Unmittelbarkeit in Anspruch genommen wurde, welche die Arbeit des Denkens durch die Gnade des Gebets und die Anstrengung des Begriffs durch unmittelbares Gefühl und unmittelbare Erfahrung ersetzt sah.⁷

Gegen eine solche Inanspruchnahme der Formel unter dem Titel einer »theologia regenitorum«⁸, die er in Formen des Herrnhuter Pietismus wahrnahm, kämpfte Johann Salomo Semler in seiner 1758 in Halle erscheinenden »historischen und theologischen Erläuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum«, einem umfangreichen Teilstück seines »Versuchs einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit«, das angehenden Theologiestudenten dienen sollte,⁹ damit »ich in diesen Zeiten ... junge Gemüter für [vor] fantastischen Einbildungen, und frommer Bequemlichkeit und Müßigkeit, pflichtmäßig beware«. ¹⁰ Semler bemühte sich auf seine Weise, die für Luthers Verständnis

bezeichnete Methode des Theologiestudiums: »Worinnen ihm auch bißher gewöhnlich alle unsere Theologie gefolgt / daß sie solche stücke den Theologis nöthig erkannt haben« (Philipp Jacob SPENER: Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller glaubigen Christen und rechtschaffenen Theologen. Bd. I. F 1680, 187; vgl. Bd. 2. F 1680, 97. Für freundlichen Hinweis danke ich Johannes Wallmann).

5 Vgl. z. B. August Hermann FRANCKE: »einfältiger Unterricht«. In: Öffentliches Zeugnis vom Werk / Wort und Dienst Gottes. Teil 2. Halle 1702/03, 7; vgl. weiter Erhard PESCHKE: Studien zur Theologie August Hermann Franckes. Bd. 2. B 1966, 114-117.

6 Vgl. Johannes WALLMANN: Spener und Diefeld: der Hintergrund des ersten pietistischen Streites. In: Theologie in Geschichte und Kunst = Walter Elliger zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Siegfried Herrmann und Oskar Söhngen. Witten 1968, 214-235.

7 Dies war auch der Verdacht Hegels gegenüber der Pektoraltheologie eines Tholuck (Gottfried Wilhelm Friedrich HEGEL: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830], Vorrede zur 3. Ausgabe. In: ders.: Werke in 20 Bänden [Theorie-Werkausgabe]. Bd. 8. F 1970, 32-38).

8 Vgl. Wallmann: Spener ..., 220, Anm. 29.

9 Johann Salomon SEMLER: Erster Anhang zu dem Versuch einer Anleitung zur Gottesgelehrsamkeit, enthaltend eine historische und theol. Erleuterung des alten Ausspruchs oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum in einer Zuschrift an seine Zuhörer, worin er seine Vorlesungen anzeigt. Halle 1758.

10 Ebd., 89.

bezeichnende Verbindung und Unterscheidung von »gratia Spiritus« und »bonarum artium cognitio«, ¹¹ von Erleuchtung und Denken, Beten und Arbeiten zur Geltung zu bringen, ¹² scheiterte dabei aber. ¹³

Eine Formel, die lutherische Orthodoxie, lutherischen Pietismus und eine theologische Aufklärung, die sich ebenfalls auf dem Boden des Luthertums sah, ja, wie wir sehen werden, die angesprochenen Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte mit der Alten Kirche, insbesondere mit dem Erfahrungen und Übungen des Mönchtums aufnehmenden Athanasius, ¹⁴ zu verbinden vermochte, dürfte einer eingehenden Beachtung, die sie seit Semler nicht mehr gefunden hat, ¹⁵ wert sein.

Trotz einiger Berührungspunkte ¹⁶ stellt die Formel eine klare Alternative zum Programm der »fides quaerens intellectum« dar, wie es – der *tentatio* keine fundamentale und konstitutive Bedeutung einräumend – von Augustin über Anselm bis zu Hegel (nicht zuletzt in seiner Wendung gegen die Pectoraltheologie eines Friedrich August Tholuck) ¹⁷ und zu Karl Barth ¹⁸ leitend ist. Anders als das Programm der »fides quaerens intellectum« trägt die Formel der Geschichtlichkeit der theologischen Existenz Rechnung, ist dabei jedoch, im Sinne Luthers verstanden, dem Bultmannschen Verständnis der Theologie als dem Glauben eigenes und auf ihn sich beziehendes »Verstehen« ¹⁹ durch ihre Offenheit

11 WA TR 3, 312, 11-13 (3425): »Quae faciant theologum: 1. gratia Spiritus; 2. *tentatio*; 3. *experientia*; 4. *occasio*; 5. *sedula lectio*; 6. *bonarum artium cognitio*.«

12 Semler: AaO, 56-61. 67-69. 83-89. 127.

13 Was bei Luther verbunden war, brach in historische Gelehrsamkeit einerseits und private Frömmigkeit andererseits auseinander.

14 Vgl. unten Anm. 149.

15 Vgl. jedoch: Gerhard EBELING: *Studium der Theologie: eine enzyklopädische Orientierung*. Tü 1975, 176-178 (Nachwort); Rolf SCHÄFER: *Oratio, meditatio, tentatio: drei Hinweise Luthers auf den Gebrauch der Bibel*. In: Festgabe für Friedrich Lang in 3 Bänden/ hrsg. von Oswald Bayer und Gerd-Ulrich Wanzeck. Maschinenschriftlich publiziert 1978, 671-681.

16 Sie liegen in der *oratio* und *meditatio*. Durch das Fehlen der *tentatio* aber – bzw. deren Verflüchtigung in einen intellektuellen Zweifel – sind auch die beiden gemeinsam scheinenden Momente qualitativ anders; vgl. unten Anm. 126.

17 Vgl. oben Anm. 7.

18 Dies zeigt sich bei Barth selbst dort, wo er, wie in seiner »Einführung ...« Luther am nächsten zu kommen scheint; vgl. Karl BARTH: *Einführung in die evangelische Theologie*. ZH 1962, 146-158 (§ 12: Anfechtung); vgl. unten Anm. 251.

19 Vgl. Eberhard JÜNGEL: *Glauben und Verstehen: zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*.

überlegen, insofern sie die eigenmächtige Fixierung einer allgemeinen, apriorischen Bedingung der Möglichkeit, das Evangelium zu verstehen, ausschließt, vielmehr dazu anleitet, in der Meditation, im Umgang mit der unerschöpflichen Bibel, neue Erfahrungen zu machen.²⁰

Die Formel stellt ebenfalls eine klare Alternative zu dem von Thomas von Aquin²¹ und neuerdings von Pannenberg²² vertretenen Verständnis der Theologie als Wissenschaft von allem »sub ratione dei« dar, das nur eine vage Allgemeinheit artikuliert, eine *contemplatio* meint und den Bezug auf einen bestimmten »Sitz im Leben« für theologische Sätze nicht konstitutiv sein läßt.

2 *Theologie: Wissenschaft oder Weisheit?*

Für den Versuch einer Verständigung in der Frage, was Theologie sei, empfiehlt sich die triadische Formel »oratio, meditatio, tentatio«, weil sie von ihrer Geschichte her in ökumenische Weite führt, dabei nicht nur durch die Epochen der Kirchengeschichte hindurchgreift, sondern das Christentum auch – und zwar am entscheidenden Punkt: über die Psalmen, wie wir sehen werden – mit Israel verbindet. Zudem ist die Erforschung dieser Formel darin bedeutsam, daß sie die Frage nach dem Verständnis von Theologie in der Fassung der Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit als zu eng erweist, ohne sie auszuschließen. Nicht zuletzt hilft sie dazu, die vielen als »rein« geltenden Methodenfragen in ihrer anspruchsvollen dogmatischen Materialität zu erkennen, indem sie wissenschafts- und erkenntnistheoretische Probleme in ihren anthropologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Zusammenhängen erkennen läßt.

Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse (1985) Bericht 1. HD 1985.

20 In Jüngels Arbeit ist dieses Problem nicht im Blick. Doch liegt gerade in ihm der Schlüssel zur Beantwortung einer Reihe der von Jüngel an Rudolf Bultmann gestellten »Kritische[n] Rückfragen« (Jüngel: AaO, 68-78).

21 THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* p. 1 qu. 1 art. 7, respondeo dicendum: »Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae« (Thomas von Aquin: *Opera omnia*/ iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. Bd. 4. Romae 1886, 19).

22 Wolfhart PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. F 1973, bes. 299-348 (Kap. 5: Theologie als Wissenschaft von Gott). Ebd, 300, ist ausdrücklich auf das »sub ratione dei« (vgl. oben Anm. 21) Bezug genommen.

Die Trias steht für ein Verständnis von Theologie, nach dem diese eher Weisheit als Wissenschaft ist, eher *sapientia* als *scientia* – wie denn schon der frühe Luther von der Theologie als einer »*sapientia experimentalis*« redet und bei diesem Verständnis bleibt;²³ *scientia* ist von der *sapientia* nicht ausgeschlossen, sondern in sie eingeschlossen.²⁴ Die Weisheit bedenkt den Zusammenhang der Wissenschaft mit der vorwissenschaftlichen Lebenswelt. Zur Weisheit gehört ein Weg: die Verbindung von Theoretischem und Praktischem, ja die Gründung von beidem in einem Dritten – in einer *vita experimentalis* als *vita passiva*.²⁵ Wissenschaft hat seit Aristoteles notwendig Grundsätze, *principia*, ja, ein einziges *principium*. Darin ist sie geschlossen. Weisheit dagegen hat es mit Erfahrung zu tun; Erfahrung aber ist, ohne damit schon »*experientia vaga*«²⁶ zu sein, unabgeschlossen. Umgreift die *sapientia* die *scientia*, dann kann sich die *scientia* nicht in sich selbst verfestigen, sondern muß sich von der vorwissenschaftlichen Lebenswelt her und auf sie hin relativieren lassen. Darin teilt die mit der Trias »*oratio, meditatio, tentatio*« gegebene Formel das Wahrheitsmoment der »*fides quaerens intellectum*«, die ja zur Geltung bringt, daß dem intelligere etwas vorgegeben ist: daß ihm Grund und Ziel vorgegeben sind und es ihrer nicht mächtig ist.

Es wird sich noch zeigen, daß die Trias von ihrem Bedeutungsumfang her einen Spielraum für viele Fragestellungen offenhält: Schrift und Geist, Wort und Kirche, Zeit und Geschichte, Erfahrung und Leiden. Gleichwohl ist sie nicht konturenlos. Sie ist dies schon dadurch nicht, daß sie zwei klare Negationen enthält: Sie schließt ein Verständnis von Theologie, nach dem diese ausschließlich oder auch nur vorherrschend Theorie ist, ebenso aus wie ein Verständnis, nach dem sie Handlungswissenschaft ist. Sie steht, kurz gesagt, gegen das binäre Schema von Theorie und Praxis für ein Dreierschema, das neben

23 WA 9, 98, 21 (Randbemerkungen zu Taulers Predigten, um 1516). – Für die Spätzeit siehe die Auslegung von Ps 51,2 (1532): »*Cognitio dei et hominis est sapientiae divina et proprie theologica*« (Enarratio Psalmorum LI »*Miserere mei Deus*« ...; WA 40 II, 327, 11) und These 20 der »*Disputatio de homine*«, 1536: »*Theologia vero de plenitudine sapientiae suae* ...« (WA 39 I, 176, 5); vgl. unten IV 1.

24 Die *scientia* muß schon deshalb in die *sapientia* eingebettet sein, damit einem Aberglauben an die Wissenschaft, einer Wissenschaftsgläubigkeit gewehrt werden kann.

25 Vgl. unten Seite 31 f bei Anm. 122 und 124.

26 Zur Unterscheidung von »*experientia vaga*« und »*experientia ordinata*« vgl. Dietz LANGE: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens. Tü 1984, 17.

Wissen und Tun einem Glauben Rechnung trägt, der beides begründet und zu einer relativen Eigenständigkeit freisetzt. Für die Absicht, zur Beantwortung der Frage, was Theologie sei, sich besonders auf die Trias »oratio, meditatio, tentatio« zu konzentrieren, spricht nicht zuletzt, daß besonders für die deutschsprachige theologische Situation mit der genannten Monographie Semlers ein gut faßbarer Knotenpunkt gegeben ist, an dem sich ein Verständnis von Kontinuität und Diskontinuität des Alt- und Neuprotestantismus bilden läßt: ein Knotenpunkt freilich, der sich noch nicht, wie bei Schleiermacher, durch scheinbar klare Unterscheidungen – wie der nach Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit – auflösen läßt.²⁷

Es ist durchaus damit zu rechnen, daß sich im Laufe der Geschichte Momente herausheben, Probleme drängend werden, die bei Luther im Hintergrund bleiben konnten. Ob und inwiefern für Semler eine neue Situation gegeben war, muß im hier gesteckten Rahmen unerörtert bleiben. Semler sieht sich jedenfalls genötigt zu betonen, daß der Heilige Geist die wissenschaftliche Arbeit nicht ersetzt und nicht erworbene Erkenntnis nicht etwa im Schlaf schenkt; »den Verstand der Bücher gibt uns der heilige Geist nicht ein, wir müssen den Kopf selbst brauchen.«²⁸ Was besagt es, wenn sich Semler dafür auf Luthers Insistieren auf dem äußeren Wort, auf seine eisern festgehaltene These, daß der Geist, wenn er gegeben wird, nur durch das äußere Wort gegeben wird, beruft? Es will beachtet sein, daß Luther stark die Mühe und Arbeit, die ihn seine Entdeckungen gekostet haben, betont.²⁹

Zwar ist bei Luther das Moment des öffentlichen ministerium verbi das wichtigste Moment an der claritas externa.³⁰ Doch ist dabei die Kenntnis und Kunst des Philologischen nicht ausgeschlossen. Es wäre zu prüfen, ob an diesem Punkt sich Semler nicht zu Recht auf Luther beruft. Den Wortverstand muß jeder Ungläubige, jeder nicht Wiedergeborene, erkennen, einsehen, verstehen können – auch wenn er sich selbst davon nicht bestimmen und verwandeln läßt. Doch scheint Luther an diesem Punkt zu schwanken.³¹ Dieses Schwanken

27 Zu Schleiermachers Unterscheidung vgl. Oswald BAYER: Was ist das: Theologie?: eine Skizze. S 1973, 54.

28 Semler: AaO, 20.

29 Vgl. unten Anm. 198.

30 Vgl. WA 18, 609, 5; vgl. unten IV 2.

31 Vgl. WA 24, 17, 29–18, 16 (Über das 1. Buch Mose: Predigten Martin Luthers samt einem

nötigt dazu, ein zweifaches Verständnis von »Verstehen« anzunehmen – entsprechend der in »De servo arbitrio« getroffenen Unterscheidung.³²

Für unsere heutige Situation ist es aufschlußreich, der Frage näher nachzugehen, worin genau die Gemeinsamkeit mit Luther besteht, an deren Nachweis Semler so sehr liegt.³³

II Der Ort der Formel »oratio, meditatio, tentatio« bei Luther

Die von Bengel empfohlene Formel des Theologiestudiums stellt Luther in seiner Vorrede zum ersten Bande der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften 1539 auf. Er nennt und beschreibt hier »drey Regel«, die »dir anzeigen eine rechte weise in der Theologia zu studirn«, und »heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio«.³⁴ Dazu beruft er sich, was nicht übersehen werden sollte³⁵ und in seiner Bedeutung noch darzustellen sein wird, ausdrücklich auf Psalm 119, aus dem sich diese Regeln lernen lassen.³⁶

Man kann von einer Mitte und zwei konzentrischen Kreisen sprechen: Psalm 119, die Zusammenfassung in den drei Begriffen sowie ihre (ganz von Psalm 119 her gegebene) Auslegung, schließlich: das Schicksal der Heiligen Schrift, was deutlicher 1545 ausgeführt ist.³⁷ In Kürze lassen sich Luthers Ausführungen so zusammenfassen: Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen läßt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt.

Für Luther ist Theologie Schriftauslegung. Die Autorität der Schrift verschafft sich daher schon Geltung in der Wahl der Gesichtspunkte, unter denen

Unterricht, wie Mose zu lehren ist, 1527) mit dem Abschnitt über die »duplex claritatis scripturae« in »De servo arbitrio«, 1525 (WA 18, 609, 4-12).

32 Vgl. oben Anm. 31.

33 Vgl. Gottfried HORNIG: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. GÖ 1961. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang die These von Wallmann, daß Semler vor allem in der Tradition Melancthons stehe (Johannes WALLMANN: Johann Salomo Semler und der Humanismus. In: Aufklärung und Humanismus/ hrsg. von Richard Toellner. HD 1980, 201-217, bes. 207).

34 Vgl. WA 50, 658, 29-659, 4.

35 Martin NICOL: Meditation bei Luther. GÖ 1984, hat dies unbeachtet gelassen.

36 Vgl. WA 50, 659, 1-4.

37 Vgl. WA 54, (176) 179-187 (Vorrede Luthers zum ersten Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften); vgl. bes. unten Seite 17 bei Anm. 59.

Luther von der rechten Weise des Theologiestudiums redet. Luther geht nicht von einem Wissenschaftsbegriff aus, der vor der Sache der Theologie und ohne sie feststünde.³⁸ Zwar ist Luther, wie wir sehen werden, willens und fähig, sich auf tradiertes und zeitgenössisches Wissenschaftsverständnis³⁹ und selbst auf wissenschaftstheoretische Fragestellungen im engeren Sinn⁴⁰ einzulassen. Er läßt sich darauf aber nicht ein, um sich diesem unterzuordnen, sondern um sich kritisch darauf zu beziehen und eine Verständigung gerade durch einen genauen Widerspruch zu schaffen.

An eben dem Ort, an dem Luther sein ganzes Theologieverständnis in die drei Begriffe »oratio, meditatio, tentatio« zusammendrängt, wird idealtypisch deutlich, daß Luthers Anweisung zur rechten Methode des Theologiestudiums⁴¹ sich nicht irgendeinem vorgegebenen Wissenschaftsbegriff unterordnet, sondern zunächst allein eine Sache der Schriftautorität ist; wie die Theologie nichts anderes als Schriftauslegung ist, so ist es auch ihr Begriff.⁴² Die Autorität der Schrift ist damit – als universale concretum – freilich von vornherein ein historisches Apriori, ein Apriori, das a priori zufällig und a posteriori notwendig in Anspruch genommen ist.

Es ist zunächst die Situation zu erzählen, in der die Vorrede entstanden ist.⁴³

Von Luther war die Zustimmung zu einer Ausgabe seiner gesammelten Schriften erwartet, ja geradezu stürmisch erbeten worden – nicht nur von seiten seiner Wittenberger Freunde, seiner Haus- und Tischgenossen, sondern auch

38 Vgl. WA TR I, 141-145 (349).

39 Vgl. Jörg BAUR: Luther und die Philosophie. NZStH 26 (1984), 13-28.

40 Luther ließ sich auf die wissenschaftstheoretischen Fragestellungen ein, wie er sie bei Gabriel Biel kennengelernt hatte; vgl. unten Anm. 119.

41 Luthers Anweisung regte eine eigene Literaturgattung an. Repräsentativ dafür ist Johann GERHARD: *Methodus studii theologici publicis praelectionibus in Academia Jenensi Anno 1617 exposita*. Jenae 1620 und öfter.

42 Zum einschlägigen Gebrauch des Wortes »Auslegung«, der bes. durch Luthers Bibelübersetzung verstärkt wurde, vgl. DEUTSCHES WÖRTERBUCH/ von Jakob und Wilhelm Grimm. Bd. 1. Nachdruck der Ausgabe L, 1854. M 1984, 907 f. Luther übersetzt »meditari« durch »auslegen«. Vgl. 31 I, 5, 35-6, 2 (zu Ps 119, 15); 10, 34 f (zu Ps 119, 48); 15, 5 f (zu Ps 119, 78); 17, 34-18, 2 (zu Ps 119, 99); 25, 17-19 (zu Ps 119, 148); vgl. unten IV 2, bes. Anm. 156.

43 Für das Verständnis des weiteren Zusammenhanges ist besonders auf die im selben Jahr wie die Vorrede erschienene Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« zu achten; vgl. unten Anm. 82 und Seite 59 bei Anm. 263-265.

z. B. von den Straßburgern.⁴⁴ Aber ebenso heftig wie er gebeten wurde, sträubte sich Luther gegen den Plan.

Von diesem Widerwillen gegen die Veröffentlichung seiner gesammelten Werke ist die Vorrede geprägt.⁴⁵ Er bekundet sich auch in Tischreden.⁴⁶ »29. Martii [1538] Argentinenses petierunt veniam et catalogum certum librorum Lutheri in ordinem et tomos redigendorum.«⁴⁷ »Respondit Lutherus: Ego vellem omnes meos libros extinctos, ut tantum sacrae literae in biblia diligenter legerentur. Den von den büchern fellet man auff annder, sicut in primitiva ecclesia factum est, ubi a bibliae lectione ad Eusebii, deinde Ieronymi, deinde Gregorii, postremo scholasticorum et philosophorum lectionem se verterunt. Also wirdts vns auch gehen.«⁴⁸

Im selben Sinne nun sammelt die Vorrede die Aufmerksamkeit allein auf die Heilige Schrift und will sie von ihren Auslegern, auch von den die Schrift auslegenden Büchern Luthers ablenken,⁴⁹ »... wiewol es nützlich und notig ist,

44 Zur Geschichte der Herausgabe der Werke Luthers vgl. Eike WOLGAST; Hans VOLZ: Geschichte der Luther-Ausgaben vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. In: WA 60, 427-637, bes. 463-465; Julius KÖSTLIN: Martin Luther: sein Leben und seine Schriften. 5., neubearb. Aufl./ ... fortges. von Gustav KAWERAU. Bd. 2. B 1903, 428-430. Des näheren: DER BRIEFWECHSEL DES JUSTUS JONAS/ ges. und bearb. von Gustav Kawerau. Hrsg. von der Historischen Commission der Provinz Sachsen. Bd. 1. Nachdruck der Ausgabe Halle, 1884. Hildesheim 1964, 198 f; WA 38, 133, 8-134, 10 (1533); WA Br 7, 433, 36-64 (3038), Brief von Wolfgang Capito vom 13. Juni 1536 – zum Hintergrund: 435-437; 8, 99, 5-8 (3162), Brief an Capito vom 9. Juli 1537; WA TR 4, 84, 36-85, 6 (4025), vom 29. September 1538, bes. 84, 37-85, 2: »Augustani et Wittenbergenses adhortabantur Lutherum, ut ipse permitteret sua scripta in tomos redigi. Respondit: Ego nunquam consentiam in hoc vestrum cogitatum; mallem omnes meos libros perire et tantum sacram bibliam legi. Wir werden mit solcher weiß auff das schreiben geraten und die biblia lassen faren.« – Vgl. weiter Anm. 47.

45 Bei der Einschätzung von Luthers abwehrenden Gesten ist freilich auch der rhetorische Topos der Bescheidenheit mitzuberocksichtigen.

46 Vgl. die Zusammenstellung unten Anm. 58.

47 WA TR 3, 622, 36-623, 1 (3797), 1538.

48 WA TR 3, 623, 2-7; vgl. WA 43, 93, 40-94, 14 (Genesis-Vorlesung, etwa aus der gleichen Zeit, zu Gn 19, 29).

49 Vgl. mit WA 50, 657 f und 660 f: 38, 133, 8-134, 2 (Catalogus oder Register aller Bücher und Schriften D. M. Luthers vom Jahr 1518-1533: Luthers Vorrede, 1533): »Meinet halben möcht ich wol leiden, das sie [meine Bücher] alle unter giengen, als der ich damit nichts gesucht habe, denn das die heilige schrift und Göttliche warheit an den tag keme«, vgl. WA 10 II, 329, 20 f: »Intercidant, etiam me supplicante, si quid me audiunt Bibliopolae, universi mei libelli« (1522); siehe WA 38, 133, Anm. 1.

das etlicher Veter und Concilien schriftt blieben sind als Zeugen und Historien«. ⁵⁰

Luther schätzt die Geschichtsschreibung hoch, dient ihr freilich nicht lediglich unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Erinnerung, die verhindert, daß Menschen zu erfahrungs- und hoffnungslosen Eintagsfliegen werden, sondern unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt. So sagt er im Blick auf seine Schriften in der zitierten Tischrede: »Propter historiam mallem illa conservari, ut homines viderent ordinem et congressum cum papa, qui olim formidabilis, nunc suspendibilis est.« ⁵¹ Nicht eitles Interesse am Autobiographischen ist dabei leitend. Luthers Interesse an der Geschichte seines Lebens und an der Weltgeschichte, am eigenen Lebenslauf und am Weltlauf, ist vielmehr ganz versunken in sein mit der Apostelgeschichte gemeinsames Interesse am Lauf des Wortes Gottes, am »cursus euangelii«, ⁵² an der von der Heiligen Schrift gewirkten und erlittenen Geschichte, am dramatischen Epos der »göttlichen Aeneis«, ⁵³ des unerschöpflichen Erfahrungsbuches. ⁵⁴ So schrieb er in seiner »Vorrede zum Catalogus oder Register aller Bücher und Schriften D.M. Luthers« 1533 vom »nutz dran, das man die Historien und Geschicht draus lernen und fassen wolte, wie es mir, ja dem lieben wort Gottes gangen sey, was es hat

⁵⁰ WA 50, 657, 12 f.

⁵¹ WA TR 3, 623, 7-9 (3797), 1538; vgl. oben Anm. 48. – Zum Sieg Christi über den Papst durch Luthers Mund und Feder vgl. »Eine treue Vermahnung M. Luthers zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«, 1522. – Elemente der erinnerten Geschichte des Anfangs des Evangeliums (»Initio evangelii ...«; WA TR 4, 316, 28 [4446], 1539) finden sich häufig in den Tischreden dieses Jahres: 4, 316, 19-26 [4445]; 316, 27-317, 9 [4446]; 320, 2-4 [4451]; 320, 30-321, 5 [4452]; 321, 5-13 [4453]; 28-33 [4454]; 339, 9-23 [4487]. Sie reden allesamt vom Kampf gegen den Papst.

⁵² WA TR 4, 311, 25-312, 1 [4436], 1539: »Ipsi volunt prohibere nobis cursum euangelii, das doch in vnser macht nicht stehet, als wenig wir wehren können, das es auff dem felde nicht gruene oder wachse.« Vgl. WA 42, 501, 4-7 (»fortuna verbi«); zu Gn 13, 4.

⁵³ Vgl. WA TR 5, 168, 18-169, 7 [5468]; 317, 11-318, 5 [5677]; vgl. 1, 29, 7-10 (76), 1531 und 4, 491, 6 f [4777].

⁵⁴ Die Bibel als »göttliche Aeneis«, wie sie Luther, Statius zitierend (WA TR 5, 168, Anm. 7), nennt, ist das Buch, das erlittene und gemachte Erfahrungen aufbewahrt, mit denen man neue Erfahrungen erleiden und machen kann. So enthält es nicht nur Vergangenes, sondern Zukünftiges. Zu ihrer Unerschöpflichkeit vgl. Luthers geschliffenes Wort aus der Leipziger Disputation: »... divinam scripturam, cuius est maior auctoritas quam totius generis humani capacitas, ...« (WA 59, 509, 2352 f $\cong$ 2, 309, 35 f).

müssen leiden von so vielen und grossen feinden jnn diesen funffzehen vergangen jahren«. ⁵⁵

Was hier anklingt, ist der *cantus firmus*, der sich in einer bemerkenswerten Weise durch eine Reihe von Vorreden vor allem zu eigenen Büchern hindurchzieht; es legt sich nahe, in diesen Vorreden⁵⁶ ein besonderes Genus des für das Verständnis von Luthers Theologie maßgeblichen Selbstzeugnisses zu sehen und von Fortschreibungen der göttlichen Aeneis zu sprechen.⁵⁷ In diesen Vorreden, die mit entsprechenden Tischreden⁵⁸ zusammenzusehen sind, erschließt sich uns der umfassende Gesichtspunkt, unter dem nicht zuletzt die zu Recht berühmten beiden Vorreden zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften (1539) sowie zum ersten Band der lateinischen Schriften (1545) und mit ihnen Luthers Theologieverständnis begriffen sein wollen. Die Wendung an den Leser, mit der Luther seine Vorrede von 1545 schließt, ist keine konventionelle Floskel, sondern bekundet den maßgebenden Referenzrahmen, innerhalb dessen sich mit Luthers Leben und Werk auch sein Theologieverständnis angemessen wahrnehmen läßt: »Bete für das Wachstum des Wortes gegen den Satan; denn er ist mächtig und böse, rast und tobt jetzt sogar mit letzter Wut, weil er weiß, daß er nur noch eine kurze Zeit hat und das Reich seines Papstes gefährdet ist. Gott aber stärke in uns, was er gewirkt hat, und vollende sein Werk, das er in uns begonnen hat, zu seiner Ehre. Amen.« ⁵⁹

Diesen Raum der Erfahrung von Geschichte, in der der eigene Lebenslauf unablässig verbunden ist mit dem Lauf des Wortes Gottes, das Widerspruch findet, abgelehnt und bekämpft wird, und in der die Zeit im leidenschaftlichen

⁵⁵ WA 38, 134; 5-8; vgl. oben Anm. 49.

⁵⁶ Vgl. Martini Lutheri praefatio in postillas, 1527 (WA Br 4, 190-192 [1093: Beilage]); Catalogus oder Register ...: Vorrede (WA 38, 133 f; vgl. oben Anm. 49); Der erste Teil der Bücher D. M. Luthers über etliche Epistel der Apostel: Vorrede Luthers 1539 zum 1. Bd. der Wittenberger Ausgabe (50, 657-661); Vorrede zur »Hauspostille D. M. Luthers«, 1544 (52, 1 f); Vorrede zum 1. Bd. der lateinischen Schriften, 1545 (vgl. oben Anm. 37); die in ihrer Substanz Luther zugeschriebene »Vorrede D. M. Luthers, vor seinem Abschied gestellet« zum 2. Bd. der Wittenberger Gesamtausgabe seiner deutschen Schriften (54, 468-477).

⁵⁷ Das Genus dieser Vorreden hebt sich von dem der (Widmungs-)Vorreden ab. Dazu Helmar JUNGHANS: Die Widmungsvorrede bei Martin Luther. In: AWA 5, 39-65.

⁵⁸ WA TR 3, 622, 35-623, 9 (3797), 1538; 4, 84, 36-85, 6 (4025), 1538; 87, 26-34 (4029), 1538; 432, 13-25 (4691), 1539; 691, 22-25 (5168), 1540; 5, 661, 21-662, 2 (6439); 662, 23-665, 2 (6442).

⁵⁹ WA 54, 187, 3-7 (eigene Übersetzung); zitiert ist Act 12, 24; 19, 20; Ap 12, 12 und Ph 1, 6.

Klagen und Bitten auf das Kommen des Herrn und seines letzten Gerichtes gespannt ist, wird man kaum anders als »apokalyptisch« nennen können.

Sinnlos wäre es, nach einer Einheit des in diesem apokalyptischen Zeit- und Geschichtsraum Existierenden und Redenden oder nach der einen und reinen Bedingung der Möglichkeit seiner Zeit-, Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung zu fragen. Jede transzendente Fragestellung und eine ihr sich anschließende bewußtseinstheologische Haltung zerbricht am Sachverhalt oder muß ihm Gewalt antun und ihn verbiegen. Sie läßt eine solche Erfahrung, wie Luther sie bezeugt, nicht zu. Sie hat für sie keine Sprache – es sei denn, die einer (Um-) Deutung, die sich mit der Unterstellung einer Identität der Christentums-geschichte verbinden mag.

Will man gleichwohl – im Singular – von einer einzigen Geschichte sprechen, dann geht es um die Geschichte der sich selbst auslegenden Heiligen Schrift als der Geschichte Gottes. Der offene Raum der trotz seiner Offenheit zielgerichteten Erfahrung Luthers ergibt sich angesichts der eigenen Armut aus der unerschöpflichen Fülle der Schrift;⁶⁰ deshalb ist die Erfahrung weder blind noch leer. Sie bildet sich insbesondere aus dem Psalm 119. Luther betet ihn mit seinem Leiden und Arbeiten nach und lebt darin – wie mit dem Beten des gesamten Psalters, der für Luther die ganze Bibel im Kern enthält und von ihm deshalb »ein kleine Biblia« genannt wird⁶¹ – in der universalen Kirche, in der Gemeinschaft der Heiligen.⁶²

III Psalm 119 als Matrix

Hat das Theologiestudium seinen Ort in den Geschichten, die erzählen, »wie es mir, ja dem lieben wort Gottes gegangen« ist,⁶³ und zugleich im Horizont der Hoffnung auf den Sieg des Wortes Gottes gegen allen Widerspruch, so fragt sich, wie in diesem Zusammenhang, der intensiver und extensiver nicht gedacht werden kann, ein Einzelner wie Luther begriffen wird und sich begreift.

Für Luther spiegelt sich in der Individualität des eigenen Lebenslaufes die Universalität des Laufes des Wortes Gottes.⁶⁴ Die Verschränkung des Individu-

60 Vgl. oben Anm. 53 f.

61 WA DB 10 I, 98, 22-100, 2 (2. Vorrede auf den Psalter, 1528).

62 Vgl. ebd, 104, 5. 9; vgl. unten Anm. 268.

63 WA 38, 134, 6 f; vgl. oben Seite 16 f bei Anm. 55.

64 Johann Georg Hamann liest »in der Geschichte des jüdischen Volkes« seinen »eigenen Lebens-

ellen und Universalen findet er in der Heiligen Schrift besonders im Psalm 119 vorgebildet. Der Beter dieses Psalms liefert sein eigenes Ergehen völlig dem Ergehen des Wortes Gottes aus; das Verhältnis zu Gott ist ganz auf das Verhältnis zu seinem Wort bezogen.

Bezieht sich im Psalm selbst der Beter in einer sehr individualisierten⁶⁵ Weise auf Gottes Wort,⁶⁶ so verstärkt Luther die vom faktischen Gebrauch des Psalms, »den man teglich eyn mal yn die prim, tertz, sext unnd none geteylet ynn den kirchen singet und lißett«,⁶⁷ her schon angebahnte ekklesiologische Bedeutung. Ja, er steigert sie aufs höchste, indem er die Kirche nicht nur als die wahrnimmt, die diesen Psalm in den Horengebeten betet, sondern als die, um die als *creatura verbi*⁶⁸ in diesem Psalm gebetet wird – als die, die der Gegenstand des Psalms ist. Denn »des gantzen psalmen meynung stett ynn den tzweiyen stucken: Das erst, das gott uns wolt furen, leren, weyßen und behalten ynn seynem weg, gepot und gesetzen, Das ander, das er uns wolt behütten fur menschen lere und gepott.«⁶⁹ Psalm 119 gewinnt sehr früh elementare Bedeutung für Luthers Kampf mit dem Papsttum, das ihn daran hindern will, bei dem

lauf« (Johann Georg HAMANN: Gedanken über meinen Lebenslauf. In: ders.: Sämtliche Werke/ hrsg. von Josef Nadler. Bd. 2: Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik 1758-1763. W 1950, 40); ebd., 42: »Wer die Reisekarte Israels mit meinem Lebenslauf vergleichen will, wird sehen wie genau sie miteinander übereinkommen.« – Der geschichtliche Unterschied zwischen Hamann und Luther ist zwar nicht zu übersehen. Gleichwohl besteht an dem einen Punkt des Ausgelegtwerdens durch die Heilige Schrift und der darin geschehenden Verschränkung von Individualität und Universalität Übereinstimmung.

65 »Ps 119 ist eine Sammlung von Äußerungen der individuellen Thora-Frömmigkeit der nach-exilischen Zeit, ...« (Hans-Joachim KRAUS: Psalmen. 2. Teilbd.: Psalmen 64-150. 4., durchges. und erg. Aufl. NK 1972, 823).

66 Es wird in einer solchen Fülle von Substantiven wie sonst nirgends in den biblischen Schriften angesprochen: Weisung, Gebot, Gesetz, Zeugnis(se), Rechte usw.

67 WA 8, 140, 11 f; vgl. unten Anm. 72; vgl. WA 4, 311, Anm. 2. – Die von Luther genannte Aufteilung ist im einzelnen belegt in LEITURGIA: Handbuch des evangelischen Gottesdienstes/ hrsg. von Karl Ferdinand Müller und Walter Blankenburg. Bd. 3. Kassel 1956, 160. 244 f.

68 »Die in der Lutherforschung und lutherischen Theologie geläufige Formulierung, die Kirche sei ›Geschöpf des Wortes‹ (›creatura verbi‹), ist [...] für das WA-Register nicht nachzuweisen« (Otto Hermann PESCH: Luther und die Kirche. LuJ 52 [1985], 127, Anm. 28). Zu den der Formulierung nahekommenden Lutherstellen, die Pesch nennt, ist WA 6, 560, 33–561, 2 hinzuzufügen.

69 WA 8, 140, 18–21; siehe auch unten Seite 20 bei Anm. 72; vgl. die »zwei Stücke« des Nachworts zum Psalter von 1525; dazu unten Seite 59 bei Anm. 266.

Wort zu bleiben, durch das »ich bin zu einem Christen worden«⁷⁰: bei dem Absolutionswort. Der Psalm steht von der reformatorischen Wende an für die Bitte um den Sieg des Wortes Gottes gegen seine Feinde, für die Doppelbitte, die sich 1543 in die Verse faßt:

»Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort
und steur des Papst und Türken Mord ...«⁷¹

Schon 1521 nimmt Luther den Psalm 119 in Anspruch für das befreiende (Absolutions-)Wort Gottes gegen dessen Feinde, den Papst, indem er die Schrift »Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten« mit einer Übersetzung und Glossierung des Psalmes verbindet: »Der Hundertt und achtzehend Psalm, nuczlich zu betten für das wortt gottis tzur hebenn widder den grossen feynd des selben, den Bapst und menschen lere ...«⁷²

1529, im Jahre des Abschieds des Reichstags von Speyer,⁷³ erscheint, die Auslegung von 1521 aufnehmend,⁷⁴ »Der 119. Psalm, daß uns Gott bei seinem Wort erhalte ... Item der 83. Psalm« (»Der Hundert vnd neüntzehendt Psalm, Das vns Gott bey seinem Wort erhalt, vnd nit abfallen lasse, zu betten. ... Item der .83. Psalm, Das vns Gott von allen feynden erredten wölle ...«).⁷⁵ Das Vorwort zu Ps 119 (»Zu mercken«) schließt: daß »dieser psalm ist einer person, die für Gotte stehet het und füret die sache götlichs worts wider den sathanam und seine diener, die unterm schein der geystligkeyt wider die heylsame lere fechten mit gewalt, betrug und allen krefftten und listen, wellicher kampff gemein, hefftig und groß ist vom anfang biß zum ende der welt.«⁷⁶

70 WA Br 1, 217, 62 (100), Luther an Andreas Bodenstein aus Karlstadt am 14. Oktober 1518 aus Augsburg; zum Zusammenhang und zum Gewicht dieses Zeugnisses vgl. Oswald BAYER: Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie. GÖ 1971, 182-202, bes. 183.

71 WA 35, 235-248; vgl. Nicolaus SELNECKER: »Erhalt uns nur bei deinem Wort / und wehr des Teufels Trug und Mord« (EKG 207, 4).

72 WA 8, (129) 138-204, bes. 133, A.

73 Zur Situation vgl. Heinrich BORNKAMM: Martin Luther in der Mitte seines Lebens: das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag/ ... hrsg. von Karin Bornkamm. GÖ 1979, 538-585; Martin BRECHT: Martin Luther. Bd. 2: Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532. S 1986, 315-324. 348-355.

74 Die Auslegung von 1529 nimmt die Formulierungen von 1521 – größtenteils wörtlich – auf und führt sie aus.

75 WA 31 I, (1) 2-33; vgl. zu »bey seinem Wort erhalt«: »Erhalt uns Herr, bei deinem Wort ...« (oben Anm. 71).

76 WA 31 I, 3, 23-27.

Wird ein solcher Text ernsthaft in den Blick genommen, dann ist das dem neuzeitlichen Leser nahe liegende Mißverständnis ausgeräumt, beim Gebet, der Meditation und der Anfechtung handle es sich um lediglich »individuelle«, gar »private« Vorgänge. Nach Luthers letztem Wort, das die Armut und Leere der eigenen Existenz angesichts der Fülle der »göttlichen Aeneis«,⁷⁷ des unerschöpflichen Erfahrungsbuches bezeugt, handelt es sich bei der oratio, meditatio und tentatio um mehr als um die wirtschaftliche und politische Existenz, nämlich um den kirchen- und weltgeschichtlichen Lauf des Wortes.⁷⁸ Dieser geschieht inmitten eines »Tumultes«,⁷⁹ eines Kampfes, der allgemein, heftig und groß ist vom Anfang bis zum Ende der Welt.⁸⁰

Dieses apokalyptische Welt-, Zeit- und Wortverständnis, das sich in keiner existenztheologischen, christentumstheoretischen oder universalgeschichtlichen Theorie unterbringen läßt, ist inmitten des »vom Anfang bis zum Ende der Welt« ausgespannten Blickfeldes auf das Heute konzentriert, aber nicht in mystischer oder aktualistischer Unmittelbarkeit dem »Augenblick« hingegeben, sondern ganz und gar zeitgeschichtlich und zeitkritisch bestimmt. Die »Feinde«, von denen Ps 119 wie Ps 83 und andere Psalmen reden, sind die Feinde des Wortes Gottes, ist das Papsttum als der Antichrist. Eindrucksvoll bekundet sich Luthers Absicht und Ausrichtung dort, wo er zwar nicht gegen den Wortlaut des ausgelegten Psalmtextes, aber doch weit über ihn hinaus aktualisiert, zuspitzt und identifiziert. Ps 119, 50 legt Luther 1529 aus: »es muß gelitten sein vons worts wegen«, ⁸¹ wie denn nach »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) das um des Evangeliums willen erlittene »Kreuz« Kennzeichen der Kirche ist. ⁸² Ps 83, 5 (4) (»Sie sprechen, kumbt her, last unns sie zu nicht machen, das sie kein volck seyen, das des namens Israel nit mer gedacht werdt.«) legt die aktuelle geschichtliche Situation, in der die standhafte Bezeugung der evangelischen Lehre auch mit dem Martyrium verbunden sein konnte, aus: »Wenn sie jre leyb verbrandt haben, werffen sie auch die asch inß wasser, wöllen sie gantz vertilgen

77 Vgl. oben Anm. 54.

78 Luthers letzter Zettel ist auf indirekte Weise ein Dokument seiner Dreiständelehre. Im Zitat Vergils (»Georgica«/»Bukolica«), Ciceros und des Statius (bezogen auf Vergils »Aeneis«) wird der status oeconomicus, politicus und ecclesiasticus angesprochen.

79 Vgl. bes. WA 18, 626, 8-40 (De servo arbitrio).

80 Vgl. oben Seite 20 bei Anm. 76.

81 WA 31 I, 11, 9 f.

82 WA 50, 641, 35-642, 21.

auß grossem hasse, das man der Lutherischen (wie sies nennen) solle vergessen.«⁸³ Redet der Psalm davon, Gottes »Zeugnisse« zu »halten« (119, 7: »Mein seele helt deine zeugnuß«), so spricht Luther dies in einer bestimmten Frontstellung nach: »Sie helt sie also, das sie widerstehet den, die frembde lere fürtragen«⁸⁴. Das Motiv des »Feindes« nimmt er auch dort wahr, wo der Text des Psalms davon schweigt; die positive Erwartung des Heils (119, 166: »Herr, ich warte deines hayls«) wird in einen polemischen Bezug reflektiert: »Das du mir doch zu letzt von jnen helffest unnd deinem wortte sieg verleyhest wider sie.«⁸⁵ »Denn ich begere nichts anderst, dann das die obsiegunge deines worts triumphire wider sie.«⁸⁶

Überblickt man Luthers Auslegungen von Ps 119, der sich weisheitlich – in einer begrifflichen Vielfalt und Häufung wie kein zweiter biblischer Text – auf das Wort Gottes richtet, dann fällt auf, daß Luther das in diesem Psalm durchaus starke Motiv der »Feinde« des Wortes Gottes weiter verstärkt, steigert und in zeitgeschichtlicher Aktualisierung zuspitzt – in der Polemik gegen Rom wie gegen die Schwärmer. In dem so bestimmten Zusammenhang wird die »Anfechtung« das spezifische Moment für das Verständnis des »Gebets« und der »Meditation«, die ohnehin Gegenstand und Vollzug des Psalms sind.

IV Die drei »Regeln« des Theologiestudiums im einzelnen

Die »drey Regel« des Theologiestudiums wirst du »finden, durch den gantzen Psalm [119] reichlich furgestellet. Und heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio.«⁸⁷ Die Großschreibung fällt auf. Zudem stellt Luther die drei Begriffe unübersehbar dadurch heraus, daß er inmitten des deutschen Textes der Vorrede allein sie lateinisch erscheinen läßt.

Nachdem mit ihnen der Titel gegeben und das Thema genannt ist, folgen dreimal zwei Abschnitte, die jeweils zuerst – gleichsam systematisch – eine der

83 WA 31 I, 30, 33-35; 31, 1-3.

84 WA 31 I, 28, 4 f.

85 WA 31 I, 28, 1-3.

86 WA 31 I, 29, 1-4 (zu Ps 119, 174). Wie gegen Rom kämpft Luther gegen die Schwärmer. Seine konkrete Identifizierung der zeitgenössischen Feinde des Wortes Gottes zeigt sich eindrucksvoll in seiner Übersetzung von Ps 119, 113: »ICH hasse Fladdergeister, / Vnd liebe dein Gesetze« (WA DB 10 I, 515 b; Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift: Deudsch ... Wittenberg 1545).

87 Vgl. WA 50, 659, 3 f.

drei Regeln umschreiben und erklären, danach aber, im jeweils zweiten Abschnitt, durch den Ps 119 belegen und damit handgreiflich bekunden, daß der vorgestellte Theologiebegriff durch den biblischen Text selbst gebildet ist.

Wenn wir im folgenden den drei jeweils eine Regel darstellenden Begriffen nacheinander nachgehen, ist von vornherein zu beachten, daß diese Regeln sich nicht gegeneinander isolieren und etwa erst nachträglich miteinander verbinden lassen, sondern nur einen einzigen Weg des Leidens und Lebens, Hörens und Redens, Denkens und Schreibens markieren. Es handelt sich um eine einzige Regel – eine einzige lebendige Bewegung, einen einzigen, keineswegs geradlinigen, Prozeß, in dem sich nun aber doch drei Hauptmomente unterscheiden lassen, so sehr sie ineinander spielen.

1 *Oratio*

»Erstlich soltu wissen, das die heilige Schrift ein solch Buch ist, das aller ander Bücher weisheit zur nartheit macht, weil keins vom ewigen leben Leret on dis allein. Darumb soltu an deinem sinn und verstand stracks verzagen. Denn damit wirstu es nicht erlangen, Sondern mit solcher vermessenheit dich selbs und andere mit dir stürzten vom Himel (wie Lucifer geschach) in abgrund der Hellen. Sondern knie nider in deinem Kemerlein und bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und verstand gebe.

Wie du sihest, das David in obengenantem Psalm jmer bittet: »Lere mich, HERR, unterweise mich, fure mich, zeige mir« und der wort viel mehr. So er doch den Text Mosis und ander mehr Bücher wol kundte, auch teglich höret und lase, Noch wil er den rechten Meister der Schrift selbs dazu haben, Auff das er ja nicht mit der Vernunft drein falle und sein selbs Meister werde. Denn da werden Rottengeister aus, die sich lassen duncken, die Schrift sey jnen unterworfen und leichtlich mit jrer Vernunft zu erlangen, als were es Marcolfus oder Esopus Fabeln, da sie keins heiligen Geists noch betens zu durffen.«⁸⁸

88 WA 50, 659, 5-21. – Die im Abschnitt »Oratio« nicht nachgewiesenen Zitate entstammen alle dem Anfangszitat. – Vgl. als Parallele nicht nur dazu, sondern als Zusammenfassung dessen, was Luther mit der triadischen Formel »oratio, meditatio, tentatio« insgesamt im Blick hat, WA TR 2, 67, 32-40 (1353), 1532: »Man soll aber die heilige Schrift nicht nach unser Vernunft messen, richten, verstehen und deuten, sondern mit dem Gebet fleißig bedenken und ihr nachtrachten. So sind die Anfechtungen und der Satan auch ein Ursach, daß man sie ein wenig und etlicher Maße lerne verstehen durch Übung und Erfahrung; sonst und ohne das verstehet man nimmermehr nichts davon, ob man sie wol höret und lieset. Der heilige Geist muß alda allein Meister und Präceptor sein, der es uns lehret, und der Jünger oder Schüler schäme sich nicht, von diesem Präceptor zu lernen. Und wenn ich auch angefochten werde, so ergreife ich bald einen Text oder Spruch der Bibel, der mir Jesum Christum fürhält, daß er für mich gestorben sei, davon ich denn Trost haben möge.«

Luther beginnt mit einem Bibellob. Vor allen andern Büchern sieht er die Bibel dadurch ausgezeichnet, daß allein sie »vom ewigen leben Leret«. Andere Bücher, klug und nützlich wie Äsops Fabeln,⁸⁹ unterhaltsam und vergnüglich wie die Markolfsage in Bobertags Narrenbuch,⁹⁰ gehören in dieses zeitliche Leben. Um sie zu verstehen, bedarf es des Heiligen Geistes nicht. Das Wort des ewigen Lebens und Heils aber versteht keiner, der nicht durch den Heiligen Geist erleuchtet ist.

Der Grund dafür liegt in der Sünde, in der unerklärlichen Verkehrung geschöpflicher Wahrnehmungsfähigkeit und Vernunft. Die Menschen sind »in ihrem Dichten eitel geworden, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert. Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden« (R 1, 21 f) – zu insipientes, »Toren«; sie »sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott« (Ps 14, 1).⁹¹

Von solcher »Narrheit«, der Gottlosigkeit, befreit die Heilige Schrift; ihr Werk ist es, den gelebten Atheismus, der kein theoretischer zu sein braucht, zu überwinden. Luthers Bibellob hat somit seine überraschende Pointe darin, die Geltung der Heiligen Schrift nicht formal und allgemein zu beschwören, sondern höchst material und konkret in der Rechtfertigung des Gottlosen zu sehen. Dies geschieht, indem Luther – als ob dies selbstverständlich wäre! – das Buch der Heiligen Schrift mit dem »Wort vom Kreuz« (1 K 1, 18) identifiziert, auf jeden Fall aber ihm dessen Wirkung zuschreibt: »die Weisheit dieser Welt zur Torheit« zu machen (1 K 1, 20); du sollst »wissen, das die heilige Schrift ein solch Buch ist, das aller ander Bücher weisheit zur narrheit macht«. Sie tut dies, indem sie der »Weisheit« des »verfinsterten Herzens« (R 1, 21) widerspricht, durch ihre Klarheit dessen Dunkelheit besiegt und damit die gelebte Gottlosigkeit in den Glauben als sinnliche Erkenntnis und Anerkennung Gottes, des Schöpfers, und meiner selbst als seines Geschöpfes wendet.⁹²

Diese Interpretation samt ihren Einzelzügen ergibt sich, wenn die bekannten Sätze aus »De servo arbitrio« zur »inneren Klarheit der Schrift« als Interpretament in Anspruch genommen werden – was aufgrund des mit 1 K 1, 20 und R

89 Vgl. mit WA 50, 659, 20: »Esopus Fabeln«, WA 51, 243, Anm. 1 sowie unten Anm. 95.

90 Vgl. mit WA 50, 659, 20: »Marcolfus«, WA 50, 288, Anm. 3; 28, 500, Anm. zu 454, 10 bzw. 37 sowie 49, 800, 10; siehe auch NARRENBUCH: der Pfarrer vom Kalenberg, Peter Leu, Neithart Fuchs, Salomon und Markolf, Bruder Rausch/ hrsg. und erl. von Fel. Bobertag. Univ. fotomechan. Nachdruck der Ausgabe B; S 1884. DA 1964.

91 Vgl. unten Anm. 93.

92 Vgl. die nächste Anm., bes. WA 18, 609, 8 f (sentire, cognoscere, credere).

1,22 zitierten biblischen Textzusammenhanges nicht nur erlaubt, sondern geboten ist. Die besagten Sätze über die von der »äußeren« Dunkelheit und Klarheit zu unterscheidende »innere« Dunkelheit und Klarheit lauten: »Duplex e[st] claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credunt Deum, nec sese esse creaturas Dei, nec quicquam aliud, iuxta illud Psal. 13. Dixit insipiens in corde suo, Deus nihil est [Ps 14, 1]. Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam.«⁹³

Mit dieser scharf qualifizierenden Bestimmung der inneren Klarheit der Schrift als deren entscheidender Wirkweise ist deutlich, daß Luther nicht in jeder Hinsicht »aller ander Bücher weisheit zur narrheit« gemacht sieht. Dies gilt allein im Blick auf die Erleuchtung und Aufklärung des radikal verfinsterten Menschen, im Blick auf die Rechtfertigung des Gottlosen, sein Heil und ewiges Leben. Nicht aber gilt dieses scharfe Urteil im Blick auf die dem zeitlichen Leben dienenden Bücher und auf vernünftige Weltwahrnehmung überhaupt – wie denn Luther nicht zuletzt im Zusammenhang der Artikulation seines Theologiebegriffs, paradigmatisch in seiner Auslegung von Ps 51 (1532) und in den Thesen zur »Disputatio de homine« (1536), zwischen »diesem« Leben und dem »ewigen« Leben unterscheidet: »... Theologia non pertinet ad hanc vitam, sed est alterius vitae«;⁹⁴ wer dagegen »im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidnischen bücher und schrifftten lesen«.⁹⁵

93 WA 18, 609, 4-12. – Von der Wendung »obscuratum cor« (Zeile 7; vgl. R 1, 21) aus wird deutlich, daß Luther die ausdrücklich zitierte Stelle Ps 14, 1 im Horizont von R 1, 18-20 versteht; im Gebrauch von Ps 14 bzw. Ps 53 artikuliert Paulus sein radikales Sündenverständnis (R 3, 10-12), das Luther teilt. In klarem Kontrast zu Luthers Gebrauch von Ps 14, 1 steht der des ANSELM VON CANTERBURY: Proslogion cap. 2 (ders.: Proslogion. Lat./dt. Ausgabe/ hrsg. von Franziscus Salesius Schmitt. S 1962, 84).

94 WA 40 II, 328, 8 f; vgl. 39 I, 175, 7 f. 30 f; 176, 3 f. 12 f; 177, 3 f (Disputatio de homine, Thesen 3. 14. 19. 23. 35).

95 WA 51, 242, 36 f (im Kontext von 242, 1-243, 35); zu Ps 101, 5 (1534/35). Luthers Urteil gilt nicht generell – z.B. nicht für die antiken Schriftsteller, die von der Ehe geringschätzig reden; deren Worte sind »blinder heyden wort« (WA 10 II, 293, 8; Vom ehelichen Leben, 1522). »... Wenn die kluge hure, die naturliche vernunft (wilcher die heyden gefolgt haben, da sie am klügsten seyn wolten), das eheliche leben ansieht ...« (295, 16 f). Luther bezieht sich auf Aulus

Räumt Luther der Vernunft für »dieses« Leben den ersten Platz ein und rühmt er sie in dieser Hinsicht als »gewissermaßen etwas Göttliches« (»divinum quiddam«),⁹⁶ so sticht davon in aller Schärfe sein Urteil über das Vermögen der Vernunft zum Vernehmen des »ewigen« Lebens und damit zur Gottes- und Selbsterkenntnis⁹⁷ ab. Dieses Urteil ist ganz und gar negativ. Geht es um das Innwerden meiner Gottlosigkeit, der Sünde, angesichts des richtenden und rechtfertigenden Gottes und um das völlige Vertrauen auf ihn, dann gilt es, am eigenen »sinn und verstand stracks [zu] verzagen«. Denn der eigene Sinn und Verstand führt nur in die Irre, sucht Gott dort, wo er sich nicht greifen läßt, und greift dort daneben, wo er sich greifen läßt.⁹⁸ Die Fehlgriffe des eigenen Sinnes

Gellius: *Noctes atticae* I, 6, 1 f (nach Reinhard SCHWARZ: Beobachtungen zu Luthers Bekanntschaft mit antiken Dichtern und Geschichtsschreibern. LuJ 54 [1987], 20, Anm. 51).

96 WA 39 I, 175, 9 f (Disputatio de homine, These 4).

97 Vgl. mit WA 50, 659, 6 (ewiges Leben) die »Disputatio de homine«, 1536 (siehe oben Anm. 94) und die »Enarratio Psalmorum LI«, 1532, bes. WA 40 II, 327, 11 f, als Auslegung von 328, 8 f (oben Anm. 94); vgl. WA TR I, 27, 19-26 (76), 1531: Luther redet von der Kraft der Heiligen Schrift, »welche weit, weit übertreffe alle andere Künste der Philosophen und Juristen. Obwol dieselbe gut und nöthig wären, doch wären sie gleich als todt ding gegen Gottes Wort, als viel das ewige Leben belangete. Darum soll man die Bibel mit andern Augen ansehen, denn sonst der Juristen Bücher und andere Künste. Denn wo einer hie nicht uber feine Vernunft kömmet und sich selber verleugnet, der würde in der heiligen Schrift gewißlich anlaufen. Darum kann sie die Welt nicht verstehen, als die von der Mortification und Tödtung des alten Adams gar nichts weiß noch verstehet, welche doch im Wort Gottes klar und deutlich angezeigt wird.«

98 WA 19, 206, 31-207, 13 (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526, zu Jon I, 5) pointiert Luther, daß »die vernunft nicht kan die gotheyt recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleynne geburt. Sie weys, das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weys sie nicht. Und geschicht yhr eben, als den Juden geschach, da Christus auff erden gieng und von dem teuffer Johannes bezeuget war, das er furhanden were. Da stund yhr hertz also, das sie wusten, Christus were unter yhn und gienge unter den leuten. Aber wilcher die person were, das wusten sie nicht; denn das Jhesus von Nazareth were Christus, kunde niemand gedencken. Also spielt auch die vernunft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heysst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heysst das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were. Darumb plumbt sie so hereyn und gibt den namen und gottliche ehre und heysset Got, was sie dunckt das Got sey und trifft also nymer mehr den rechten Gott sondern allewege den teuffel odder yhr eygen dunckel, den der teuffel regirt. Darumb ist gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was odder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen hertzen geschrieben. Das ander leret alleine der heylige geyst.«

und Verstandes, der verblendeten Vernunft, die mit Gott »Blindekuh« spielt,⁹⁹ sind qualitativer Art. Luther tritt zur Gotteserkenntnis weder auf die via eminentiae noch auf die via causalitatis. Die via negationis jedoch gebraucht er – freilich lediglich dazu, die allem quantifizierenden Reden von der Sünde widersprechenden Gegensätze von verblendeter und erleuchteter Vernunft herauszustellen: Mit »deinem sinn und verstand« wirst du das ewige Leben »nicht erlangen«. Wer im Blick auf das ewige Leben am eigenen Sinn und Verstand nicht verzweifelt, kennt nichts anderes als den vermessenen Griff nach oben,¹⁰⁰ dem der Sturz nach unten folgt; du wirst »mit solcher vermessenheit dich selbst und andere mit dir stürzen vom Himmel (wie Lucifer geschach) in abgrund der Hellen«.

Diese dramatische Inszenierung natürlicher Gottsuche als (versuchten) Aufstiegs und Falls findet sich nicht nur hier. Sie wiederholt sich in den Luthertexten so oft, daß von einem Topos gesprochen werden darf.¹⁰¹ Was er kraß demonstriert, ist die antispekulative Spitze von Luthers Theologieverständnis. In seiner Predigt über Genesis 28 vom Dezember 1520 verspottet Luther die Kommentatoren des ersten Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus und ihre Spekulationen über die höchsten Geheimnisse der Trinität in einer eindrucklichen surrealistischen Groteske voll theologischen Ernstes und droht ihnen in ihrer Gottlosigkeit: »Wen sy myt dem kopf durch den hymmel born und sehen sich in dem himel umb, do funden sieh niemantz, dan Christus leyt in der kryppen und ins weibes schoße, ßo storczen sy widder herunder und

⁹⁹ Vgl. WA 19, 207, 4.

¹⁰⁰ Luthers Diagnose und Protest hat im Kontext der Aufklärung Johann Georg Hamann kongenial erneuert und, paradigmatisch in seinem »Letzten Blatt«, im Gegenzug zum philosophischen Aufstieg zu einem »allerhöchsten Vernunftwesen« das Herabsteigen Gottes in demütiger Menschlichkeit zur Geltung gebracht. Vgl. Oswald BAYER; Christian KNUDSEN: Kreuz und Kritik: Johann Georg Hamanns Letztes Blatt: Text und Interpretation. Tü 1983, bes. 63 (Text), 69-82 (Interpretation).

¹⁰¹ Er hat feste Elemente, wandelt sich aber in deren Konstellation; vgl. WA 9, 98, 33 f (Randbemerkungen zu Taulers Predigten, 1516): »Hic cum Lucifero ascendit in celum casurus cum eodem.« Später gilt im Blick auf den natürlichen Menschen in seiner Gottsuche: »... non apprehendit deum velatum vel indutum larva vel persona nobis attemperata, sed in sua absoluta maiestate; da folget hals stortzen, Casus Luciferi et desperationes sempiternae« (WA 40 II, 330, 10-13; Enarratio Psalmorum LI, zu Ps 51, 3; vgl. unten Anm. 117). Weiter: 25, 106, 29 f (Luthers Vorlesung über Jesaja, zu Is 4, 6, Bearbeitung 1532-1534); 45, 496, 2-15 (Das 14. und 15. Kapitel S. Johannes ..., zu J 14, 5 f, 1538).

brechen den halß.«¹⁰² Der spekulative Aufstieg ist nicht nur müßig, sondern, unsolid wie Geldspekulationen,¹⁰³ gefährlich. Es fehlt der Spekulation der feste Boden der Erfahrung; deshalb verstehen die gelehrten und subtilen Disputatoren selbst nicht, was sie erörtern.¹⁰⁴ Sie verkennen Gottes Erniedrigung; sie verkennen die demütige menschliche Gestalt seiner Ehre, die leiblich wird und sich greifen läßt. »Unsers Gotts ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auffß aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos« – heißt es in der Schrift »Daß diese Worte Christi (Das ist mein Leib etc.) noch fest stehen wider die Schwarmgeister« (1527).¹⁰⁵ Gegen Schwärmer und Spiritualisten führt Luther dasselbe Argument ins Feld wie gegen die Sententiarier und wie gegen Mystiker, die in der Tradition des Areopagiten stehen¹⁰⁶: Alle sind sie der Spekulation verfallen – was für Luther besagt, daß sie »nur mit Gedanken umgehen«. Sie flattern und geistern in ihren eigenen Gedanken und suchen dort, was sie nur in leiblicher und sinnlicher Erfahrung finden; Brot und Wein im Herrenmahl sind gegeben, »ut humana natura certius comprehenderet deum et ad unum aliquod signum defigeretur, quo comprehenderet deum, ne vagaretur aut fluctuaret in suis speculationibus«.¹⁰⁷ Die formgebende Macht, die dem chaotischen Gewoge und Strudel der Dauerreflexion gewachsen ist, ist das Leibliche, fest Bestimmte und Greifbare – während das Unleibliche, Luftige, Haltlose und Ungreifbare wesentliches Moment des Teuflichen ist; »alle speculativi Theologi, die nur mit Gedanken umgehen, haben

102 WA 9, 406, 13-16, bes. 17-20. Dazu Bayer: Promissio: ..., 311.

103 WA TR 2, 56, 26-57, 2 (1340), 1532: »Summa, omnis ars oeconomica et politica speculativa est perdita. ... Ita Christianus Goltschmidt in illa speculatione fuit, er wol aus sein exemplarn so vil gewinnen, ...« Vgl. 57, 28-33, bes. 31 f: »... Speculativus, der nur in Gedanken und Anschläge [= Plänen] stehet, aber im Werk darnach findet sichs viel anders«.

104 Luther beansprucht »solidius de ea [fide] dicere quam literales illi et subtiles nimirum disputatores hactenus disseruerunt, sua ipsorum non intelligentes« (WA 7, 49, 18 f; Tractatus de libertate christiana, 1520, Prooemium). Vgl. WA TR 2, 468, 11 (2457), 1532: »scholastici autem doctores neque ad catechismi cognitionem pervenerunt«.

105 WA 23, 157, 30-32.

106 WA TR 1, 72, 33 f im Zusammenhang der ganzen Tischrede (153), 1532: »Deßgleichen ist die mystica Theologia Dionysii ein lauter Fabelwerk und Lügen. Gleich wie auch Plato fabuliert: ...« – Zu Luthers Anknüpfung an die »mystica theologia« des Areopagiten (WA 56, 299, 28; Bayer: Promissio: ..., 60 f und Link [unten Anm. 124], 323) und seinen Widerspruch gegen sie siehe unten IV 3, bes. Anm. 224.

107 WA 9, 448, 34-36 (Sermo de testamento Christi, 1520).

es nur aus den Büchern allein gelernt, und nicht erfahren, wollen in göttlichen Sachen nach der Philosophie und ihrer Vernunft urtheiln; die sind des Teufels.«¹⁰⁸

In solch scharfem Verdikt der *speculatio* (bzw. *contemplatio*)¹⁰⁹ bekundet sich ein völlig anderes Verständnis von »Vernunft« als in der platonisch-aristotelisch-augustinisch-anselmischen Tradition. Was dieser das Höchste und Beste ist, die reine Schau des Ewigen, ist nach Luther des Teufels. »Reine« Vernunft ist für Luther die unerleuchtete, blinde Vernunft; ihre Rede von Gott, wie sie sich paradigmatisch im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles findet, ist verschwiegene Gottesleugnung.¹¹⁰ Die erleuchtete, sehende Vernunft dagegen sieht Gott nicht leidlos in reiner Höhe, sondern in unreiner Tiefe, in der er leidet; er ist »bey uns Im schlam, und arbeitet, das Jhm die haut rauchett«.¹¹¹

Nimmt, wer Theologie studiert, nichts anderes als diese Kondeszendenz und Demut Gottes wahr, dann hat er die Lust zum Griff nach oben verloren; er fängt unten an – demütig, nicht hochmütig. Die Auslegung der Heiligen Schrift kann deren Eingebung nicht widersprechen wollen. Der Demut der Eingebung entspricht die Demut der Auslegung.¹¹² So erhält die erste Regel ihre letzte Zuspit-

108 WA TR 2, 57, 19-21 (1340).

109 In den wissenschaftstheoretischen Erörterungen herrscht »speculatio« vor; vgl. außer dem von Luther studierten »Collectorium« Gabriel Biels z. B. Thomas von Aquins »Summa theologiae« (siehe unten Anm. 119).

110 WA TR 1, 57, 44 f (135), 1531, überliefert als Luthers Referat und Urteil über Metaphysik XII: »Primum ens videt se ipsum; si extra se videret, videret mundi molestias. In eo loco tacite negat [Aristoteles] Deum.« 73, 31 f (155), 1532: »Ego contrarium dico: Si Deus se solum intuetur, est miserrimum ens.« Der Sachzusammenhang mit Luthers Polemik gegen die *speculatio* läge auch dann auf der Hand, wenn die beiden Tischreden 153 und 155 voneinander getrennt überliefert worden wären; vgl. jedoch 73, Anm. 1. Als Parallele: WA 18, 785, 7-9 (im bezug auf Z. 5 f: »summa ingenia eo lapsa sunt, ut Deum esse negent«). Die »Disputatio de homine« (1536) polemisiert gegen den in sich selbst versunkenen und sich dem Menschen nicht sinnlich-leibhaft zuwendenden Gott der Metaphysik, besonders der des Aristoteles: WA 39 I, 179, 29-34; vgl. WA TR 1, 73, 29-31. »Was aber ist das für ein Gott«, der sich »unser nicht annehme, für uns nicht Sorge« (74, 10 f [155])?

111 WA 4, 608, 32-609, 1. In der Konsequenz dieses Mit-uns-Seins Gottes, des Immanuel, gilt für Luther die *ratio* gerade in jenem Bereich als »divinum quiddam« (siehe oben Anm. 96), in dem sie es für Aristoteles erklärtermaßen nicht ist: im Bereich der *poiesis* und *praxis*!

112 So hat der Lutheraner Johann Georg Hamann das Verhältnis gesehen und im Zusammenhang seiner »Biblischen Betrachtungen« notiert: »Die Eingebung dieses Buches ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwer-

zung: »... knie nider in deinem Kemerlein [Mt 6, 6] und bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und verstand gebe.«

Wer so betet, betet nicht, wie Anselm von Canterbury es tut, »sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum«.¹¹³ Mit seinem Verständnis des Gebets sprengt Luther, wie sich aus dem Text und seinem weiteren Zusammenhang¹¹⁴ ergibt, die traditionelle Unterordnung des Gebets unter die *contemplatio*; ein polemischer Ton ist nicht zu überhören. Das Gebet ist kein geistiger Akt, welcher der *theoria* vergleichbar oder gar in sie einzuordnen wäre. So sehr es Reflexion freisetzt, so wenig ist es in ihr begründet. Denn es richtet sich nicht auf rein Intelligibles, dem Sensibles entgegengesetzt wäre, sondern auf den dreieinen Gott, auf jenes in sich kommunikative und der Welt samt dem Menschen Kommunikation gewährende Geschehen, das konstitutiv sinnlich und materiell ist – jeder »*distinctio metaphysica*« zwischen Materie und Form, Innen und Außen feind.¹¹⁵

Würde sich die Bemühung der Theologie auf eine reine Form richten, wäre sie als Gebet *contemplatio*. Richtet sie sich aber – gegen den Teufel, der den Sog reinen Denkens meint, das verwirrt und in die Irre, ja in die tödlich abstrakte Konfrontation eines »*nudus deus ... cum nudo homine*« führt¹¹⁶ – auf den dreieinen Gott, der sich im leiblichen Wort der Christuszusage mitteilt¹¹⁷ und

dung des Sohnes. Die Demuth des Herzens ist daher die einzige Gemüthsverfassung, die zur Lesung der Bibel gehört, und die unentbehrlichste Vorbereitung zur selbigen.« (Johann Georg HAMANN: Sämtliche Werke/ hrsg. von Josef Nadler, Bd. 1. W 1949, 5) Es war ein guter Griff von Friedrich Immanuel NIETHAMMER, »Die Weisheit D. Martin Luther's«, seine in Nürnberg 1816 als Volksbuch herausgegebene Sammlung ausgewählter Lutherschriften, mit einer Auswahl aus Hamanns »Biblischen Betrachtungen« einzuleiten.

113 Anselm von Canterbury: *Prosligion: prooemium* (aaO, 68).

114 Vgl. unten bes. Seite 32–34. 51–54.

115 Vgl. WA TR 3, 671, 10 bzw. 673, 31 f (3868), 1538.

116 WA 40 II, 330, 1 f (Enarratio Psalmorum LI, 1532, zu Ps 51, 3) im Zusammenhang von 329, 3–332, 7; zu beachten ist bes. 330, 17: »*Deus absolutus*«; vgl. unten Anm. 117. Es ist der Beginn der Ausführung dessen, was im eigentlichen Sinne Thema und Gegenstand (»*subiectum*«) der Theologie ist: »*homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*« (328, 1 f). Zur traditionellen Frage nach dem »*subiectum theologiae*«: Biel: *Collectorium* (unten Anm. 119).

117 WA 40 II, 329, 3–330, 15 zu Ps 51, 3: Anders als diejenigen, die sich einen Gott »fingieren« und »*speculationibus suis ascendunt in coelum et speculantur de deo*«, spricht der Beter »*cum deo promissore*, das Christus mit drinen sey«, »*qui vult salvus fieri, relinquat deum in Maiestate*, quia iste et humana creatura sunt inimici. Sed illum deum apprehendas, quem David, qui est

durch das Brotbrechen »erleuchtet« (Lk 24, 30f), dann ist sie als Gebet »praktisch«. »Theologia est practica, non speculativa.«¹¹⁸

Daß Luther aus der tradierten wissenschaftstheoretischen Diskussion dessen, was Theologie sei: *scientia contemplativa* (bzw. *speculativa*) oder *scientia practica*¹¹⁹ (vorausgesetzt, daß sie überhaupt als *scientia* gelten kann¹²⁰ und von ihr nicht vielmehr als von einer *sapientia* zu reden ist¹²¹), zur Kennzeichnung seines eigenen Theologieverständnisses das *oppositum* zum Kontemplativen gebraucht und die Theologie »praktisch« nennt, ist freilich äußerst mißverständlich. Denn Luther zerbricht das tradierte aristotelische Zweierschema der Unterscheidung von *theoria* und *praxis*, *contemplatio* und *actio*, »ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus

vestitus suis promissionibus, ut Christus adsit, ... Den Gott mus man haben, Ne sit nudus deus da cum nudo homine.« Diesen entscheidenden Punkt von Luthers Theologie hat Ludwig Feuerbach in seiner Schrift »Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers« (1844) ausgezeichnet zur Geltung gebracht; vgl. Oswald BAYER: Gegen Gott für den Menschen: zu Feuerbachs Lutherrezeption. In: ders.: Umstrittene Freiheit: theologisch-philosophische Kontroversen. Tü 1981, 116-119, bes. Anm. 63.

118 WA TR 2, 56, 22 f (1340) bzw. 464 f (2444) bzw. 1, 72 f (153); vgl. 5, 384, 16 f (5867): »Theologia debet esse practica.«

119 Im Prologus seines »Collectoriums« expliziert Biel den Theologiebegriff im Anschluß an Wilhelm Ockham unter drei Hauptgesichtspunkten: »Circa primum investigat, qualis notitia sit theologia, an scientia an alia. Circa secundum, quia unitas scientiae ex unitate subiecti eius attenditur, quaerit de subiecto theologiae. Circa tertium, quia obiectum, circa quod versatur, sicut cuiuslibet alterius scientiae est praxis vel speculatio, quaerit, an theologia sit practica vel speculativa« (Gabriel BIEL: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum: Prologus et Liber primus/ collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann*. Tü 1973, 8, 4-9). Speziell zum dritten Gesichtspunkt vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* p. 1 qu. 1 art. 4, respondeo dicendum: »... licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit« (Thomas von Aquin: AaO 4, 14).

120 Vgl. die erste Frage Biels bzw. Wilhelm Ockhams (vorige Anm.) und Thomas von Aquin: *Summa theologiae* p. 1 qu. 1 art. 2, »Utrum sacra doctrina sit scientia« (ebd 4, 8 f).

121 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* p. 1 qu. 1 art. 6, »Utrum haec doctrina sit sapientia« (ebd 4, 17), oben Anm. 23 sowie WA 40 II, 327, 11, zu Ps 51, 3: »Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica«.

nos seducant«. ¹²² Er subsumiert die Theologie der (aristotelisch verstandenen) actio ebensowenig wie der contemplatio. ¹²³ Das Dritte, das er findet, ist ein Vorgang und Weg so eigener Art, daß es auch seine eigene Benennung erfahren sollte – und bei Luther im Begriff der »vita passiva« denn auch erfahren hat, ¹²⁴ wenngleich er nicht durchgehend, wie es konsequent gewesen wäre, das Adjektiv »praktisch« ersetzt.

Der Begriff der »vita passiva« weist auf ein Geschehen, das der Mensch weder selbst herzustellen und zu bewirken noch sich auszudenken vermag. Es widerfährt ihm; er kann es nur erleiden und auf diese Weise erfahren. Nur von außerhalb seiner selbst und aller seiner Vermögen kann er es erwarten und suchen – wie »du sihest, das David in obgenantem Psalm jmer bittet: ›Lere mich, HERR, [Ps 119, 12. 26. 64. 66. 68. 108. 124. 135], unterweise mich [Vers 27. 34. 73. 125. 144. 169], fure mich, zeige mir: [Vers 33] und der wort viel mehr«.

Wonach wird in solchem Beten, auf dem Weg der Theologie, gefragt? Was sucht der Beter? Fragt er unter der Voraussetzung seines Glaubens nach Einsicht – wie es dem Programm Anselms: »fides quaerens intellectum« ¹²⁵ entspreche? ¹²⁶ Luther hebt hervor, daß der Beter darum bittet, unterwiesen und belehrt

122 AWA 2, 137, 1 f $\triangle$ WA 5, 85, 2 f (Operationes in psalmos, 1519-1521, zu Ps 3, 4).

123 Vor allem der Verbindung beider Momente gilt Luthers Polemik. Eine »praktische« Überlegung wie »Male feci; sum damnatus« hält Luther für »spekulativ«: WA TR 2, 56, 20-22 (1340), 1532; vgl. 1, 72, 17-19 (153), 1532; vgl. WA 40 II, 329, 3-332, 7, zu Ps 51, 3, und oben Anm. 116.

124 Vgl. die gründliche Studie von Christian LINK: Vita passiva: Rechtfertigung als Lebensvorgang. EvTh 44 (1984), 315-351.

125 Anselm von Canterbury: Proslogion: prooemium (aaO, 70).

126 Anselm von Canterbury: Proslogion cap. 1, bewegt sich in seiner »Excitatio ad contemplandum Deum« wie Luther in der Sprache der Psalmen und gebraucht dabei besonders jene Worte des Gebets, die vom »Suchen« des angeredeten Gegenübers reden; vgl. z. B.: »Doce me quaerere te ...« (aaO, 82). Der entscheidende Unterschied zwischen dem auf den ersten Blick gleichen Schriftgebrauch Anselms und Luthers (»›Lere mich«; WA 50, 659, 13 f) liegt darin, daß Anselm die Affekte der Psalmensprache, jedenfalls aber die Anfechtungssituation nicht wahrnimmt und den Glauben, völlig anders als Luther, schon voraussetzt. Deshalb geht es dort, wo es bei Anselm um die Differenz von »Glaubenswissen und Glaubenserkenntnis« (Ingolf U. DALFERTH: Fides quaerens intellectum: Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion. ZThK 81 [1984], 104) geht, um die Differenz von Wissen und Glauben. An der Stelle der »Fides quaerens intellectum« steht bei Luther der »Tentatus quaerens certitudinem« im Brennpunkt theologischer Aufmerksamkeit. Die von Luther aus an Anselm zu stellende Frage blitzt bei diesem in der Frage an die Seele: »quid est, quod non sentis«? (Proslogion, cap. 14 [aaO, 108]) nur kurz auf – worauf Edmund SCHLINK: Anselm und Luther: eine Studie über den Glaubensbe-

zu werden, obwohl »er doch den Text Mosi und ander mehr Bücher wol kundte, auch teglich höret und lase«. Damit kommt eine Differenz in den Blick, die für Luthers Theologiebegriff konstitutiv ist. Der Theologe soll im Gebet zu erkennen suchen, was er bereits weiß.

In dem, was er noch nicht erkennt, was er sucht, geht es offenbar nicht um die Erkenntnis und Feststellung des inhaltlichen Gehaltes der Texte – nicht darum, mit der Kunst der Grammatik, Rhetorik und Dialektik¹²⁷ den Textsinn zu erheben, zur Kenntnis zu nehmen und ihn, etwa in der Schule oder im akademischen Unterricht, weiterzugeben. Dazu ist die »bonarum artium cognitio« nötig, deren Notwendigkeit zum Theologiestudium Luther ebenso einschränkt wie die der »gratia Spiritus«. ¹²⁸ Das erbetene, erwartete und nicht durch das

griff in Anselms Proslogion. In: Welt-Luthertum von heute. Anders Nygren gewidmet. GÖ 1950, 269-293, hinweist: »Nicht die Gotteserkenntnis, sondern die Gotteserfahrung ... (276).« Die Absicht und das Vorgehen Anselms im »Proslogion« ist mit dem zu vergleichen, was er sich andernorts, in den »Orationes sive meditationes«, vornimmt: »Sentiam per affectum quod sentio per intellectum« (ANSELMUS CANTUARIENSIS: Opera omnia/ hrsg. von Franciscus Salesius Schmitt. Bd. 3. Nachdruck der Ausgabe Edinburgi 1946. S-Bad Cannstatt 1968, 91 [Meditatio redemptionis humanae]).

127 Im Trivium gab Luther der Grammatik den Vorzug: »Inter omnes scientias humanitas inventas praecipue est ad propagandum theologiam utilis grammatica« (WA 6, 29, 7 f; Conclusiones quindecim tractantes, an libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam, 1519); vgl. 2, 267, 32-35 und AWA 2, 29, 4 $\triangle$ WA 5, 27, 8 (Operationes ..., zu Ps 1, 1): »primo grammatica videamus verum ea theologica.« In Luthers Wertschätzung folgt auf die Grammatik die Rhetorik samt den »Poeten und historien«, die ihm wichtiger sind als die Dialektik (»des teuffels dreck, die Philosophos und Sophisten« [An die Ratherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524; 15, 46, 18. 20]), die ohne Sprache und Geschichte leer läuft und in die Irre führt. Deshalb besteht Luther darauf, die Grammatik und Rhetorik vor der Dialektik zu lernen und zu beachten. »Es hat ... die Sophisten betrogen die unzeitige Logica, das ist, sie haben die Grammatica odder rede kunst nicht zuvor angesehen, Denn wo man wil Logica wissen, ehe man die Grammatica kan, und ehe leren denn hören, ehe richten denn reden, da sol nichts rechts ausfolgen.« (26, 443, 8-12; Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528). Zu Luthers Bemühung um die Dialektik: 60, (140) 143-162 (Die »Dialectica«, ca. 1540 [?]).

128 Vgl. oben Anm. 11. – Eobanus Hessus gegenüber weist Luther die Befürchtung zurück, die reformatorische Bewegung wirke sich wissenschaftsfeindlich aus: »Ego persuasus sum, sine literarum peritia prorsus stare non posse sinceram theologiam« (WA Br 3, 50, 21 f [596], am 29. März 1523). – Zur Ambivalenz der »bonarum artium cognitio« vgl. WA TR 1, 192, 15 f. 19 f. 27 f [439], 1533: »...: die Vernunft, so vom Teufel besessen ist, thut großen Schaden in Gottes Sachen, ... Wenn sie aber vom heiligen Geist erleuchtet wird, so hilft sie iudiciren und

Verdienst menschlicher Arbeit und Bildung geschehende Werk des Heiligen Geistes und mit ihm des dreieinen Gottes selber schließt die »bonarum artium cognitio« nicht aus. Die »gratia Spiritus« ersetzt die »bonarum artium cognitio« nicht; sie setzt sie frei. Beten und Arbeiten, das Werk Gottes und das Werk des Menschen kommen auf diese Weise in ihr wahres Verhältnis. Die Theologie als Werk des Menschen ist davon entlastet, nach oben zu greifen, nach zeitlos reinen Prinzipien; sie ist davon entlastet, nach dem schlechthin Ersten und Letzten zu suchen oder zu erwarten, zu ihm in reiner Schau hingerissen zu werden. Der Mensch muß sich durch sein Wissen ebensowenig rechtfertigen wie durch sein Tun. Contemplatio und actio, Theorie und Praxis verlieren ihren Anspruch, die beiden einzigen Koordinaten der Orientierung zu sein. Sie rücken in den Zusammenhang, den das nicht mehr der contemplatio und speculatio subsumierte Gebet wahrnimmt, und gewinnen durch solche Relativierung eine neue Qualität.

Was ihnen diese neue Qualität verleiht, ist eine bestimmte Art der »Erfahrung«, ein »Lernen«, das etwas anderes ist als Erwerb und Reproduktion von »Wissen«. So kann Luther seine Verwunderung darüber ausdrücken, daß er, was er weiß, nicht lerne: »Miror autem me hanc scientiam non discere«. ¹²⁹ Was das mit dem Wissen und der Wissenschaft keineswegs schon gegebene Lernen über das Gewußte hinaus empfängt und erreicht, ist die Gewißheit des Gewußten. ¹³⁰ Sie steht nicht im Selbstvollzug und Selbstbesitz des Menschen, sondern kann von ihm allein im Gebet erwartet und gesucht werden. Deshalb »bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und [dir] verstand gebe«.

Als Weg des Gebetes ist das Theologiestudium also weder contemplatio noch actio, sondern zuerst und zuletzt die Erwartung allein des Werkes Gottes, das der Mensch nur erleiden kann. Mit der dritten Regel, der tentatio und der mit ihr

urtheilen die heilige Schrift. ... [und nimmt] ... alle Gedanken aus Gottes Wort, nach demselben richtet und lenket sie die auch.«

¹²⁹ WA TR 2, 468, 24 f (2457), 1532; vgl. 470, 24 f. Nach WA 40 II, 327, 27 f, zu Ps 51, 3, gilt von der cognitio: »non speculativa, sed tota practica et sensitiva esse debet, ut homo discat et audiat ...«

¹³⁰ Vgl. z.B. WA 34 I, 53, 16-21 (Predigt über H 13, 4, 1531): »Ich habs auch offft gelesen und wol lernen nach reden, aber es ist ein solche kunst, die ich noch nicht kan und mich nicht schememus, ob ich wol ein alter Doctor bin, teglich daran zu lernen, Die wort sind wol bald gelernet, ... Aber das ist die kunst, davon ich sage, das man solchs gewis und ungezweivelt dafur halte, ...«

sich einstellenden eigentümlichen »Erfahrung«, wird dieser Charakter der Theologie als »vita passiva« weiter zu bedenken sein. Dann wird auch die von Luther in den Blick gefaßte und oben bemerkte Differenz von »Wissen« und – als »Erfahrung« verstandenem – »Erkennen« weiter explizierbar. Dieses Erkennen ist jedenfalls kein reines Erkennen, sondern als Leiden wesentlich sinnlich: »sentire«. ¹³¹ In der Auslegung des für die Geschichte von Luthers Theologieverständnis besonders wichtigen Psalms 51 von 1532 ist es vor allem die »vox hebraica« ¹³² die Luther sein unverwechselbares Verständnis der »cognitio« dei et hominis als des sündigen Menschen und rechtfertigenden Gottes formulieren läßt. Allein das Verhältnis von sündigem Menschen und rechtfertigendem Gott sei das »subiectum«, der Gegenstand, der Theologie. ¹³³

Zwar spricht Luther – wie hier, in der Auslegung von Ps 51 – ausdrücklich über den »Gegenstand« der Theologie; er tradiert ihn in der Predigt, im katechetischen und akademischen Unterricht, ja, läßt über ihn disputieren. ¹³⁴ Doch ist

131 Vgl. WA 40 II, 326, 34–327, 16, zu Ps 51, 2: »Porro haec cognitio peccati non est speculatio aliqua seu cogitatio, quam animus sibi fingit, sed est verus sensus, vera experientia et gravissimum certamen cordis, sicut testatur, cum dicit: ›Iniquitatem meam cognosco‹, hoc est, sentio, experior. Id enim Hebraica vox proprie significat, non significat, sicut Papa docuit, colligere se, quid feceris, quid obmiseris, sed sentire et experiri intolerabile onus irae Dei. Et cognitio peccati est ipse sensus peccati. Et homo peccator est, qui conscientia premitur et anxius haeret, nesciens quo se vertat.« Vgl. 326, 10 f: »Es gilt nicht disputirn. ›Agnosco‹ significat proprie: ›fühlen‹.« Die Begriffe können wechseln und addiert werden; eine terminologische Konsistenz wird offenbar nicht erstrebt; vgl. 328, 30–33, zu Ps 51, 3 (cognoscere, scire, sentire, experiri); vgl. Anm. 132.

132 WA 40 II, 326, 37, zu Ps 51, 3; vgl. Siegfried RAEDER: Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung. Tü 1961, 269; vgl. ebd., 267 (docere). 268 (intellectus); DERS.: Grammatica theologica: Studien zu Luthers Operationes in Psalmos. Tü 1977, 262 (biblische Begriffe für Denken), 267–269 (docere), 268 (intellectus). Schon in den »Dictata super Psalterium«, 1513–1515, hält Luther das Affektuale der Erkenntnis fest. Ebd., 194.

133 WA 40 II, 328, 1 f zu Ps 51, 3: »subiectum Theologiae« im eigentlichen Sinne (»proprie«), ihr »argumentum«, ist »homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator«. Zur tradierten wissenschaftstheoretischen Frage nach dem »subiectum« vgl. oben Anm. 119.

134 Luthers klassisch zu nennende Disputation über das »subiectum theologiae« ist in der »Disputatio de homine«, 1536, vgl. oben Anm. 94, zu sehen. Sie bekundet paradigmatisch, daß Luthers scharf ausschließende Bestimmung des »Gegenstandes« der Theologie (WA 40 II, 328, 2 f: »quicquid extra istud argumentum vel subiectum [vgl. oben Anm. 133] quaeritur, hoc plane est error et vanitas in Theologia«) keineswegs etwa auf eine splendid isolation hinausläuft, daß vielmehr der Konflikt mit der Philosophie für seinen Theologiebegriff konstitutiv ist; vgl. unten IV 3 zu Luthers Aufnahme des Begriffs »principium primum«.

dieser »Gegenstand«, diese »Sache«, immer zugleich auch Vollzug, Vorgang, Weg. Er ist kein einfach und definitiv Gewußtes, das darin seine »Objektivität« hätte, daß es beliebig – von jedermann, an jedem Ort und zu jeder Zeit – in derselben Weise reproduzierbar wäre. So läßt dieser »Gegenstand« sich zwar, wie Luther es im Text der Vorrede, der uns leitet, tut, als Weg beschreiben, ist gleichwohl aber nicht methodisierbar. Deshalb wird man sich heute, nach Descartes, nicht ohne Bedenken an Luthers Rede von »Regeln« anschließen können. Gebraucht man im Blick auf das Theologiestudium das Wort »Regel«, dann muß zuvor der Unterschied zwischen Descartes und Luther, zwischen der beanspruchten Zeitlosigkeit einer zwingend einzuhaltenden Vorschrift und der Zeitlichkeit einer Einladung und Einweisung auf einen Weg, bedacht sein.¹³⁵ Sonst bewegte sich Theologie »nur in Gedanken« und wäre nicht »im Brauch und Übung« lebendig.¹³⁶

Wenn die Luthers Theologieverständnis kennzeichnende Zeitlichkeit konstitutiv, wie schon mehrfach hervorgehoben wurde, mit Leiblich-Sinnlichem und zugleich mit einem ganz bestimmten Sprachraum verbunden ist, so muß sich in der Reflexion darauf Luthers Theologieverständnis ebenfalls darstellen lassen. Wenn wir nun auf die *meditatio* achten, kommt nichts anderes in den Blick als mit der *oratio*; es zeigt sich derselbe Sachverhalt nur unter anderem Aspekt.

2 *Meditatio*

»Zum andern soltu meditiern, das ist: Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meinet. Und hüte dich, das du nicht überdrussig werdest oder denckest, du habest es ein mal oder zwey gnug gelesen, gehöret, gesagt, und verstehest es alles zu grund, Denn da wird kein sonderlicher Theologus nimer mehr aus, Und sind wie das unzeitige Obs, das abfellet, ehe es halb reiff wird.

Darumb sihestu in dem selbigen Psalm, wie David jmerdar rhümet, Er wölle reden, tichten, sagen, singen, hören, lesen, tag und nacht und jmerdar, Doch nichts denn allein von Gottes wort und

135 Für Descartes ist nur das, was in der zeitlosen Gegenwart des klar und bestimmt Erkannten erscheint, wahr: Renatus DESCARTES: *Principia philosophiae*. Amstelodami 1644, I, 45: »Claram [perceptionem] voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent.« – Zum Sachverhalt bei Descartes und seiner Problematik vgl. Oswald BAYER: Descartes und die Freiheit. In: ders.: *Umstrittene Freiheit*, 45 f.

136 WA TR 2, 57, 31. 24 (1340), 1532; vgl. oben Anm. 108.

Geboten. Denn Gott wil dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort, da richt dich nach, Denn er hats nicht vergeblich befolhen, eusserlich zu schreiben, predigen, lesen, hören, singen, sagen etc.«¹³⁷

Mit seiner zweiten Regel kehrt Luther in energischer Wendung nach außen, was zuvor besonders in seinem Innenaspekt bedacht worden war. Als befürchtete er, das zur oratio Gesagte könnte trotz aller Betonung der Schriftgebundenheit innerer Erleuchtung spiritualistisch und damit spekulativ¹³⁸ mißverstanden werden, hebt er in scharfer, fast schroffer Weise hervor, daß das Buch der Heiligen Schrift, wie es lautet und geschrieben ist, »nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich« zu brauchen sei; es fällt auf, daß sowohl am Anfang wie am Ende dieses Doppelabschnitts zur meditatio das Adverb »eusserlich«¹³⁹ gesetzt ist.

Der Kampf gegen die Schwärmer ist für Luther mit den 20er Jahren keineswegs zu Ende. Vielmehr bleibt der Spiritualismus eine dauernde Bedrohung des allein aus dem verbum externum lebenden Glaubens. So hatte Luther, leidenschaftlicher noch als es in der Vorrede von 1539 geschieht, in den »Schmalkaldischen Artikeln« (1537) herausgestellt, daß »wie der Münzer« es »noch viel tun heutigs Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen«¹⁴⁰ und damit jene »distinctio metaphysica« zwischen Innen und Außen¹⁴¹ betreiben. Ja, »der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht. Darumb sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel«.¹⁴²

137 WA 50, 659, 22-35. – Die im Abschnitt »Meditatio« nicht nachgewiesenen Zitate entstammen alle dem Anfangszitat.

138 Vgl. WA TR 2, 56, 24 (1340), 1532: »... spiritualiter, id est, speculative.« Am Ende des vorangehenden Abschnittes der Vorrede hatte Luther von den »Rottengeistern« gesprochen (WA 50, 659, 18).

139 Im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch meint das Wort zur Zeit Luthers nicht nur Äußerliches, sondern Äußeres (externum); vgl. Deutsches Wörterbuch I, 1035.

140 BSLK, 454, 4-6 ≙ WA 50, 245, 9-11.

141 Vgl. oben Anm. 115.

142 BSLK, 455, 27-456, 5 ≙ WA 50, 246, 20-29. – Zur Definition von »Enthusiasmus« siehe BSLK,

Stärker kann die unauflösliche Zusammengehörigkeit von Innen und Außen nicht betont werden; auch Luthers erstem theologischen Testament, dem »Bekenntnis« (1528), zufolge kommt der Heilige Geist sowohl »ynnerlich« als auch »eusserlich«. ¹⁴³ Daß diese für Luthers Theologie konstitutive Zusammengehörigkeit auch für seinen *Begriff* der Theologie gilt, zeigt sich nun in der Vorrede von 1539, die im Sinne eben dieser Zusammengehörigkeit das Wort »Meditation« gebraucht und sich deshalb von einem Lutherforscher das Urteil gefallen lassen muß, »die Konturen der Meditation als einer spezifischen Form geistlicher Übung undeutlich werden« zu lassen. ¹⁴⁴

Richtig ist, daß Luther das Wort »Meditation«, gemessen an vorherrschenden Zügen der ihm überkommenen Tradition, ¹⁴⁵ in ungewöhnlicher Weise gebraucht; er gibt ihm in der Tat eine Bedeutung, »die mit dem herkömmlichen Begriff der meditatio nicht mehr in voller Übereinstimmung steht«. ¹⁴⁶ Ja, Luther scheint den Spieß der mit dem Wort – auch heute noch – erwarteten Bedeutung geradezu umzukehren, wenn er das Meditieren auf das *verbum externum* hin pointiert.

Mit dieser erstaunlichen Akzentsetzung folgt Luther nicht etwa einem beliebigen Einfall. Er kehrt vielmehr zu einer Einsicht und Übung der Alten Kirche zurück, die im Laufe der Zeit mehr und mehr verblaßt, wenn auch nicht völlig in Vergessenheit geraten war. ¹⁴⁷ Es handelt sich dabei um die Übung des lauten Lesens und Betens und zugleich, was noch wichtiger ist, um dessen Schriftgebundenheit, besonders um einen bestimmten Umgang mit dem Psalter; ¹⁴⁸ der Heilige Geist »nobis et verba et affectus praeparat hoc libro, quibus patrem caelestem alloquamur et oremus de iis, quae in reliquis libris facienda et

453, 20–454, 3 ≙ WA 50, 245, 5–9: Luther spricht von »Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens«.

143 Vgl. WA 26, 506, 8–12 (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis).

144 Nicol: AaO, 63.

145 Dazu kenntnisreich und erhellend: Nicol.

146 Ebd, 64.

147 Ebd, 73–75, stellt Nicol dar, wie die Wertschätzung des lauten Betens im späten Mittelalter zurückgegangen ist und einer Höherbewertung der oratio mentalis Platz gemacht hat. Bei Luther wird es anders; vgl. ebd, 76–81, bes. 81: »Das äußere, stimmhafte Wort geschieht nie ohne die Beteiligung des Herzens; die wortlosen Gedanken und Gebete bleiben immer an jenes äußere Wort gebunden.«

148 Vgl. unten Anm. 149.

imitanda esse docuerat, ne quid homo desiderare possit, quo ei ad salutem suam opus esset«. ¹⁴⁹

So läßt sich Luther vom Psalter, der für ihn die ganze Bibel im Kern enthält und deshalb »ein kleine Biblia« heißen kann, ¹⁵⁰ den »modus« und »usus« ¹⁵¹ seines Gottes-, Welt- und Selbstverhältnisses nicht nur im allgemeinen vorschreiben und vorsagen, sondern auch im einzelnen – wie in der Bildung seines Meditationsbegriffs. Was als wahres Meditieren zu üben ist und, entsprechend, als dessen wahrer Begriff auch in der Reflexion gelten darf, lernt Luther nicht zufällig aus dem Psalm, aus dem er nach der Vorrede von 1539 sein gesamtes Theologieverständnis gewinnt: aus Psalm 119.

Weit mehr als die Hälfte aller Belege des Wortes »meditari/ meditatio« in der Vulgata findet sich in Ps 119. ¹⁵² Luther ist in seinen Auslegungen dieses Psalms, von denen oben die Rede war, ¹⁵³ den hebräischen Äquivalenten ¹⁵⁴ sowie den parallel stehenden Verben nachgegangen ¹⁵⁵ und hat »meditari« in bemerkenswerter Weise übersetzt – mit »außlegen« ¹⁵⁶, später dann mit »reden« ¹⁵⁷. »Das worttle ›außlegen‹ ... [im Vers 15 (meditabor)] heyst erfurbringen und außstreychen, das die meynung klar an tag kumme, wie die thun, die do gloßirn und commentirn. Alßo sollt gottis wort getrieben und außgeschelet, außgeputzt ubir die menschen lere erfurtzogen werden, das sie zu schanden werdenn.« ¹⁵⁸

¹⁴⁹ AWA 2, 15, 10-12 ≙ WA 5, 23, 30-33 (Operationes ...: Widmungsvorrede an Kurfürst Friedrich von Sachsen, 1519). AWA 2, 13, Anm. 66; 14 f, Anm. 77, weist dazu auf ATHANASIUS: Epistula ad Marcellinum in interpretationem psalmorum (Patrologiae cursus completus/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Series latina. Bd. 27. P 1857, 11-46) hin.

¹⁵⁰ Vorrede auf den Psalter, 1528; WA DB 10 I, 99, 24 f.

¹⁵¹ AWA 2, 15, 2; vgl. oben Anm. 149; vgl. WA 7, 205, 1 (zitiert unten Seite 44 bei Anm. 182).

¹⁵² Vgl. Emmanuel von SEVERUS: Das Wort »Meditari« im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift. Geist und Leben 26 (1953), 365-375.

¹⁵³ Vgl. oben III.

¹⁵⁴ Siehe oben Anm. 152.

¹⁵⁵ Als Zusammenfassung dieser Bemühungen läßt sich folgender Satz der Vorrede von 1539 verstehen: »Darumb sihestu in dem selbigen Psalm, wie David jmerdar rhümet, Er wölle reden [Ps 119, 15. 46. 48. 78. 98. 99. 148], tichten, sagen, singen, hören, lesen, tag und nacht [Ps 1, 2] und jmerdar, Doch nichts denn allein von Gottes wort und Geboten.«

¹⁵⁶ Vgl. bes. die Auslegung von Ps 119 von 1521: WA 8, 187, 32; 194, 14; 196, 13 (dazu 197, 4); 196, 18; 202, 10 (dazu Zeile 19); vgl. oben Anm. 42.

¹⁵⁷ Luther setzt bei der Übersetzung von Ps 119 konsequent »reden« für »meditari«/ »meditatio«; vgl. Biblia: Das ist: ... (oben Anm. 86). Dies entspricht der summarischen Bezugnahme auf den Psalm in der Vorrede (oben Anm. 155).

¹⁵⁸ WA 8, 188, 1-4.

Im Gegenzug zur naheliegenden und erwarteten Bedeutung sieht Luther den Vorgang des Hörens nicht nach innen gekehrt, sondern nach außen geöffnet. Im Meditieren horcht der Mensch nicht in sich hinein, geht er nicht in sich, sondern gerät er außer sich. Sein Innerstes lebt außerhalb seiner selbst allein in Gottes Wort. Darin ist es verfaßt; es ist »das Hertz weßenlich ym wort«.¹⁵⁹ Die Meditation kann deshalb nicht hinter den Text der Heiligen Schrift zurückgehen, um, wie etwa bei Schleiermacher, zu einem unsprachlichen »unmittelbaren Existentialverhältnis«¹⁶⁰ zu werden, das im Text und seiner Sprache lediglich zum »Ausdruck«, zur »Darstellung« käme. In seinem Verhältnis zu Gott ist der Mensch vielmehr von vornherein im Wort gleichsam enhypostasiert, selbst aber anhypostatisch. Hat er aber seine Substanz außerhalb seiner selbst in Gottes Wort, dann geht er im Meditieren nicht in sich, sondern bewegt sich im empfangenen Wort, das er zur Antwort gibt: »Meyn tzung wird deyn rede tzu antwortt geben« (Ps 119, 172).¹⁶¹ Die gelesene und gehörte Rede wird vom Hörenden und Meditierenden nicht in sich zurückgenommen, um nun als solche – etwa *sola ratione* – bedacht zu werden. Er läßt sie sich vielmehr so durch das Herz gehen, daß es von ihrer Fülle überfließt und sie andern hörbar wird. »Ich glaube, darum rede ich« (Ps 116, 10; 1 K 4, 13).

Daß solche Antwort gebende Rede des Hörenden Widerstand findet, bestritten wird, lernt Luther ebenfalls besonders aus Ps 119, in dem die »Feinde« – für Luther: die Feinde des Wortes Gottes¹⁶² – eine so große Rolle spielen. Durch diesen Psalm läßt sich Luther die konstitutive Verbindung der *meditatio* mit der *tentatio*, der Anfechtung durch die Feinde der gehörten und nach außen hin bedachten, in der Öffentlichkeit bezeugten Rede Gottes, vorgegeben sein. Der Konflikt zwischen »göttis wort« und der »menschen lere«, der *traditiones humanae*, gehört für Luther spätestens seit 1521 zu seinem Verständnis der *meditatio* und damit zu seinem Theologiebegriff. »Also sollt gottis wort getrie-

159 Vgl. WA 10 I 1, 188, 6, vgl. Zeile 7-17 (Kirchenpostille, 1522, zu J 1, 1-14); dazu: Bayer: Promissio: ..., 19 f. 29, bes. Anm. 87; vgl. Birgit STOLT: Luther, die Bibel und das menschliche Herz. ZDZ 37 (1983), 295-302.

160 Friedrich SCHLEIERMACHER: Über meine Glaubenslehre: zwei Sendschreiben an Herrn Dr. Lütke. (1829). In: ders.: Sämtliche Werke. Abt. 1: Zur Theologie. Bd. 2: Exegetisch-kritische und dogmatische Abhandlungen. B 1836, 586.

161 WA 8, 204, 13, 1521. – In der späteren Bibelübersetzung: »Meine Zunge sol ir gesprech haben von deinem Wort / ...«, vgl. auch Ps 19, 15.

162 Vgl. oben III.

ben und außgeschelet, außgeputzt ubir die menschen lere erfurtzogen werden, das sie zu schanden werdenn.«¹⁶³

Auf dem Hintergrund des damit exemplarisch vergegenwärtigten jahrzehntelangen Umgangs Luthers mit Ps 119 läßt sich das Urteil nicht halten, daß die Bestimmung der meditatio in der Vorrede von 1539 »undeutlich« sei.¹⁶⁴ Es ist nicht mit Befremden einzuräumen, daß nach der Vorrede von 1539 »Predigt und Lehre das Wesen der Meditation mitzukonstituieren« »scheinen«(!).¹⁶⁵ Das verbum externum bestimmt Luthers Verständnis der Meditation vielmehr durch und durch. Die Vorrede von 1539 bietet, verglichen mit den einschlägigen früheren Luthertexten, keine Überraschung; sie verwischt das frühere Profil des Meditationsbegriffs nicht. Im Gegenteil. Sie macht es unverwechselbar scharf.

Die Pointe von Luthers Verständnis der Theologie als Meditation verfehlt, wer die moderne, erst im 18. Jahrhundert aufgekommene Unterscheidung von »Privatem« und »Öffentlichem« sowie die mit ihr eng zusammenhängende Unterscheidung von Religion und Theologie¹⁶⁶ als Interpretament gebraucht und der Meditation als einem »privaten Nachsinnen über der Schrift« die »öffentliche, dem Wortlaut des Evangeliums verpflichtete Predigt bzw. Lehre« gegenüberstellt.¹⁶⁷ Luthers spezifisches Verständnis kommt selbst dann nicht in den Blick, wenn das so Unterschiedene nachträglich wieder aufeinander bezogen und dabei betont wird, daß nach Luther die öffentliche Predigt dem privaten Nachsinnen »inhaltliche Orientierung« geben müsse.¹⁶⁸ Denn solche Interpretation kann nicht mehr zur Geltung bringen, daß für Luther die Meditation von der mündlichen und öffentlichen Seinsweise ihres Grundes und Zieles, vom deus dicens¹⁶⁹ her nicht anders als eben mündlich und öffentlich ist. Sie ist

163 Siehe oben Anm. 158.

164 Gegen Nicol; vgl. oben Anm. 144.

165 Nicol: AaO, 63; vgl. oben Anm. 144. 146. Nicol zeigt damit, daß er sich auf Luthers reformatorische Pointe nicht einläßt bzw. sie verkennt, weil er mehr am Traditionszusammenhang (»Kontinuität«, 89), denn am Traditionsbruch interessiert ist.

166 Vgl. Botho AHLERS: Die Unterscheidung von Theologie und Religion: ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. GÜ 1980.

167 Wie es Nicol: AaO, 170, tut.

168 Ebd.

169 In der oben Anm. 115 zitierten Tischrede wendet sich Luther gegen den Spiritualismus Huldrych Zwinglis und anderer, die, die neuzeitliche Subjektivität vorwegnehmend, das Wort »non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem« definieren: WA TR 3, 670, 18 f (3868), 1538.

selbst »in deinem Kemerlein«¹⁷⁰ nicht privat, sondern geschieht auch dort in apokalyptischem Horizont – in der Teilhabe am universalen »cursus evangelii«¹⁷¹ und in der Konfrontation mit dessen inneren und äußeren Feinden, in der Anfechtung.

Sicherlich ist es nicht leicht, mit den uns nicht nur naheliegenden, sondern eingefleischten neuprotestantischen Gesichtspunkten so kritisch umzugehen, daß sich für uns ein Zugang zu Luthers Verständnis öffnen könnte. Durch die Unterscheidungen von Privatem und Öffentlichem, von individualisierter, subjektiver Religion und wissenschaftlich »objektiver« Theologie, von Leben und Lehre wird ein solcher Zugang jedenfalls verstellt; die genannten Unterscheidungen sind in Wahrheit tödliche Trennungen und halten theologischer Nachprüfung nicht stand. Zug um Zug ließe sich dies in der Auseinandersetzung mit eben dem Theologen zeigen, der wie kein zweiter diese Trennungen befördert hat und seine Scheidekunst auch an dem Satz »oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum« zu erproben suchte¹⁷²: mit Semler.

Die Aufgabe dieser Auseinandersetzung, auf die im hier gegebenen Rahmen nur hingewiesen werden kann, schärft die Aufmerksamkeit auf den diakritischen Punkt bei Luther: auf seinen Begriff des Heiligen Geistes. Luther erwartet ihn nicht im Raum der Evidenz eines reinen *verbum internum*, wie es neuplatonischer Tradition und deren Säkularisierung, dem neuzeitlichen Vernunftbegriff, entspräche. Er ist vielmehr durch den Umgang mit der Heiligen Schrift, vor allem aber mit dem Psalter und in diesem wiederum namentlich mit Ps 119 kategorisch gewiß: »... Gott wil dir seinen Geist nicht geben on das eusserliche wort, da richt dich nach, Denn er hats nicht vergeblich befolhen, eusserlich zu schreiben, predigen, lesen, hören, singen, sagen etc.«¹⁷³

Wer den Heiligen Geist in einem Innenraum des Unsagbaren und Ungreifbaren suchen wollte, fände nicht Gott, sondern Gespenster; er zerstreute sich in haltlose Gedanken – »wie wir alle bey uns finden, das unsere sinn und gedanken so ungewis, schlipffferig und unstete sind, das ob wir gleich wollen anhe-

170 WA 50, 659, 10 (Vorrede, 1539).

171 Vgl. oben Anm. 52.

172 Vgl. oben Anm. 9.

173 Vgl. dazu die »Neue Vorrede« zum »Großen [Deutsch] Katechismus« von 1530, nach der Gott »Deutero. 6. [Dt 6, 7 f] ernstlich gebeut, daß man solle sein Gebot sitzend, gehend, stehend, liegend, aufstehend immer bedenken und gleich als ein stetigs Mal und Zeichen für Augen und in Händen haben« (BSLK, 55 I, 2-6 ≙ WA 30 I, 127, 34-36).

ben etwas ernstlichs zu bitten oder von Gott zu dencken on wort und schrifft, gehet es gewislich also, das wir ehe man sich umbsihet, wol hundert meil von den ersten gedancken faren.« Aus solcher Selbsterfahrung kann jeder lernen, wozu »eusserlich wort und weise nutz und not sey, nemlich das man damit das hertz zusammen halte, das [es] nicht zurstrewet werde, und sich mit den gedanken an die buchstaben heffte, wie man sich mit der faust an ein bawm odder wand halten mus, auff das wir nicht gleiten odder zu weit fladdern und jrre faren mit eigenen gedanken. Das manglet unsern schwermern, das sie meinen, wenn sie jnn ihre hohe geistliche gedanken faren, so haben sie es troffen, und sehen nicht, wie sie on wort des holtzweges faren, lassen sich eitel jrre wissche verführen. Darumb sey gewarnet fur solchen fliegenden gedanken und hütte dich nur mit Gott zuhandlen ausser dem mündlichen wort und gebete.«¹⁷⁴

Betont Luther im selben Sinne wie in dieser Predigt in der Vorrede, daß Gott »dir seinen Geist nicht geben« will »on das eusserliche wort«, so ist damit keineswegs etwa eine Veräußerlichung befürwortet. Luthers Verständnis des Heiligen Geistes hat seine Bestimmtheit gerade darin, reine Äußerlichkeit ebenso auszuschließen wie reine Innerlichkeit und sich deshalb gegen Rom¹⁷⁵ wie gegen die Schwärmer zu richten.

Daß Luther im Kampf gegen die Schwärmer auf dem *verbum externum* besteht, wird in der Lutherforschung meist unmittelbar auf das Predigtamt bezogen. Das ist dann nicht falsch, wenn dieses dabei im Sinne jener fundamentalen Tiefe und universalen Weite verstanden ist, die ihm nach CA 5 zukommt.¹⁷⁶ Es ist dann aber falsch, wenn es unmittelbar und womöglich noch ausschließlich auf das Pfarramt, also auf die besondere Aufgabe dessen, der zu ihr »rite vocatus« (CA 14) ist, bezogen wird. Die Versuchung, Predigtamt und Pfarramt ineinander fallen zu lassen,¹⁷⁷ entspricht zwar genau den oben ange-

174 WA 28, 76, 22-26; 77, 26-35 (Predigt zu J 17, 1 vom 8. August 1528 in Caspar Crucigers Bearbeitung); vgl. 75, 32: »Gottes wort leiblich gehöret und gehandelt«.

175 Vgl. die Parodie WA 28, 75, 23-28.

176 Zur fundamentaltheologischen Bedeutung von CA 5 vgl. Oswald BAYER: Aus Glauben leben: über Rechtfertigung und Heiligung. S 1984, 43.

177 Schleiermacher z. B. nimmt CA 14 nicht nur als Beleg für den »öffentlichen Dienst am Wort als eine unter bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung«, sondern parallelisiert CA 14 unmittelbar CA 5 (Friedrich SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt/ hrsg. von Martin Redeker. Bd. 2. B 1960, 312 [§ 314]), obwohl er vom Wortdienst aller Christen weiß (308-312 [§ 133]). Zum gesamten Problemzusammenhang vgl. Oswald BAYER: Schleiermacher und Luther. In: Interna-

sprochenen neuprotestantischen Unterscheidungen, ja ist durch sie bedingt. Luther dagegen kennt diese Versuchung nicht. Dies bekundet sich in wünschenswerter Klarheit in seinem Verständnis der Theologie als meditatio, das mit einem Auseinandertreten in wissenschaftliche Theologie, professionalisierte öffentliche Religion und verstummende private Frömmigkeit zerbrochen wäre.

Luthers Meditationsbegriff ist nämlich so weit, daß er keineswegs nur die theologische Existenz und Tätigkeit des zünftig ausgebildeten und »ordentlich berufenen« Pfarrers betrifft, der »in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll« (CA 14), sondern jeden Christen, ja schlechthin jeden Menschen. Wenn es gilt, »nos tales creaturas esse, cum quibus velit loqui Deus usque in aeternum et immortaliter«¹⁷⁸ »sive in ira, sive in gratia«,¹⁷⁹ dann lebt jeder Mensch in der Meditation: im Umgang mit Gottes Wort oder aber in der Verkehrung dieses Umgangs, in verkehrter, fehl greifender ›Meditation‹, die mit Gott »Blindekuh« spielt.¹⁸⁰ Es gibt keinen Menschen, der nicht zum status ecclesiasticus, zur Kirche als Schöpfungsordnung, gehörte.¹⁸¹ Weil sie aber durch des Menschen Undankbarkeit, durch seine Sünde, gründlich korrumpiert ist, bedarf er des Gesetzes zur Aufdeckung der Sünde und des Zuspruchs des Evangeliums zu ihrer Überwindung. Was jeden betrifft, was jedem zugeeignet wird, muß auch jeder sich aneignen, es »begeren, holen und zu sich bringen«.¹⁸² Der Modus dieser Aneignung, die jedoch nicht primär als Auslegungsleistung des den Text sich und sich dem Text Applizierenden, sondern als dessen Ausgelegtwerden durch ihn im Hineingeholtwerden¹⁸³ in die Zueignung geschieht, ist das Meditieren.

tionaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984/ hrsg. von Kurt-Victor Selge. Bd. 2. B 1985, 1005-1016, bes. 1016. (Schleiermacher-Archiv; 1).

178 WA 43, 481, 34 f, zu Gn 26, 24 f (1541).

179 WA 43, 481, 33.

180 Vgl. oben Anm. 98 f.

181 Ausführlicher und mit Belegen: Oswald BAYER: Schöpfung als Anrede: zu einer Hermeneutik der Schöpfung. Tü 1986, 54 f.

182 WA 7, 205, 1 (Eine kurze Form der 10 Gebote, D.M. Luther. Eine kurze Form des Glaubens. Eine kurze Form des Vaterunsers, 1520).

183 Nach dem die ›Wartburgpostille‹ eröffnenden »Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll« (1522) ist es »die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er [Christus] tzu dyr kommet odder du tzu yhm bracht wirst« (WA 10 I 1, 13, 21 f). Dieses Gebrachtwerden schließt jenes »begeren, holen und zu sich bringen« (oben bei Anm. 182) nicht

Von dieser Weite und Tiefe des auf das *verbum externum* hin pointierten Meditationsbegriffs aus läßt sich die Bedeutung von Luthers Bestimmung der *claritas externa scripturae* erkennen, die er in »De servo arbitrio« gibt und die ihrerseits den Meditationsbegriff in der Vorrede von 1539 zu erläutern vermag. Die *claritas externa scripturae* ergibt sich zwar auch aus der »*bonarum artium cognitio*«, ¹⁸⁴ aus der Kenntnis und Kunst der Grammatik, Rhetorik und Dialektik, aus philologischer und historischer Bildung sowie hermeneutischer Reflexion; solche *cognitio* schließt Luther nicht nur nicht aus, sondern hebt ihre Notwendigkeit andernorts klar hervor. ¹⁸⁵ Doch hier in »De servo arbitrio« schweigt er davon und legt alles Gewicht auf die Betonung des eingesetzten Dienstes des *verbum externum*: »*externa [claritas] in verbi ministerio posita*«. ¹⁸⁶ Daß mit diesem Wortamt keineswegs nur das Pfarramt, sondern eine universale, jeden betreffende, ja kosmische Öffentlichkeit gemeint ist, zeigt Luthers Erläuterung: »*Si de externa dixeris, Nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissimam et declarata toto orbi quaecunque sunt in scripturis.*« ¹⁸⁷

Luthers Meditationsbegriff zeigt sich damit in seiner ungeheuren Spannweite: Nirgendwo anders als in der in apokalyptischem Zeithorizont ¹⁸⁸ liegenden Weltöffentlichkeit des Widerspruch findenden und Tumult erregenden ¹⁸⁹ *verbum externum* ereignet sich jener innere Vorgang der Wandlung und Aufklärung des verfinsterten Herzens des Menschen, der in sich selbst gefangen und darin verblendet ist. ¹⁹⁰ Die allerindividuellste, weil in letzter Tiefe individualisierende Erfahrung meiner selbst als *insipiens*, der Gott leugnet (Ps 14, 1), aber durch ihn selbst, den Heiligen Geist, eines Besseren belehrt wird, und die äußerste, universale Öffentlichkeit desselben Geistes lassen sich nicht voneinander scheiden. Luther trifft seine Unterscheidung einer äußeren und inneren Klarheit der Schrift nur, um beiden Seiten derselben Medaille in gleichem Maße gerecht werden zu können.

aus, sondern gibt ihm Raum – Sprach- und Atemraum. Dazu erhellend: Martin TETZ: Athanasius und die Einheit der Kirche: zur ökumenischen Bedeutung eines Kirchenvaters. ZThK 81 (1984), 217-219.

184 Vgl. oben Anm. 11 und 127.

185 Vgl. oben Anm. 127 f sowie WA 15, 38, 7-21 (An die Ratherren ...).

186 WA 18, 609, 5.

187 WA 18, 609, 12-14; vgl. 606, 24-39.

189 Vgl. oben Anm. 79.

188 Vgl. oben III.

190 Vgl. oben Anm. 91-93.

Da die innere Wandlung des Menschen nicht aus dessen »eigener Vernunft noch Kraft«¹⁹¹ geschieht, kann sie von ihm auch nicht selbst festgehalten und zum habitus werden. Auch der durch den Heiligen Geist Aufgeklärte bleibt beständig auf ihn angewiesen, von ihm schlechthin abhängig, Schüler des Meisters,¹⁹² der ihn durch die Anfechtungen hindurchträgt.¹⁹³ Solche Angewiesenheit wird in lebenslangem Lernen, Hören und Lesen wahrgenommen. Deshalb äußert Luther in der Vorrede von 1539 – wie auch in vielen Tischreden – seinen Unwillen über Punktualisten, die meinen, in einem einzigen Augenblick erleuchtet und der ganzen Wahrheit inne geworden zu sein oder durch einmaliges Lesen eines Bibelwortes dieses verstanden zu haben;¹⁹⁴ er mahnt: »hüte dich, das du nicht überdrussig werdest oder denckest, du habest es ein mal oder zwey gnug gelesen, gehöret, gesagt, und verstehest es alles zu grund, Denn da wird kein sonderlicher Theologus nimer mehr aus, Und sind wie das unzeitige Obs, das abfellet, ehe es halb reiff wird.«

Es zeigt sich damit der Gesichtspunkt der *Zeit*, den es beim Versuch, Luthers Verständnis der Theologie als Meditation in seiner Eigenart zu erfassen, ausdrücklich zu beachten gilt. Angesichts der Ungeduld eines Descartes, die nur das wahr sein läßt, was in der zeitlosen Gegenwart des klar und bestimmt Erkannten erscheint,¹⁹⁵ ist die Geduld und ständige Erwartung, der Luther das Wort redet, nicht selbstverständlich. Nicht einmal die reformatorische Wende in Luthers Leben und Theologie geschah »ad unum intuitum«;¹⁹⁶ sie geschah vielmehr dem »Tage und Nächte Meditierenden« (vgl. Ps 1, 2).¹⁹⁷ Ganz im Sinne

191 BSLK, 511, 46 f ≙ WA 30 I, 250, 2 f (Erklärung zum 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus).

192 Zu »Meister« vgl. WA 50, 659, 16 (Vorrede, 1539); zu »Schüler« vgl. BSLK, 552, 9 ≙ WA 30 I, 128, 21 (Neue Vorrede zum Großen Katechismus) und WA TR 1, 26, 29–27, 2 (76), 1531; 2, 67, 32–40 (1353), zitiert oben Anm. 88.

193 Eben dies kann der Mensch selbst nicht; vgl. z.B. WA TR 1, 28, 31–29, 6 (76), 1531.

194 Vgl. bes. die »Vorrede ...« von 1545; WA 54, 186, 25–29 (siehe unten Seite 47 bei Anm. 198). Zu Recht weist Nicol: AaO, 175–181 (»Das Turmerlebnis als meditatio von Röm 1, 17«), auf WA 54, 186, 1 (»pulsare«) wie auf Zeile 3 (»meditabundus dies et noctes«) hin. Die Polemik gegen die, welche die Heilige Schrift »ein mal lesen« und »es flugs alles« können (WA 31 I, 67, 7 f) findet sich häufig.

195 Vgl. oben Anm. 135.

196 Vgl. unten Seite 47 bei Anm. 198.

197 WA 54, 186, 3 (»meditabundus dies et noctes«); vgl. Zeile 1 (zu »pulsare« vgl. Nicol: AaO, 48 f. 176) und Zeile 2 (»ardentissime sitiens scire«); vgl. oben Anm. 194.

der bemerkenswerten Zeitwahrnehmung, wie sie mit seinem Meditationsverständnis verbunden ist, betont Luther, er sei einer »ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) scribendo et docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque operati, neque tentati, neque experti, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt«. ¹⁹⁸

Dies ist freilich nun nicht etwa als reines Suchen im Sinne jenes berühmten Lessingwortes gemeint, nach dem der Besitz der Wahrheit, die dem ewigen Gott allein gehört, ruhig und träge mache, während dem zeitlichen Menschen in seiner Endlichkeit nur das beständige Suchen nach ihr zukomme. ¹⁹⁹ Luther findet ja, er wird durch den Zuspruch des Christuswortes in der Anfechtung getröstet. Doch kann er den Trost – »Vergebung der Sünden« als »Leben und Seligkeit« ²⁰⁰ – nicht selbstmächtig festhalten. Er bleibt darauf angewiesen, daß die immer neu sich einstellende Anfechtung immer neu durch Gott selbst, den Heiligen Geist, überwunden wird.

So ist Luthers Regel der Meditation als Einweisung auf einen Weg und in eine Zeit, die der Meditierende nicht selbst in der Hand hat ²⁰¹ und die nicht in seinem Selbstvollzug steht ²⁰² (Ps 31, 16), insgesamt nichts anderes als Lehre vom Heiligen Geist. Der Heilige Geist aber hat sich, darauf besteht Luther, an einen ganz bestimmten Sprachraum gebunden: »an die mündliche rede und buchstabische wort im Buch«, an die Laute und Buchstaben der Heiligen Schrift. Daß diese Freiheit des Heiligen Geistes zur Bindung und Festlegung seine unmittelbare Gegenwart nicht ausschließt, sondern eröffnet, ergibt sich aus einem Vergleich der Vorrede von 1539 mit der Schrift »Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund«, ²⁰³ die für Luthers Meditationsverständnis

198 WA 54, 186, 26-29.

199 Gotthold Ephraim LESSING: Eine Duplik. (1778). In: ders.: Werke in acht Bänden/ hrsg. von Herbert G. Göpfert. Bd. 8. M 1979, 32 f.

200 Vgl. BSLK, 520, 24-30 ≙ WA 30 I, 316, 14-20.

201 Gegen die »jesuitische Devise« der Exerzitien des Ignatius von Loyola, die dem Ps 119 (Vers 109: »anima mea in manibus meis semper«) entnommen ist, die Ernst WOLF: Menschwerdung des Menschen?: zum Thema Humanismus und Christentum. In: ders.: Peregrinatio. Bd. 2. M 1965, 127, hervorhebt.

202 Das Gegenteil wird, in der Tradition der Ignatianischen Exerzitien (siehe oben Anm. 201), eindrucksvoll von Karl RAHNER: Grundkurs des Glaubens. 11. Aufl. FR 1976, 422, vertreten: »Wo der Mensch gesammelt bei sich ist und, sich selber besitzend, in Freiheit sich selber wagt, vollzieht er keinen Augenblick gereihter Nichtigkeiten, sondern sammelt er Zeit in Gültigkeit.«

203 WA 38, (351) 357-375.

besonders aufschlußreich ist.²⁰⁴ Während dort die Externität betont und der Duktus von innen nach außen geführt wird, weist hier Luther von außen nach innen: Es werde der Geist »weiter leren im hertzen, wenn es also mit Gottes wort gereimet und geledigt ist von frembden geschefften und gedanken«.²⁰⁵ Wer nun auf diesem Weg in »reiche gedanken spacieren« komme, soll »die andern gebete faren lassen und solchen gedanken raum geben und mit stille zuhören und bey leibe nicht hindern, Denn da predigt der Heilige geist selber, Und seiner predigt ein wort ist besser denn unser gebet tausent, Und ich hab auch also oft mehr gelernet jnn einem gebet, weder ich aus viel lesen und tichten hette kriegen können.«²⁰⁶

Solches testimonium spiritus sancti internum, das empfängt, wer der Predigt des Heiligen Geistes »mit Stille« zuhört (vgl. 1 Rg 19, 12), wird dann nicht zur »Achillesferse des protestantischen Systems«,²⁰⁷ wenn es »mit Gottes wort gereimet« ist.²⁰⁸ Es schlägt dann nicht in haltlose Selbst- und Dauerreflexion sowie in den »Enthusiasmus«²⁰⁹ und »eigen Dünkel«²¹⁰ reiner Anamnesis und Konstruktion um, wenn es im Einklang steht mit der Heiligen Schrift, die »nicht allein im hertzen, sondern eusserlich«, wortwörtlich, »als mündliche rede und buchstabische wort«, meditiert sein will: getrieben, gerieben,²¹¹ gele-

204 Dies erstmals umfassend und im einzelnen gezeigt zu haben, ist eines der großen Verdienste der Monographie Nicols (aaO, 153-167).

205 WA 38, 373, 1-3.

206 WA 38, 363, 10. 12-16; vgl. 366, 10-15; nicht zufällig wird dabei Ps 119 (Vers 18) zitiert.

207 David Friedrich STRAUß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd. 1. Univ. Nachdruck der Ausgabe Tü; S 1840. DA 1973, 136.

208 Die Verschränkung des Außen und Innen kommt bes. deutlich in der »Neuen Vorrede« zum Großen Katechismus zur Sprache: »... so man's täglich lieset und übet mit Gedanken und Reden, nämlich daß der heilige Geist bei solchem Lesen, Reden und Gedenken gegenwärtig ist und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu gibt, daß es immerdar besser und besser schmeckt und eingehet« (BSLK, 549, 6-13 ≙ WA 30 I, 127, 1-4).

209 Vgl. oben Seite 37 bei Anm. 142 (im Gesamtzusammenhang von BSLK, 453, 16-456, 18 ≙ WA 50, 245, 1-247, 4).

210 BSLK, 454, 15 ≙ WA 50, 245, 21.

211 »Treiben« dürfte statt »wiederholen« (WA 50, 659, Anm. 3) eher »handeln« meinen; vgl. die »Neue Vorrede« zum Großen Katechismus, in der »meditari« (Ps 1, 2) mit »handeln« wiedergegeben wird (BSLK, 549, 21-32, bes. 25-27 ≙ WA 30 I, 127, 7-12, bes. 9 f.). – »Reiben« (»terere«, WA 50, 659, Anm. 4) ist Fachausdruck der Meditationstradition; vgl. Nicol: AaO, 62, Anm. 135.

sen und wieder gelesen, mit fleißigem Nachdenken, was der Heilige Geist damit meint.

3 *Tentatio*

»Zum dritten ist da *Tentatio*, anfechtung. Die ist der Prüfestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit.

Darumb sihestu, wie David in dem genanten Psalm so oft klagt über allerley Feinde, frevele Fürsten oder Tyrannen, über falsche Geister und Rotten, die er leiden mus, darumb das er meditirt, das ist: mit Gottes wort umbgehet (wie gesagt) allerley weise. Denn so bald Gottes wort aufgehet durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine anfechtunge lernen, Gottes wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (das ich meusedreck auch mich unter den pfeffer menge) habe seer viel meinen Papisten zu dancken, das sie mich durch des Teufels toben so zuschlagen, zudrenget und zuengstet, das ist, einen zimlichen guten Theologen gemacht haben, dahin ich sonst nicht komen were. Und was sie dagegen an mir gewonnen haben, da gan ich jnen der ehren, sieg und triumph hertzlich wol, Denn so wolten sie es haben.«²¹²

Wer meditiert, muß leiden. Luther läßt sich auch diese Erfahrung wieder vom Ps 119 vorschreiben und mutet dem auf sein Theologiestudium Angeredeten mit der Vorstellung der dritten Regel zu, sich ebenfalls in der Rolle des Beters dieses Psalms zu sehen, der »so oft klagt über allerley Feinde ..., die er leiden mus, darumb das er meditirt, das ist: mit Gottes wort umbgehet (wie gesagt) allerley weise«.

Luther selbst, seinem Meditationsverständnis entsprechend sich vom Text des Psalms in seiner eigenen Situation ausgelegt findend, in ihn eher hinein- als über ihn hinausgehend, erfaßt die »Feinde« konkret als »frevele Fürsten oder Tyrannen«, als »falsche Geister und Rotten«; es sind einerseits die Schwärmer und andererseits die »Papisten« sowie mit diesen im Bunde stehende Fürsten wie etwa Herzog Georg von Sachsen oder Herzog Heinrich von Braunschweig²¹³, die den »cursus evangelii«²¹⁴ zu hindern suchen. Erstaunlich ist, daß der Kampf gegen *solche* Feinde die dritte Regel, die Anfechtung, erläutern soll. Der Blick wendet sich nicht nach innen, in die »tenebrae interiores«, von denen Luther, damit die Sprache der »theologia mystica«²¹⁵ aufnehmend,

²¹² WA 50, 660, 1-16. – Die im Abschnitt »Tentatio« nicht nachgewiesenen Zitate entstammen alle dem Anfangszitat.

²¹³ Vgl. Luthers Schrift »Wider Hans Worst«, 1541; WA 51, (461) 469-572, bes. 484, 12-15.

²¹⁴ Vgl. oben Anm. 52.

²¹⁵ Die nach der dreifachen Distinktion der »Alten« von der theologia propria (= historica) und

durchaus zu reden wußte.²¹⁶ Der Blick richtet sich vielmehr zunächst ganz nach außen, in die geistige und politische Weltöffentlichkeit, die Gottes Wort nicht erträgt, ihm Widerstand leistet, so daß es zum »Tumult«²¹⁷ kommt. Daß dieser Tumult das Innerste, das Herz betrifft, kann nicht in Frage stehen; wird er doch nicht von einem Spekulant aus der Ferne betrachtet, sondern von einem zutiefst an ihm Beteiligten erlitten. »Denn so bald Gottes wort auffgehet durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine anfechtunge leren, Gottes wort zu suchen und zu lieben.«²¹⁸ So ist das Innere und Innerlichste zwar nicht verleugnet. Doch setzt Luther hier den Akzent entschieden auf das Äußere und Öffentliche – wie er dies schon bei der Vorstellung der zweiten Regel, der Meditation, getan hatte.

Vom öffentlichen Kampf, den Luther ja ganz in apokalyptischem Zeithorizont wie – zugleich – in individuellster Tiefe²¹⁹ wahrnimmt, bleibt nichts

symbolica unterschiedene *theologia mystica* »docet Deum quaerere negative«: WA TR 1, 26, 18-20 (75), 1531; vgl. AWA 2, 294, 19 f $\triangle$ WA 5, 163, 17 f (Operationes ..., Exkurs zu Ps 5, 12 de spe et passionibus). Die Dreiteilung geht auf Johannes Gerson (De theologia mystica) zurück, der sich dafür auf den Areopagiten beruft (AWA 2, 295, Anm. 17); zu Gerson: KÖPF: AaO (siehe unten Anm. 225), 113; vgl. WA 57 III, 179, 6-13, zu H 5, 12, 1518. Weiter: Bayer: Promissio: ..., 65; vgl. unten Anm. 224.

216 Vgl. z.B. WA 56, 299, 28, zu R 5, 2; 307, 8, zu R 5, 5; 374, 16, zu R 8, 24.

217 Vgl. oben Anm. 79.

218 Vgl. mit diesem Text der Vorrede WA TR 1, 146, 16 (352), 1532: Der Teufel »lernets einen wol«. Für den Zusammenhang siehe 147, 3-13: »Meine Theologiam hab ich nicht gelernet auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Da haben mich meine Anfechtung zu gebracht; denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer der Practiken und Anfechtungen. Solches feilet den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nehmlich den Teufel, nicht haben, welcher es einen wol lehret. Also hat S. Paulus auch einen Teufel gehabt, der ihn hat mit Fäusten geschlagen, und also ihn getrieben hat mit seinen Anfechtungen, fleißig in der heiligen Schrift zu studiren. Also hab ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrten, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt, die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie hab fleißig gelesen und damit ihren rechten Verstand endlich erlanget. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur speculativi Theologi, die schlechts mit ihren Gedanken umgehen und mit ihrer Vernunft allein speculiren.«

219 Vgl. den Beginn der ersten Invokavitpredigt (1522): »Wjr seindt allsamt zû dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben, Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll schreyen, Aber ein yeglicher muß für sich selber geschickt sein in der zeyt des tods: ...« (WA 10 III, 1, 7-10) und das »Jch, Jch, Jch« im

unberührt; er ist universal. Dieselbe Universalität, die Luthers Meditationsverständnis auszeichnet, ist auch das Kennzeichen der dritten Regel. Der Kampf betrifft nicht etwa nur den Pfarrer in seinem besonderen Amt, sondern jeden Christen, ja – im ausgeführten schöpfungstheologischen und hamartiologischen Sinn²²⁰ – jeden Menschen.

Der universale Anspruch, den Luther wie mit seinem Verständnis der Meditation so auch mit seinem Verständnis der Anfechtung verbindet, läßt nach deren Universalisierbarkeit fragen. Bevor diese Frage eine Antwort finden kann, muß in die durch sie eröffnete Perspektive die eigentümliche Passivität, die zum Begriff der Anfechtung gehört, sowie der mit ihr gegebene Erfahrungsbegriff ausdrücklich einbezogen werden.

Dieser Erfahrungsbegriff bestimmt sich zunächst von jener Unterscheidung her, die Luther schon bei der Vorstellung der ersten Regel in den Blick gebracht hatte und die von uns als Unterscheidung von Wissen und Gewißheit bezeichnet worden war.²²¹ Sie taucht nun, bei der Vorstellung der dritten Regel, als Unterscheidung von Wissen und Erfahrung auf: Die Anfechtung »leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren ...«²²² Schärfer noch war diese für Luthers Theologie repräsentative Unterscheidung in den »Operationes in psalmos« zur Sprache gekommen: »Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando.«²²³

Wie immer der Zusammenhang von Luthers Erfahrungsbegriff mit dem der Tradition der Mystik – insbesondere der sich als »theologia negativa« verstehenden »theologia mystica« – im einzelnen dargestellt und beurteilt werden mag, entscheidend ist, daß er in der Aufnahme und Korrektur dieser Tradition²²⁴ den Erfahrungsbegriff der neutestamentlichen Apokalyptik neu zur Gel-

»Bekenntnis«, 1528 (WA 26, 503, 32), das in einem apokalyptischen Verantwortungshorizont, in letztem Ernst gesprochen ist (499, 15–500, 26; 509, 19–28).

220 Vgl. oben Seite 24 f bei Anm. 91 f sowie Seite 44.

221 Vgl. oben Seite 32–34.

222 Vgl. statt vieler Tischreden nur WA TR 5, 384, 5 f (5864): »Theologum oportet fieri experimentis et usu, non lectione tantum sacrarum rerum.«

223 AWA 2, 296, 10 ≙ WA 5, 163, 28 f.

224 Aufnahme und Korrektur dieser Tradition lassen sich besonders klar von AWA 2, 294, 19–296, 11 (beachte die ausführlichen Anmerkungen 16–21) ≙ WA 5, 163, 17–29, aus erkennen. Luther lehnt die im Anschluß an den Areopagiten vertretene negative Theologie (vgl. oben Anm. 215) dann ab, wenn sie nur spekuliert, nicht aber gelebt wird: »Senserunt autem contraria negativae

tung bringt.²²⁵ Die sein Bedeutungsfeld markierenden Begriffe finden sich allesamt im Prooemium von »De libertate christiana« beieinander, das in seiner Bedeutung für Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Glaubenserfahrung und theologischer Schriftstellerei in der Lutherforschung bisher noch nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient.²²⁶ In dem kurzen Text²²⁷ tauchen nacheinander auf: »experimentum«, »probare«, »tribulationes«, »tentationes«. Wer sich die griechischen Äquivalente und ihren Gebrauch in den neutestamentlichen Schriften vergegenwärtigt, wird in eine ganz bestimmte Welt-, Selbst- und Gotteswahrnehmung hineingeführt, die sich vor allem durch ein bestimmtes Zeitverständnis auszeichnet, das kaum anders als »apokalyptisch« genannt werden kann.

Luther bringt dieses Zeitverständnis mit seinem Erfahrungsbegriff so zur Geltung, daß es sich in seiner Fassung nicht etwa durch religionsgeschichtliche Lokalisierung und existentielle Interpretation oder durch eine dieser benachbarten Umdeutung in einen neuprotestantischen Gewissensbegriff entschärfen läßt.²²⁸ Der Kampf gegen »allerley Feinde«, die »leiden mus«, wer »meditirt, das ist: mit Gottes wort umbgehet«, ist so öffentlich, daß er keineswegs auf einen inneren Kampf »im Gewissen des Einzelnen«²²⁹ reduziert werden kann, so sehr er darin seine Tiefe hat.

theologiae, hoc est nec mortem nec infernum dilexerunt« (AWA 2, 296, 3 f ≙ WA 5, 163, 22 f); vgl. AWA 2, 318, 11–319, 3 ≙ WA 5, 176, 22–33.

225 Unberücksichtigt bleibt dies z.B. in der sonst material- und nuancenreichen Darstellung von Ulrich KÖPF: Erfahrung III/1. TRE 10 (1982), 113, 36–115, 43 (zu Luther).

226 Er erschließt sich insbesondere von den Exkursen »de spe et passionibus« und »de fide et operibus« der »Operationes ...« her (AWA 2, 283–321 ≙ WA 5, 158, 4–177, 28; 394, 20–408, 13).

227 WA 7, 49, 7–19.

228 Bezeichnend für solche Entschärfung ist die Umdeutung, die Emanuel HIRSCH: Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen. In: ders.: Lutherstudien. Bd. 1. GÜ 1954, 136 f, Anm. 4, vornimmt: »Die Einheit von gegenwärtiger Gewissenserfahrung und jüngstem Gericht, wie sie in Luthers Anfechtungen durchlebt wird, ist religionsgeschichtlich ein äußerst merkwürdiger Vorgang: Ein Wiedererwachen der lange verschüttet gewesenen *urchristlichen* Frömmigkeit mit ihrer ganzen Unmittelbarkeit und Gewalt, und zugleich doch der Grund- und Anfangspunkt aller *modernen* Umsetzung des christlichen Mythos in das innerliche Erleben der Subjektivität; nach beiden Seiten hin das Ursprüngliche und Neue eines echten Durchbruchs an sich tragend und geboren aus der leidenschaftlichen Sammlung einer einzelnen Seele auf das göttliche Geheimnis, vor dem sie bloßliegt.«

229 Lange: AaO, 13. Gegen solche Reduktion spricht ein für Luther so bezeichnender Text wie WA 18, 626, 8–40 (oben Anm. 79).

Im ganzen Locus »de tentationibus«, über den Luther gerne ein Buch geschrieben hätte, geht es um nichts anderes als um die Geltung des ersten Gebots.²³⁰ Gottes Einheit und mit ihr die Einheit der Wirklichkeit und ihrer Erfahrung stehen nicht als unangefochtenes ewiges und notwendiges Prinzip fest, sondern sind faktisch und praktisch sowie in durchaus »äußerer« Weise umstritten. Wer das erste Gebot meditiert, ist damit in den Streit zwischen dem einen Herrn und den vielen Herren (vgl. 1 K 8, 5 f) verwickelt. Er kann sich dieser Verwicklung nicht durch die spekulative Idee der Einheit Gottes entziehen. Es genügt nicht, um sie und damit um Gottes Allmacht »allein [zu] wissen« und sie damit dem geistigen Auge zeitlos gegenwärtig zu halten; er muß sie vielmehr »auch erfahren«. Solche Erfahrung aber braucht Zeit; sie stellt sich erst auf einem Weg ein, der erprobt,²³¹ aus-geschritten, eben: er-fahren²³² sein will.

Was reines Wissen zur Erfahrung bringt und zur Gewißheit macht,²³³ sind außer der Zeit die diese qualifizierenden Affekte. Es handelt sich dabei, entgegen der blinden Illumination neuzeitlicher Bewußtseinstheologie, nicht primär um die Affekte des glaubenden oder gottlosen Menschen, sondern um die des Wortes Gottes, um die sinnlichen Wirkweisen des deus dicens, der ja kein affektloses Gedankenwesen wie der Gott der Metaphysik ist. Sie erweisen sich konkret, sinnlich und zeitlich in der Situation der Anfechtung. »Die ist der

230 WA TR 4, 490, 24–491, 6 (4777; im Blick auf die Anspielung auf Argicola nicht vor 1537 zu datieren): »Ego si diutius deberem vivere, libenter vellem librum conscribere de tentationibus, nam sine illis homo neque sacram scripturam neque fidem, timorem et dilectionem Dei agnoscere potest, immo non potest scire, quid sit spes, qui nunquam fuit in tentationibus. Qualis est noster Ioannes Agricola, qui multa sibi arrogat non tentatus. Er wirt schaden thun post mortem meam. Ach, lieber Herr Got, lectio sacrae scripturae non tam facile perdiscitur! Lasset vns die drei wortter wol lernen und vnd schuler drei jar bleiben, quid sit diligere Deum, illi fidere et illum timere.« Wenn Luthers »apokalyptisches« Zeit- und Erfahrungsverständnis insgesamt nichts anderem als dem ersten Gebot und dem mit ihm gesetzten Streitraum Rechnung trägt und wenn, wie es der Katechismus beansprucht, vom ersten Gebot das Gesamtzeugnis der Bibel repräsentiert wird (WA TR 1, 358 [751]; vgl. BSLK, 552, 16–33 ≙ WA 30 I, 128, 22–30), dann greift dieses Verständnis durch alle form- und traditionsgeschichtlichen Differenzierungen hindurch.

231 Vgl. »probare« z. B. WA 7, 49, 9 (siehe oben Anm. 227).

232 Vgl. zur Etymologie: DEUTSCHES WÖRTERBUCH. Bd. 3. Nachdruck der Ausgabe L, 1862. M 1984, 788–791; Köpf: AaO, 109 f; Lange: AaO, 8.

233 Vgl. die Parallelität von »erfahren« und »gewiß werden« in der »Neuen Vorrede« zum Großen Katechismus im Zusammenhang einer Reflexion des Meditierens: »lesen, lehren, lernen, denken und tichten [= meditari]« (BSLK 553, 5–9 ≙ WA 30 I, 128, 35–129, 2).

Prüfstein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit.«

Die Anfechtung ist nicht etwa der Prüfstein der Echtheit des Glaubens als der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des glaubenden Menschen. Sie ist vielmehr der Prüfstein²³⁴ des Wortes Gottes, das in der Anfechtung und gegen sie seine Glaubwürdigkeit und Macht erweist. »Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken.« So faßt Luther in eindrucksvoller Weise Is 28, 19, trifft zwar den hebräischen Text damit nicht,²³⁵ konzentriert bei dieser Gelegenheit aber sein ganzes Schrift- und Theologieverständnis auf den entscheidenden Punkt.

Allein die Anfechtung lehrt auf Gottes Wort achten, das aber selbst die Bedingung der Möglichkeit seiner Erfahrung ist. Deshalb *macht* der Mensch die Erfahrung des Wortes Gottes, indem er es *erleidet*.²³⁶ So stehen Schrift und Erfahrung als die »zween prüfstein«²³⁷ nicht nebeneinander; sie ergänzen sich nicht und lassen sich in ihrem Verhältnis nicht etwa im Bild der beiden Brennpunkte einer Ellipse veranschaulichen. Wenn Luther beides unterscheidet,²³⁸ dann tut er dies nur, um dem Mißverständnis zu wehren, als sei die Schrift ein papierenes Lesewort und nicht vielmehr ein affektreiches Lebewort. Es sind in der Heiligen Schrift »doch ia nicht lesewort, ... Sondern eitel lebewort drinnen, die nicht zum speculieren und hoch zü tichten, sondern zum Leben und thûn dargesetzt sind.«²³⁹

234 Durch Kratzen mit dem »Prüfstein« bzw. »Probierstein« (lapis lydeus) konnte man bei angestrichenen Metallegierungen feststellen, ob es sich um Gold handelte oder nicht.

235 Luther übersetzt in der Tradition der Vulgata: (»tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui«; vgl. Ps 118, 67. 75); vgl. WA 25, 189, 15-39 (Luthers Vorlesung über Jesaja, 1532/34). Vgl. Leonhard HUTTER: Compendium locorum theologicorum ex Scripturis S. et libro Concordiae collectum. Wittenbergae 1610, locus 24: »De cruce et consolationibus«, I. I.

236 Von den beiden Bedeutungen des Wortes »erfahren« (vgl. oben Anm. 232) – der aktiven und passiven – ist die passive für Luther die theologisch wichtigere.

237 WA 36, 506, 21 (Predigt über 1 K 15, 3, bes. über »nach der Schrift«). Die oben folgende Interpretation ergibt sich aus dem Zusammenhang (499-507), der darlegt, was »schriftgemäß« ist.

238 Vgl. außer dem Anm. 237 genannten Text: WA 30 II, 673, 13-17 (Rhapsodia seu concepta in librum de loco iustificationis cum aliis obiter additis, 1530).

239 WA 31 I, 67, 10-12 im Zusammenhang der Zeilen 3-14, in dem Luther seinen Meditationsbegriff expliziert.

So schließt Luthers berühmte Sentenz »Sola experientia facit theologum«²⁴⁰ zwar das hochfahrende Dichten, Spekulieren und damit die Reinheit des Wissens aus,²⁴¹ will aber ihrerseits nun nicht etwa ein Prinzip reiner Erfahrung befürworten, das nur das Prinzip einer vagen Offenheit und Unabgeschlossenheit sein könnte. Nicht Erfahrung als solche macht den Theologen zum Theologen, sondern die Erfahrung der Schrift.

Die Erfahrung, die ich mit der Heiligen Schrift mache, ist die, daß sie mich auslegt und damit für ihre Auslegung selbst sorgt, ihr eigener Interpret ist – »sui ipsius interpres«, wie Luther in ausdrücklicher Aufnahme von Ps 119 knapp formuliert;²⁴² er besteht darauf: »verba divina esse apertiora et certiora omnium hominum, etiam suis propriis verbis, ut quae non per hominum verba, sed hominum verba per ipsa doceantur, probentur, aperiantur et firmentur«.²⁴³ Es geht darum, mit der Schrift ihren Autor, den dreieinen Gott, in mir wirken zu lassen. Darin liegt die eigentümliche Passivität der Glaubenserfahrung; sie ist primär vita passiva.²⁴⁴

240 WA TR 1, 16, 13 (46), 1531. Im Zusammenhang der Tischrede geht es um den rechten Umgang des »doctor bibliae« (Zeile 6) mit der Heiligen Schrift; vgl. WA 25, 106, 27 (Luthers Vorlesung über Jesaja, 1532/4): »experientia, quae sola facit Theologum«.

241 Dies ergibt sich aus dem Kontext der Parallele zur in Anm. 240 genannten Tischrede: WA 25, 106, 26–107, 19.

242 WA 7, 97, 23 (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum, 1520) im Kontext von 97, 23–35: Die Heilige Schrift ist »per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans, sicut scriptum est psal. c. xviii. ›Declaratio seu, ut hebraeus proprie habet, Apertum seu ostium verborum tuorum illuminat et intellectum dat parvulis« [Ps 119, 130]. Hic clare spiritus tribuit illuminationem et intellectum dari docet per sola verba dei, tanquam per ostium et apertum seu principium (quod dicunt) primum, a quo incipi oporteat, ingressurum ad lucem et intellectum. Iterum, Principium seu caput verborum tuorum veritas [Ps 119, 160]. Vides, et hic veritatem tribui non nisi capiti verborum dei, hoc est, si verba dei primo loco didiceris et eis velut principio primo usus fueris pro omnium verborum iuditio. Et quid facit octonarius ille totus quam ut perversitate nostri studii damnata nos revocet ad fontem et doceat primum et solum verbis dei studendum esse, spiritum autem sua sponte venturum et nostrum spiritum expulsurum, ut sine periculo theologissemus?« Vgl. das Zitat von Ps 1, 2: 97, 10 f. Die Bedeutung von Ps 119 und des zugleich an Ps 1, 2 haftenden Meditationsverständnisses im Zusammenhang aller drei Regeln für Luthers »Schriftprinzip« ist m. W. bislang unbeachtet geblieben.

243 WA 7, 98, 11–13.

244 Vgl. oben Anm. 122 und 124.

Die für das Verständnis von Erfahrung, das zu Luthers dritter Regel und damit zu seinem Theologiebegriff gehört, primär kennzeichnende Passivität ist in sich differenziert und nicht einfach in eine universalisierbare erkenntnistheoretische und fundamentalanthropologische Bestimmung, etwa in das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«²⁴⁵, aufzuheben – wenngleich ein Text wie der folgende es nahe legt, dies für Luther anzunehmen: »Nota, quod divina pati magis quam agere oportet, immo et sensus et intellectus est naturaliter etiam virtus passiva.«²⁴⁶ In dieser Bemerkung verbinden sich Theologie und philosophische Anthropologie in einer beachtenswerten Weise; die Wirkung der in ihr implizierten aristotelischen²⁴⁷ und neuplatonischen²⁴⁸ Momente auf Luthers theologisches Denken darf nicht unterschätzt werden. Sie werden jedoch in den Zusammenhang eines Umgangs mit der Heiligen Schrift integriert, nach dem Gott nicht »einfach der Ausdruck für die passive Konstitution von Sinn überhaupt«²⁴⁹ sein kann. Denn die dreifache Unterscheidung: des Gesetzes, durch das Gott tötet, und des Evangeliums, durch das er lebendig macht, sowie des erdrückend verborgenen Wirkens Gottes jenseits von Gesetz und Evangelium läßt sich für uns nicht in eine letzte Einheit – und sei es in die eines »Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit« – hinein aufheben.²⁵⁰ Das Evangelium wird in ganz anderer Weise erlitten als das Gesetz und erst recht jenes verborgene Wirken Gottes, das in die höchste Anfechtung stürzen kann: in die Anfechtung durch Gott selbst,²⁵¹ deren Überwindung durch den deus praedica-

245 Schleiermacher: Der christliche Glaube ... I, 14-30 (§§ 3 f).

246 WA 9, 97, 12-14 (Randbemerkungen zu Taulers Predigten, 1516); vgl. die Fortsetzung (Zeile 15 f): »Nos materia sumus pura, deus formae factor, omnia enim in nobis operatur deus.«

247 Vgl. ARISTOTELES: De anima lib. 2, 5 (416 b, 33 f); lib. 2, 11 (424 a, 1); lib. 3, 4 (429 a, 13-18) und Theo DIETER: Amor hominis – amor crucis: zu Luthers Aristoteleskritik in der probatio zur 28. These der »Heidelberger Disputation«. NZStH 29 (1987), 241-258, bes. Anm. 5.

248 Vgl. DIONYSIUS AREOPAGITA: De divinis nominibus (Patrologiae cursus completus/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Series graeca. Bd. 3. Nachdruck der Ausgabe P, 1857. Turnhout 1968, 648): »doctus est non solum discens, sed et patiens divina« – zitiert von Thomas von Aquin: Summa theologiae p. 1 qu. 1 art. 6, ad tertium dicendum (Thomas von Aquin: AaO 4, 18).

249 Mit Lange: AaO, 78.

250 Zur Erläuterung dieser These und ihrer umfassenden systematischen Bedeutung vgl. Oswald BAYER: Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte. In: Verifikationen = Festschrift für Gerhard Ebeling/ hrsg. von Eberhard Jüngel ... TÜ 1982, 241-261; ders.: Schleiermacher ..., 1005-1016.

251 Vgl. z. B. WA TR 4, 491, 21-25 (4777): »Es ist etwas Höheres denn Verzweiflung von wegen der

tus²⁵² in letzter Tiefe »erfahren« läßt, »wie recht, wie warhaftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort« ist.

Damit können wir nun auf die oben²⁵³ aufgebrochene Frage nach der Universalisierbarkeit der dritten Regel Luthers und mit ihr seines gesamten Theologieverständnisses zurückkommen. Es entspricht nicht nur dem Text der Vorrede von 1539, die insgesamt ein Bibellob ist, sondern Luthers Werk überhaupt, wenn die Antwort in Luthers Schriftverständnis gesucht wird.

Im zitierten Zusammenhang der »Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum«²⁵⁴ bezieht Luther sein ausdrücklich aus Ps 119 gewonnenes Schriftverständnis auf die von Aristoteles her überlieferte Rede vom »principium primum«²⁵⁵ und damit auf den herrschenden Wissenschaftsbegriff.²⁵⁶ Danach kommt wissenschaftlicher Erkenntnis uneingeschränkte Notwendigkeit zu; alles aber, »was mit uneingeschränkter Notwendigkeit existiert, ist ewig, und das Ewige ist ungeworden und unzerstörbar«.²⁵⁷ Es stellt deshalb der Sache nach einen ungeheuren Affront dar, wenn Luther die zeitliche, kontingente, geschichtliche Bibel in der Sinnlichkeit ihrer Affekte »principium primum« nennt. Die darin liegende Paradoxie sollte denn auch keiner übersehen, der vom reformatorischen »Schriftprinzip« redet.²⁵⁸ Dieses Wort ist nur sinnvoll, wenn es als Bezeichnung eines Konfliktes verstanden wird – jenes Konfliktes, in dem sich theologische Wissenschaft bzw. wis-

Sünden, wie die Anfechtung sind in Ps 8: »Du wirst ihn lassen ein kleine Zeit von Gott verlassen sein, und Ps 22: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« Als wollt er sagen: Du bist mir feind ohn alle Ursache; und war gleichwol da keine Sünde.«

252 Statt vieler Belege vgl. WA 18, 685, 3-24.

253 Vgl. oben Seite 51.

254 Vgl. oben Anm. 242 f.

255 WA 7, 97, 28. 31 (im Plural: 98, 4. 9); vgl. bes. ARISTOTELES: *Metaphysica* lib. 5 (1013a); 6, E (1025b-1026a); *Topica* lib. 4 (121b); *Analytica* 2 (72a, 6f).

256 Die einschlägigen Stellen der »Analytica«, »Topica«, »Rhetorica«, »Physica« und »Metaphysica« in Kürze repräsentierend: »Ethica Nicomachea« lib. 6 (1139b, 12-35).

257 ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* lib. 6, 3 (1139b, 22-24) – zitiert nach ders.: *Nikomachische Ethik/ Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Bibliographisch erg. Aufl.* S 1985, 156.

258 Luther jedenfalls führt das Wort »Prinzip« distanziert ein; er weiß um dessen Herkunft: »principium (quod dicunt) primum« (WA 7, 97, 28). Seine Aufnahme stellt eine ähnliche Anknüpfung im Widerspruch dar wie die Bezeichnung des Glaubens als »opus operum« (WA 5, 396, 32; Exkurs zu Ps 14, 1 »de fide et operibus«).

senschaftliche Theologie nicht nur für Luther, sondern bis heute bewegt und in der Geschichte sich bewegen wird. Wer vom »Schriftprinzip« redet, kann dies nur in radikaler Kritik eines Wissenschaftsbegriffs tun, dem es um ein zeitlos reines Apriori geht. Er wird statt dessen ein unreines historisches Apriori geltend machen und als Theologe einer Wahrheit nachdenken, die a priori zufällig, a posteriori aber notwendig ist. Damit gibt die Theologie auch andern Wissenschaften zu denken.²⁵⁹

Die Frage nach der Universalisierbarkeit der Erfahrung der Anfechtung und deren in jeweils neuer Situation neu zu erwartender und zu erbittender Überwindung ist damit in einer bestimmten Weise beantwortet. Wie die Frage nach Luthers Theologieverständnis überhaupt führte sie in eine Tiefe und Weite, die sich nicht durch zuvor gerechtfertigte und vermeintlich zeitlos gültige Kategorien denken und darstellen lassen. Es ist neuzeitlichem Denken fremd und gerät mit ihm ebenso in Konflikt wie mit dem aristotelischen. In seiner spezifischen Weite sperrt es sich gegen eine universalgeschichtliche Konstruktion ebenso wie in seiner spezifischen Tiefe gegen eine existentielle Interpretation.²⁶⁰

V Ekklesiologisches Theologieverständnis

Sucht man den eigentlichen Charakter dieses Theologieverständnisses zusammenfassend zu bezeichnen, kann man ihn am ehesten »ekklesiologisch« nennen. Das Recht dazu ergibt sich aus der Vorrede als ganzer sowie aus ihren Kontexten,²⁶¹ nicht zuletzt aber aus einem Vergleich mit der im selben Jahr erschienenen Schrift »Von den Konziliis und Kirchen«. Er zeigt nämlich überraschenderweise, daß die drei *notae theologiae* strukturidentisch sind mit den *notae ecclesiae* – was freilich nur konsequent ist, wenn gilt: »Ubi est verbum,

259 Es gilt also, die Frage nach der Schriftautorität aus einem binnenkirchlichen und binnentheologischen Ghetto herauszuholen und Schriftauslegung als Vernunftkritik zu betreiben. Vgl. Oswald BAYER: Schriftautorität und Vernunft – ein ekklesiologisches Problem. In: Schrift und Schriftauslegung = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg. Bd. 10. Erlangen 1987, 82.

260 Zur Explikation dessen, was damit nur angedeutet ist vgl. Bayer: Systematische Theologie ..., bes. 354. – Zur Bedeutung von Luthers Theologieverständnis insgesamt für eine heute zu verantwortende Wissenschaftstheorie vgl. Oswald BAYER: Unangepaßte Wissenschaft: zum Verhältnis von Glauben und Wissen. EvK 20 (1987), 384-389.

261 Vgl. oben II und III.

ibi est ecclesia.«²⁶² Folgende Struktur läßt sich in der gegenseitigen Beleuchtung erkennen:

Von den Konziliis und Kirchen

1.1 Wort²⁶³

1.2 Gebet²⁶⁴

2 Kreuz²⁶⁵

Vorrede

1.1 meditatio

1.2 oratio

2 tentatio

Von der Vorrede her wird die oft nur als Appendix beurteilte siebte nota ecclesiae, das um des Evangeliums willen erlittene Kreuz, in seinem Gewicht deutlich; die Kirchenschrift wiederum läßt in der Vorrede das Moment des Öffentlichen, das dort freilich nicht zu verkennen ist, noch schärfer wahrnehmen. Die vorgenommene Zweigliederung deckt sich mit der des Nachworts zum Psalter von 1525, das Gottes Wort und den Umgang mit ihm sowie das Kreuz als die »zwei Stücke« heraushebt, auf die zu achten ist.²⁶⁶

Daß die drei notae theologiae mit den notae ecclesiae strukturidentisch sind, wird durch eine Tischrede eindrucksvoll bestätigt: »Sathan vincitur tribus modis, et servatur ecclesia: 1. fideliter docendo, 2. serio orando, 3. sedulo patiando.«²⁶⁷

»Ekklesiologisch« ist Luthers Theologieverständnis in jener schöpfungstheologischen Weite und Tiefe, die besonders eindrucksvoll in der Psaltervorrede von 1528 zur Sprache kommt: »Summa, wiltu die heilige Christlichen kirche gemalet sehen, mit lebendiger farbe vnd gestalt, ynn einem kleinen bilde gefasset, so nym den Psalter fur dich, so hastu einen feinen, hellen, reinen spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey, ia du wirst auch dich selbs drinnen, vnd das rechte Gnotiseauton finden, dazu Gott selbs, vnd alle Creaturn.«²⁶⁸

262 WA 39 II, 176, 8 f (Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus, 1542).

263 Das erste Kennzeichen, »das heilige Gotteswort« (WA 50, 628, 29 f), wird durch die folgenden vier spezifiziert (630-641).

264 WA 50, 641, 20-34.

265 WA 50, 641, 35-642, 32.

266 WA DB 10 I, 588-590.

267 WA TR 5, 384, 1-3 (5863).

268 WA DB 10 I, 104, 5-9.