

Heilsgewissheit des Glaubens

Die Entwicklung der Auffassungen des jungen Luther von Gewissheit und Ungewissheit des Heils

Von Sven Grosse

I Ist Heilsgewissheit ein Merkmal der reformatorischen Theologie Luthers?

Dass das Gewinnen von Heilsgewissheit ein wesentliches Merkmal der reformatorischen Wende Luthers sei, wird von namhaften Gelehrten vertreten. So erklärt Martin Brecht: »Insofern ist es nicht unrichtig, wenn gesagt wird, daß die reformatorische Entdeckung formal in der Entdeckung des vergebenden und gewißmachenden Verheißungswortes bestand.«¹ Brecht beurteilt den Luther zur Zeit der Römerbriefvorlesung als noch nicht eindeutig reformatorisch und charakterisiert seine Auffassung zu dieser Zeit mit den Worten: »So bleibt der Mensch für Luther auf die Demut festgelegt, und das bedeutet zugleich trotz der geglaubten Nichtanrechnung der Sünde immer noch, daß er seines Heils nicht gewiß sein kann.«²

1 M. BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, 1981, ³ 1990, 229, bei Anm. 37, mit Verweis auf O. BAYER, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie (ZThK 66; 1969, 115-150). In Bayers Aufsatz ist vor allem an die Stelle 144f zu denken. Bayer sagt von Luthers Thesenreihe *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiiis consolandis* von 1515, die ihm, 121, zufolge den Wendepunkt der reformatorischen Wende darstellt, dass in ihr das vorreformatorische Verständnis der *theologia crucis* »vor allem in der Perspektive der Frage nach der Heilsgewissheit als ungelöstes Problem« vorausgesetzt sei »und zugleich dessen grundsätzliche Lösung darstellt.« Der Aufsatz BAYERS ist eine Zusammenfassung seiner Dissertation *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (FKDG 24), 1971, vgl. unten, Anm. 30. In Luthers Thesenreihe ist vor allem an These 15 im Verein mit These 13, 14 und 17 zu denken: »Certum est ergo, remissa esse peccata si credis remissa, quia certa est Christi salvatoris promissio.«, WA 1; 631,17f.

2 AaO 136, nach Anm. 43. aaO 137, nach Anm. 147 die Beurteilung, ob der Luther dieser Zeit reformatorisch war.

II Die scholastische Lehre von der Heilungsgewissheit

Will man von einer »Wende« sprechen, dann muss etwas genannt werden, *wovon* sich jemand abwendet. Will man von einem »Durchbruch« sprechen, muss etwas genannt werden, *wogegen* der Durchbruch erfolgt. Aus welchem dunklen Hintergrund Luthers sich zu lösen begann, scheint festzustehen. Gabriel Biel, Luthers wichtigster scholastischer Lehrmeister, erklärt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars in Übereinstimmung mit der ganzen Wolke scholastischer Lehrer, dass der Mensch als *viator*, d.h. unter den Bedingungen dieses Daseins, nicht aufgrund evidenter Erkenntnis, also nicht mit voller Gewissheit, wissen könne, ob er die Gnade habe.³ Von der Gnade hängt aber wiederum der Gewinn des ewigen Lebens ab. Die Gnade und das Heil sind damit im strengen Sinn nicht gewiss. Ausnahme ist allein eine Gewissheit aufgrund einer besonderen Offenbarung, wie sie dem Apostel Paulus zuteil geworden ist, wofür Biel sich auf 2. Kor 12,9 und Röm 8,38f beruft. Für den Regelfall ist eine solche Offenbarung nicht zu veranschlagen. So gibt es ansonsten nur eine vermutungsweise Gewissheit aufgrund von Zeichen. Diese Zeichen sind Erleuchtung des Verstandes, Freude am Guten und Frieden des Gewissens. Sie können aber auch in Menschen sein, die vom Teufel getäuscht worden sind, darum bringen sie keine volle Gewissheit.

An anderen Stellen seines Sentenzenkommentars bekräftigt Biel diese Auffassung und nennt dabei auch die wichtigste biblische Belegstelle, die man dafür heranzuziehen pflegte, nämlich die Vulgata-Version von Eccl

3 G. BIEL *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, lib.II, dist.27, qu. unica, art.3, dubium 5 (Littera P), in der Ausgabe hg. v. W. WERBECK u. U. HOFMANN, unter Mitarbeit v. V. SIEVERS u. R. STEIGER, Bd. 2, 1984, 524-526. Die entscheidende Aussage findet sich 524, Z. 12. »Cognitio evidens« wird bestimmt entweder a) als cognitio, »quae habetur de per se notis«, oder b) »ex talibus demonstrabilibus«, oder c) »per experientiam praesupponentem notitiam intuitivam rei.«, 524, Z. 3-5, vgl. 524, Z. 13 – 525, Z. 1. Vgl. lib.II, dist.4, qu. unica, art.3, dubium 2 (Littera I), ebd., 169, Z. 6-8. Einen Überblick über die scholastische Lehre zu diesem Punkt bietet J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta*. Erster Teil: Das Wesen der Gnade, 1942, 312-322, s. auch S. GROSSE, *Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit (BHTh 85), 1994, 35-39.

9, 1: »Nescit homo, an amore an odio Dei dignus sit.«⁴ Er erklärt dabei, dass diese Ungewissheit auch die gegenwärtige Gerechtigkeit des Menschen betrifft.⁵

III Dictata in Psalterium und Römerbriefvorlesung

Wann hat Luther dieser Lehre von der Ungewissheit der Gnade, der Gerechtigkeit des Menschen und damit des Heils, eine Auffassung der Gewissheit entgegengestellt?

Bereits in den *Dictata in Psalterium* schreibt Luther: »Das, was Gott verheißen hat, erfreut das Herz derer, die daran glauben und darauf hoffen. Darum jubeln wir unterdessen im Glauben und in der Hoffnung der zukünftigen Dinge, die Gott uns verheißen hat; darum aber jubeln wir, weil wir gewiß sind, daß er nicht lügt, sondern tun wird, was er verheißen hat, und von uns alles Übel des Leibes und der Seele nehmen wird, und alles Gute uns geben wird, und das ohne Ende. Wer wird nämlich nicht jubeln, wenn er sich gewiß ist, daß sein Leib mit Herrlichkeit und Unsterblichkeit, Glanz und Kraft usw. bekleidet sein wird? Er ist sich aber gewiß, wenn er glaubt. Das ist nur, wie ich erwarte, weil ohne Zweifel geschehen wird, was er erwartet.«⁶ In der Römerbriefvorlesung wird diese Position be-

4 *Collectorium*, lib.IV, dist.1, qu.2, art.2, conclusio 2 (Littera D), in der Ausgabe hg. v. WERBECK u. U. HOFMANN (s. Anm. 3), Bd. IV/1, 1975, 41, Z. 90; lib.IV, dist.9, qu.2, art.1, notabile 2, ebd., IV/1, 329, Z. 20; lib.IV, dist.16, qu.2, art.3, dubium 2 (Littera N), aaO, Bd. IV/2, 1977, 371, Z. 25. Auf Eccl 9,1 beruft sich auch Thomas von Aquin, In IV Sent., dist.15, qu.1, art.3, argumentum 2 und in der Summa Theologica I-II, qu.112, art.5, Sed Contra, und Bonaventura, In IV Sent., dist. 15, p.1, qu.3, argumentum 4.

5 *Collectorium*, lib.IV, dist.9, qu.2, art.1, notabile 2, ebd., IV/1, 329, 21.

6 »Promissa enim dei cor letificant eorum, qui credunt et sperant in ipsa. Igitur interim exultamus in fide et spe futurorum, que nobis promisit deus: ideo autem exultamus, quia certi sumus, quod non mentitur, sed faciet quod promisit, et auferet a nobis omne malum corporis et anime, conferet autem omne bonum et hoc sine fine. Quis enim non exultet, si certus est, quod induetur corpus eius gloria et immortalitate, claritate et virtute &c.? Certus autem est, si credit: tantum est, ut expecto, quia sine dubio fiet, quod expectat.«, Scholion zu Ps 118, 111 Vulgata, WA 4; 360,6-13 = WA 55,2; 967,2184-2192. Vgl. Glossen zu Ps 118, 49f, WA 4; 287,1-9 = WA 55,1; 776. Dazu B. Hamm, Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens? (in: Die frühe Reformation als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationgeschichte

kräftigt im Scholion zu Röm 8,16, »Derselbe Geist gibt Zeugnis unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind.« Luther identifiziert dieses Zeugnis, das der Heilige Geist dem menschlichen Geist gibt, mit dem Vertrauen des menschlichen Herzens auf Gott: »testimonium istud sit fiducia cordis in Deum.«⁷ Dieses Vertrauen des Herzens hat folglich Gewissheit. Im selben Scholion bezieht Luther auch noch weitere Aussagen des Apostels im Römerbrief ein. Röm 8,33, »Wer wird die Erwählten Gottes anklagen?« besagt, dass »wir *gewiß* sind, dass keine Sünden uns anklagen werden«, desgleichen spricht der Apostel davon, dass »wir *wissen*, daß alles denen, die Gott lieben, zum Guten zusammenwirkt«, Röm 8,28, und schließlich bekennt er, Röm 8,38f, dass er *gewiss* ist, dass ihn nichts von der Liebe Gottes trennen wird.⁸

Luthers Auslegung dieser Schriftstellen ist verblüffend, gerade wenn man bedenkt, dass in der scholastischen Tradition, bei Gabriel Biel, Röm 8,38f von einer besonderen Gewissheit verstanden wurde, die Paulus aufgrund einer Offenbarung hatte, die ihn und nur ihn betraf.⁹ Noch verblüffender ist es allerdings, wenn man sieht, dass er selbst in der Glosse zu Röm 8,38f zu »Certus sum« schreibt: »Dagegen Eccl 9« und, im Duktus einer scholastischen Disputatio, als Antwort gibt, dass Paulus hier aufgrund einer besonderen Offenbarung von sich spreche.¹⁰ Die Verwunderung steigert sich noch, wenn man in der Glosse zu derselben Stelle Röm 8,16 ebendenselben Einwand Eccl 9,1 liest.¹¹ Sollte diese Beobachtung an so entscheidender Stelle das Urteil Martin Brechts stützen, dass die Römerbriefvorlesung reformatorisch und doch wieder nicht reformatorisch sei?

1996, hg. v. B. MOELLER in Gemeinschaft mit St. E. BUCKWALTER, [SVRG 199] 1998, II9f, Anm. 44).

⁷ WA 56; 369,26, die folgenden Ausführungen bis 370,29.

⁸ WA 56; 370,24-29. »certi sumus, quod nulla peccata nos accusabunt.«, Z. 25f.

⁹ Dazu auch Thomas, S.Th. I – II, qu.112, a.5 c. (»Revelat enim Deus hoc aliquando ...«) und ad 4.

¹⁰ WA 56; 86,19-24 = Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, hg. v. J. FICKER [zit. Fi], 3., unveränderte Aufl. (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1), 1925, Bd. 1. Die Glossen, 81, Anm. 1. Luther fügt hinzu, dass wir alle uns auch von den Erwählten gewiss sind, dass sie errettet werden, aber dass niemand aufgrund eines allgemeinen Gesetzes sich gewiss sein könne, ob er zu den Erwählten gehöre.

¹¹ WA 56; 79,18 = Fi (s. Anm. 10), Bd. 1, 73, Anm. 5.

Emanuel Hirsch und Hanns Rückert sagen, dies sei »einer der in Luthers Frühkommentaren nicht seltenen Widersprüche zwischen den mehr hergebrachten Glossen und den mehr eigenen Scholien.«¹²

Ich will untersuchen, ob es sich hier wirklich um einen Widerspruch handelt oder ob nicht der Einwand »Eccl 9, 1« dazu bestimmt ist, die Auffassung von Gewissheit zu schärfen, die Luther hier vorträgt. Daraus wird man dann wiederum beurteilen können, inwiefern Luther hier etwas »Eigenes« gegen etwas »Hergebrachtes« stellt.

Zunächst einmal ist zu bemerken, dass Luther im Scholion zu Röm 8, 16 seine Auffassung von Gewissheit weitgehend, und zwar in allem Wesentlichen weitgehend mittels eines längeren und ausdrücklichen Zitates aus Bernhards von Clairvaux erster Predigt zur Verkündigung Mariens darlegt.¹³ Bernhard untergliedert das Selbstzeugnis des Gewissens, das mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes zusammenfällt, in drei Stücke, welche die Vergebung der Sünden, das Erlangen guter Werke und das Erwerben des ewigen Lebens betreffen. Der Mensch muss glauben, dass er in jedem dieser Stücke völlig auf die Gnade Gottes angewiesen ist, er muss darüber hinaus glauben, dass die Gnade Gottes ihm selbst gilt. Der Glaube, der hier verlangt wird, ist in diesem Sinne ein »reflexiver« Glaube, und dies ist eine notwendige Bedingung seiner Gewissheit.¹⁴ Die völlige Angewiesenheit auf Gottes Gnade führt Luther beim Punkt »gute Werke« mit eigenen Worten so aus, dass man dann das Zeugnis des Heiligen Geistes darüber habe, »wenn du darauf vertraust, daß die Werke, die du tust, von Gott angenommen und ihm angenehm sind, wie auch immer sie schließ-

12 Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der Vatikanischen Handschrift, hg. v. E. HIRSCH und H. RÜCKERT (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung 1), 1929 [zit. HR], 237, Anm. 5.

13 De Annuntiatione Dominica Sermo Primus. De versu Psalmi: Ut inhabitet gloria in terra nostra, 13, in: S. Bernardi Opera, hg. v. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS u. C. H. TALBOT [zit. Opera], Bd. 5, 1968, 13, Z. 19-13; 14, Z. 19 – 15, Z. 5. Dass diese Bernhard-Stelle Luther »die entscheidende Formel für die Heilsgewissheit gegeben hat«, haben allerdings Hirsch und Rückert an derselben, in Anm. 12 zitierten Stelle bemerkt.

14 In dem Begriff der »Reflexivität« des Glaubens ist das enthalten, was sonst mit dem reformatorischen »pro me« gemeint ist, s. etwa Bayer, Promissio (s. Anm. 1), 274. Vgl. S. GROSSE, Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie (in: Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Luther, hg. v. B. HAMM u. V. LEPPIN [SuR 36], 2007, 190).

lich sein mögen. Du vertraust aber dann, daß sie ihm angenehm sind, wenn du urteilst, daß diese Werke nichts sind vor Gott, auch wenn sie gut sein sollten und im Gehorsam geschehen sind – denn du tust nicht das, was böse ist –. Und diese Demut und Zerknirschung über den guten Werken macht es, dass sie [Gott] angenehm sind.«¹⁵

Luther charakterisiert damit das Wesen des Glaubens des Menschen, der die Gewissheit hat, Gottes Kind zu sein. Dieser Glaube macht eine Aussage über den Gläubigen selbst – hier, dass er gute, d. h. verdienstvolle Werke habe, doch lässt sich, was hier gesagt wird, auch darauf übertragen, dass ihm die Sünden vergeben sind und dass er das ewige Leben erlangt. Der Glaube macht diese Aussage aufgrund einer Stellungnahme Gottes zum Glaubenden und er macht sie zugleich, indem er auf eine Stellungnahme verzichtet, die der glaubende Mensch seinen eigenen Werken gegenüber machen könnte. Die Stellungnahme Gottes besteht darin, dass er die Werke des Menschen annimmt. Die Stellungnahme, auf welche der Mensch verzichtet, ist diejenige, in welcher er selbst seine Werke annimmt, weil er sieht, dass sie gut sind. Dass der Mensch dies könnte, dass – unter bestimmten Voraussetzungen – der Mensch Gutes tut, bestreitet Luther hier nicht. Es kommt ihm aber darauf an, dass der Mensch auf diese Selbstbeurteilung verzichtet, wenn es darum geht, vor Gott zu treten. Steht der Mensch vor Gott, dann muss er das Urteil, das Gott von ihm hat, dem Urteil vorziehen, das er selbst von sich hat. Die Selbstbeurteilung des Menschen wird also von ihm selbst vor Gott zunichte gemacht. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass der Mensch von sich urteilt, seine Werke seien nichts vor Gott.¹⁶ Eben indem er das tut, empfängt er das Urteil

15 »... quando opera, que facis, confidis Deo esse accepta et grata, quęcunque sint illa tandem. Confidis autem ea esse grata, quando sentis te [per] ea opera nihil esse coram Deo, licet bona sint et in obedientia facta, Quia non facis ea, que sunt mala. Et ista humilitas et compunctio in bonis operibus facit ea esse grata.« (WA 56; 370,16-20).

16 Es ist also ein Missverständnis, wenn Theo Bell meint, die Wendung mit »compunctio« in diesem Scholion sei so zu verstehen, dass Luther meine, Gewissheit lasse »sich nur in einer stetigen Selbstbetrachtung« finden, Th. Bell, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (VIEG, Abt. Religionsgeschichte, 148), 1993 [dt. Übers. von: Bernhardus Dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken, 1989], 96, Anm. 44, ähnlich 98, vor Anm. 49. Bells Besprechung dieses Scholions insgesamt: 91-99.

von Gott über sich, der seine Werke annimmt. Beides hängt also miteinander zusammen, das eine ist nicht ohne das andere. Auf der einen Seite der Glaube, der mit Gewissheit darauf vertraut, dass der Glaubende von Gott angenommen ist – dass ihm seine Sünden vergeben sind, dass er das ewige Leben erlangen wird. Auf der anderen Seite die Demut, in welcher der Mensch sich misstraut und, vor Gott, seine eigene Urteilsfähigkeit ablegt, aufgrund derer er beurteilen könnte, dass er frei von Sünden sei, dass er Gutes tue, dass er das ewige Leben erlange.

Dieses Gegeneinander zweier Beurteilungsmöglichkeiten ist grundlegend für alles, was Luther über die Heilsgewissheit des Gläubigen sagt. Dies wird deutlich an zwei Scholien über vorhergehende Stellen im Römerbrief. Im Scholion zu Röm 4,7 erklärt Luther: »Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen, die zugleich Ungerechte sind und Gerechte ... Denn solange die Heiligen ihre Sünde immer im Anblick haben und Gerechtigkeit von Gott aufgrund seiner Barmherzigkeit erleben, werden sie eben darum von Gott als Gerechte anerkannt. Also sind sie sich selber und in Wahrheit Ungerechte, von Gott aber wegen ihres Bekenntnisses der Sünde als Gerechte anerkannt. Sie sind in der Wahrheit der Sache Sünder, aber aufgrund des Anerkennens des erbarmenden Gottes Gerechte. Sie sind, ohne es zu wissen, Gerechte, und wissentlich sind sie Ungerechte. Sie sind Sünder in der Sache, Gerechte aber in der Hoffnung.«¹⁷ Diese Thesen finden im selben Scholion eine Erläuterung, wenn Luther von den Heiligen sagt: »Denn gewiß haben jene, denen diese Werke zugerechnet und anerkannt wurden, sie nicht darum getan, damit sie ihnen zugerechnet würden, vielmehr wussten sie nicht, ob sie von Gott anerkannt würden. Sondern sie taten, was sie konnten, in demütigem Glauben, und baten stets darum, daß das, was sie taten, Gott angenehm sei aufgrund seiner Barmherzigkeit. Und so wurden zuerst sie anerkannt wegen des demütigen Seufzers des Glaubens, dann wurden auch ihre Werke anerkannt und gebilligt.«¹⁸

17 »Mirabilis Deus in sanctis suis, Cui simul sunt Iusti et Iniusti ... Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et Iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque Iusti a Deo reputantur. Ergo sibi ipsi et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione misereantis Dei Iusti; Ignoranter Iusti et Scienter iniusti; peccatores in re, Iusti autem in spe.« (WA 56; 269,21-30).

18 »Nam illi vtique, quibus ea opera sunt reputata et commendata, non ideo fecerunt, vt

Zur Interpretation wollen wir davon ausgehen, dass nicht nur Luthers Auslegungen derselben Stellen im Römerbrief, sondern auch seine Auslegungen verschiedener Stellen, wie hier Röm 4,7 und Röm 8,16, einen konzisen Zusammenhang bilden. Ist dies so, dann will er hier keineswegs sagen, dass der Glaubende in keinerlei Hinsicht eine Gewissheit davon habe, Gott ihn annimmt und als gerecht anerkennt. Er konzentriert sich hier lediglich auf einen der beiden Aspekte, die wir im Scholion zu Röm 8,16 entdeckt haben. Er spricht von der Demut, die mit dem Gewissheit empfangenden und wissenden Glauben notwendig verbunden ist, oder, wie er sich hier ausdrückt, von dem *demütigen* Glauben. Es geht hier darum, dass der Mensch, vor Gott tretend, verzichtet, sich selbst zu beurteilen. Er erwartet alles, was von ihm Gutes gesagt werden könnte, von Gottes Urteilsspruch alleine. Aus diesem Grunde erkennt er nur das an sich an, was Sünde ist. Der Mensch ist also ein Nicht-Wissender, was seine Gerechtigkeit vor Gott anbelangt, insofern es um seine eigene Fähigkeit zu urteilen und zu wissen geht. Diesem Nicht-Wissen steht direkt kein Wissen gegenüber, sondern das Bitten und das Hoffen, mit dem er sich nach Gottes Barmherzigkeit ausstreckt, die ihn als gerecht anerkennt. Kurzgefasst kann sich Luther so ausdrücken, dass derjenige, der Gott liebt, nicht weiß, was er liebt; das hingegen, wovon er etwas weiß, liebt er nicht.¹⁹

reputarentur, immo ignorauerunt, an reputarentur a Deo, Sed egerunt, quod potuerunt, in humili fide, semper petentes grata esse Deo secundum misericordiam suam, que agerent. Et sic ipsis reputatis propter humilem fidei gemitum postea et Approbata sunt et opera.« (WA 56; 276,29-36).

- ¹⁹ Der Kontext dieser Aussage lautet im Scholion zu Röm 5,5 folgendermaßen: »Charitas Dei dicitur, Quia per eam solum Deum diligimus, Vbi Nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, Sed super omnia In Inuisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, scil. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens, quid amet, Sciens autem, quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens Et id, quod nondum cognoscit, tantum desiderans, dicens: ›Quia amore Languet‹, i. e. quod habeo, nolo, et quod volo, non habeo. Hoc autem donum longissime abest ab iis, qui suas iustitias adhuc vident et diligunt et non visis tristantur atque desperant, Visis autem confidunt et securiores fiunt ideoque non ›gloriantur in tribulationibus‹, non probantur, ideo neque sperant.« (WA 56; 307,4-15). Es wird hier besonders deutlich, dass sich Luther innerhalb eines mystischen Grundkonzeptes bewegt, vgl. nur die klassische Definition von *theologia mystica* durch Gerson:

Dass Luther hier nur unter einer bestimmten Hinsicht von Nicht-Wissen des Menschen redet, geht hervor aus dem Scholion zum Röm 4, 18. Dort nennt er den Bereich der Dinge, die der natürlichen Erkenntnisfähigkeit des Menschen unterworfen sind, die »affirmativa«, den Bereich dessen, was darüber hinausgeht, die »negativa«. Er setzt nun zweierlei Hoffnung gegeneinander. Die natürliche Hoffnung, die »spes hominum«, richtet sich lediglich auf die *affirmativa*. Sie erhofft nur das, wovon man aufgrund der eigenen Fähigkeiten auch urteilen kann, dass es leicht zu erlangen sei. Sie hat ihre Gewissheit in diesem Bereich. Im Bereich der *negativa* hingegen hat die »spes christianorum« ihre Gewissheit. Sie stützt ihre Gewissheit auf Gott und seine Verheißung:²⁰ »Denn sie weiß, daß das, was sie erhofft, unmöglich nicht kommen oder verhindert werden kann, solange gehofft wird. Denn niemand kann Gott hindern.«²¹

Wir können nun eine erste Bestimmung des Verhältnisses von Gewissheit und Ungewissheit nach den Darlegungen der Römerbriefvorlesung formulieren. Der Christ hat Gewissheit aufgrund des Verheißungswortes Gottes. Diese Gewissheit erstreckt sich auf seine Sündenvergebung, darauf, dass Gott seine Werke als gut und verdienstlich anerkennt und auf das Erlangen des ewigen Lebens. Diese Gewissheit wird von der christlichen Hoffnung ausgesagt, aber auch von dem reflexiv als Vertrauen aufgefassten Glauben, der damit ein wesentliches Merkmal der Hoffnung aufnimmt. Mit dieser Gewissheit ist aber notwendig eine Ungewissheit verbunden. Im Glauben bekennt sich der glaubende Mensch zugleich als ungewiss und als nicht-wissend, insofern er von seiner eigenen Urteilsfähigkeit Gebrauch machen würde. Der Glaube ist also notwendig zugleich Demut, die diese Unfähigkeit eingesteht.²² Man darf damit annehmen, dass Eccl 9, 1, »Nescit

»modum inveniendi Deum ... quo per abnegationem et per excessus mentales tanquam in divina caligine videatur Deus ...«, Ioannis Carlerii de Gerson de Mystica Theologia, hg. v. A. COMBES (Thesaurus mundi), 1958, 8, 15-17 = Tractatus primus speculativus, consideratio I.

²⁰ Vgl. im Scholion zu Röm 4, 7: der Gerechte ist gerecht »ex reputatione et promissione Dei certa« (WA 56; 272, 18).

²¹ »Quia scit, quod non potest non venire Vel impediri res speranda, dummodo speretur. Quia Deum nemo potest impedire« (WA 56; 295, 25-27).

²² Zur Einheit von Glaube, Hoffnung und Demut s. HAMM, Warum wurde (s. Anm. 6) und M. BASSE, Certitudo Spei. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewissheit

homo, an amore an odio Dei dignus sit« in der Glosse zu Röm 8,16 nicht als ein Einwand gegen die Glaubensgewissheit zu verstehen ist, über den sich Luther hinweg setzt, sobald er reformatorisch wird, sondern sich in einem dialektischen Gegensatz zu der Gewissheit befindet, die anhand von Röm 8,16 formuliert wird. Das eine kann nicht ohne das andere sein.²³

IV Hebräerbriefvorlesung

Kurze Zeit nach der Römerbriefvorlesung (1515-16) kommt Luther in der Hebräerbriefvorlesung (1517-18) ausdrücklich auf das Verhältnis von Eccl 9,1 zur Glaubensgewissheit zu sprechen. Es geschieht dies im Scholion zu Hebr 9,24. Luther fasst hier die Glaubensgewissheit als Erhörungs-gewissheit des Betenden i. S. von Mk 11,23f und Jak 1,6 und fährt dann fort: »Daher muß man sehr bedachtsam und vorsichtig achtgeben auf die Meinung derer, die jenes Wort Eccl 9,1 ›Der Mensch weiß nicht, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist‹ auf den Stand der gegenwärtigen Stunde beziehen, sodaß sie dadurch den Menschen über die Barmherzigkeit und das Vertrauen auf das Heil ungewiß machen. Das heißt nämlich von Grund auf Christus und den Glauben an ihn umstürzen. Der Prediger spricht nämlich nicht von dem gegenwärtigen Status, sondern von der Beharrung und dem zukünftigen Status, der niemandem gewiß ist gemäß jenem Wort des Apostels: ›Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle‹ [1. Kor 10,12] und Röm 11 [V. 20]: ›Du stehst durch den Glauben, trachte nicht zu hoch hinaus,‹ (d. h. rühme dich) ›sondern fürchte dich!‹, was aus dem Text des Predigers genügend klar ist. Er sagt nämlich: ›Es sind die Gerechten und ihre Werke in der Hand Gottes, und dennoch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist, sondern alles wird bewahrt auf die Zukunft

und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre (FSÖTh 69), 1993, 206f.

²³ Mit diesem Resümee widerspreche ich T. BELL (s. Anm. 16), 90, nach Anm. 50, Luther habe in dem Scholion zu Röm 8,16 noch nicht »die persönliche Heilsgewissheit gefunden«. Desgleichen die Einschätzung, Röm 8,16 und Eccl 9,1 befänden sich »in einer noch ungelösten Pattstellung«, Bell, 97, nach Anm. 46. Noch weniger nimmt die Aussage über *humilitas et compunctio* in diesem Scholion die Aussage über die Glaubensgewissheit wieder zurück, gegen BAYER, *Promissio* (s. Anm. 1), 151, Anm. 59. Die Aussage über die *revelatio specialis* in der Glosse zu Röm 8,38 berührt diese Dialektik gar nicht.

ungewiß. Sehr schlecht tun darum diejenigen, die ihre Gebete und ihr Streben selbst verachten und wie etwas Ungewisses fortwerfen. Das ist nämlich gegen das Wort des Apostels [1. Kor 9, 26]: ›Ich laufe so, nicht als wie ins Ungewisse, ich kämpfe so‹ (d. h. ich treffe im Kampf) ›nicht, als ob ich die Luft schlage.‹ Darum hat der selige Bernhard im Kommentar über das Hohelied seinen Brüdern befohlen, daß sie in keiner Weise ihre Gebete verachten, sondern darauf vertrauen, daß sie im Himmel aufgeschrieben werden, ja schon geschrieben sind, bevor sie erfüllt werden ...«. ²⁴

Karl Holl und mit ihm Emanuel Hirsch und Hanns Rückert haben diese und andere Ausführungen Luthers so aufgefasst, dass er anhand ihres *Gegenstandes* verschiedene Arten von Gewissheit unterscheidet. Die Gewissheit, die der Mensch *in praesenti statu* haben kann, sei die Gewissheit der Rechtfertigung und des Heils, die Gewissheit Zukünftiges betreffend, sei die Gewissheit der Erwählung. ²⁵ An diesem Punkte bleibe Luther in Übereinstimmung mit der scholastischen Tradition, wie man

²⁴ »Quocirca prudentissime et cautissime est observanda eorum sententia, qui illud Eccl. 9.: ›Nescit homo, an odio vel amore dignus sit, ad statum praesentis horae adoptant, ut per hoc hominem faciant incertum de misericordia Dei et fiducia salutis. Hoc enim est funditus evertere Christum et fidem eius. Loquitur enim Ecclesiastes non de praesenti statu, sed de perseverantia et futuro statu, qui nulli est certus iuxta illud Apostoli: ›Qui stat, videat, ne cadat.‹ Et Rom. 11.: ›Tu fide stas: noli altum sapere‹ i. e. gloriari, ›sed time.‹ Quod ex ipso Ecclesiastis textu satis clarum est, dicit enim: ›Sunt iusti et opera eorum in manu Dei, et tamen nescit homo, an amore vel odio dignus sit, sed omnia servantur in futurum incerta.‹ Pessime itaque faciunt, qui suas orationes et studia ipsi contemnunt ac velut incerta proiciunt. Id enim contra Apostolum est 1. Cor. 12.: ›Ego sic curro, non quasi in incertum, sic pugno‹ id est pugnis percutio, ›non quasi aerem verberans. Inde beatus Bernhardus super Cantica fratribus suis praecipit, ut orationes suas nullo modo contemnant, sed eas in coelum scribi et scriptas esse, antequam compleantur ...«, WA 57,3; 216,2-18 = HR (s. Anm. 12) 237,3; 239,2. Bei der Bernhard-Stelle handelt es sich übrigens nicht um die Hoheliedpredigten, sondern um Sermo V in Quadragesima de triplici modo orandi seu De lucta carnis ac diaboli adversus spiritum hominis et utilitate orationis, Opera (s. Anm. 13), Bd. 4, 374,23; 375,4.

²⁵ HR (s. Anm. 12), 238, Anm. zu Z. 4f; K. HOLL, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit (in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1. Luther, 2. u. 3., vermehrte u. verbess. Aufl., 1923, 112). Der Aufsatz umfasst in dieser Auflage, nach der ich zitiere, die Seiten 111-154, in der 1. Aufl., 1921, die Seiten 91-130. Ersterschienen ist er in ZThK 20, 1910, 245-291. In gleicher Weise unterscheidet auch Theo Bell zwischen Glaubens- und

bei Gabriel Biel sehen könne.²⁶ Bei dieser Unterscheidung bleibe es auch beim späteren Luther, wie man z. B. an dem Brief an Christoph Hofmann aus dem Jahre 1522 feststellen könne. Dort schreibt er: »Mein Urteil ist dieses, daß wir der Gnade Gottes glauben müssen, aber ungewiß bleiben über unser und anderer künftiges Beharren [im Glauben] oder die Vorherbestimmung, so wie jener gesagt hat: ›Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle!‹ [I Kor 10, 12], wenngleich es nicht zweifelhaft ist, daß die Apostel ihres Heils gewiß gewesen sind.«.²⁷

Dieses Unterscheidungskriterium nach dem Gegenstand der Gewissheit ist jedoch, genauer bedacht, nicht angemessen. Luther selbst ist terminologisch sehr wenig festgelegt, wenn er von Gewissheit spricht. Im Scholion zu Röm 8, 16 hat er beispielsweise nur von dem Zeugnis gesprochen, das uns sagt, dass wir Gottes Kinder sind und hat dies entfaltet als den gewissen Glauben an die Vergebung der Sünden, an die eigenen Verdienste und an das Erlangen des ewigen Lebens. Man kann, wenn man will, hier und an anderen Stellen, weil die Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünden verknüpft ist, von Gewissheit der Rechtfertigung sprechen, und die Rechtfertigung ist das, was zum Heil hinführt. Von der anderen Seite betrachtet erlangt niemand das Heil, er sei denn dazu von Gott erwählt, und so müsste Gewissheit des Heils doch zugleich Gewissheit der Prädestination zum Heil sein.

Der Grund dafür, weshalb Luther die Gegenwart mit der Gewissheit, die Zukunft aber mit der Ungewissheit verbindet, geht einem dann auf, wenn man auf das achtet, woran er offenbar denkt, was geschieht, wenn der Glaubende die Frage nach der Zukunft versucht zu beantworten. Wird er beharren, d. h. bis zu seinem Ende in der Gnade bleiben? Wird er das

Auserwählungs-, bzw. Prädestinationsgewißheit: BELL (s. Anm. 16), 96, vor Anm. 45; 105, vor Anm. 75.

26 Bei G. BIEL s. *Collectorium* (s. Anm. 3), lib. II, dist. 4, qu. unica, art. 3, dubium 2 (*Littera I*), Bd. 2, 169, Z. 6-8.

27 »Mea sententia est haec, nos debere fidere gratiae Dei, sed manere incertos de nostri et aliorum futura perseverantia seu praedestinatione, ut ille dicit: ›Qui stat, videat ne cadat‹, quamquam apostolos certos fuisse de sua salute non est dubium.«, Dr. Martin Luthers Briefwechsel, bearb. u. mit Erläuterungen versehen v. E. L. ENDERS, Bd. 4, 1891, 51, 18-22 = WA.Br 2; 550, 13-16 (Nr. 502). Dort auf Ende Mai 1522 datiert. Zitiert von HOLL (s. Anm. 25), 112, Anm. 2. HOLL nennt außerdem noch WA 1; 666, 1; 2; 13, 6-31; 2; 458, 29.

ewige Leben erlangen? Im Scholion zu Röm 4, 18 hatte Luther gesagt, die Hoffnung besitze die Gewissheit, dass sie erlange, was sie hofft, »solange gehofft wird«, »dummodo speretur«.²⁸ Diese Hoffnung erstreckt sich in die Zukunft, bis zum Eschaton. Wenn der Hoffende sich aber fragt, ob er bei der Hoffnung bleiben wird, löst er sich jedoch aus dem Akt des Hoffens heraus. Gewissheit hat er nur, wie wir gesehen haben, als ein hoffendes, bittendes, flehendes, darum auch vertrauendes Wesen. Versucht er indes, zu prüfen, ob er ein solches hoffendes Wesen ist und ob er es bleiben wird, bleiben ihm nur die eigenen Kräfte der Selbstbeurteilung, und diese werden gerade durch den Akt des Glaubens und Hoffens als unzureichend, unangemessen und ungewiss erwiesen. Aus diesem Grunde tritt Eccl 9, 1 sofort in Kraft, sobald die Frage nach der Zukunft gestellt wird. Diese Ungewissheit ist von derselben Art wie die Ungewissheit, welche die Gewissheit der Gegenwart des Glaubenden notwendig begleitet, und diese Gewissheit der Gegenwart des Glaubenden weist ihrerseits notwendig in die Zukunft.²⁹

Luther bleibt also in der Hebräerbriefvorlesung bei der gleichen Grundauffassung von der Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit, welche sich in Eccl 9, 1 ausdrückt, wie in der Römerbriefvorlesung.³⁰ Er legt sie hier nur in der Weise dar, dass er die Gewissheit mit der Gegenwart, die Ungewissheit mit der Zukunft verknüpft. Dies aber hat seinen Grund darin, dass, wie Luther schon in den *Dictata* gesagt hat, die Gewissheit aus dem Glauben, und d.h. dem gegenwärtigen Glauben an das dem Menschen gegenwärtige Verheißungswort Gottes erwächst. Wenn und solange der

28 S. o. Anm. 21.

29 K. HOLL hat diesen Sachverhalt doch zumindest erahnt, wenn er (s. Anm. 25), 113 sagt, dass mit bestimmten Aussagen in der Römerbriefvorlesung, die auch gegen die Rechtfertigungsgewissheit zu sprechen scheinen, vielmehr »nur eine bestimmte Art der Heilsgewissheit getroffen werden soll.« Er nennt dabei die Stellen Fi (s. Anm. 10) 1; 54,14-16 = WA 56; 58,16 f (Glosse zu Röm 6, 8); Fi 2; 88,32;89,3 = WA 56; 252,17-21 (Scholion zu Röm 3, 22; Fi 2; 104,16-19 = WA 56; 268,21-23 (Scholion zu Röm 4, 7); Fi 2; 124,20 f = WA 56; 290,30 f (Scholion zu Röm 4, 7). Diese letzte Stelle lautet: »Quia Deus et Consilium ipsius nobis ignota sunt, Ita et Iustitia nostra, que in ipso et consilio eius tota pendet.«, und damit wird deutlich, dass die Gewissheit der Rechtfertigung mit der Gewissheit von Gottes Erwählungsratschluss verbunden ist.

30 Gegen BAYER, Promissio (s. Anm. 1), 75, mit Anm. 261, der hier im Vergleich von Römer- und Hebräerbriefvorlesung feststellt: »Der auffallende Unterschied weist auf den wohl entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der Theologie Luthers.«, vgl. aaO 216.

Mensch dieses glaubt und indem er glaubt, ist ihm auch das zukünftige Heil gewiss und er ist sich gewiss, erwählt zu sein. Die Gewissheit, die Luther meint, hängt also nicht von ihrem Gegenstand ab, sondern von der Haltung, in welcher der Mensch sich nach diesem Gegenstand ausstreckt, sei es der Rechtfertigung, sei es, durch diese vermittelt, das Heil und die Prädestination. So ist diese Gewissheit am besten *Glaubensgewissheit* zu nennen.

Diese Auffassung von einer Glaubensgewissheit, die notwendig mit einer Ungewissheit verbunden ist, sofern der Mensch nicht glauben würde, hat Luther in der Tat auch noch in späteren Schriften vertreten und in diesem Sinne auch Eccl 9, 1 in Anspruch genommen. In einer Predigt über Gal 4, 1-7, aufgenommen in der Kirchenpostille von 1522, erklärt er: »Denn es soll hie nit furcht oder wancken seyn, das er frum und gottis kind sey auß gnaden, ßondern alleyn furchten unnd sorgen, wie er also bleybe biß anß ende bestendig ... denn solcher glawb pocht nicht auff werck oder sich selb, ßondernn alleyn auff gott unnd seyne gnade.. Aber wie lang es weren wirtt, weyß er nit ... Das meynet Salomon Eccle. 9.«³¹

Weil es Heilsgewissheit nur in einem dialektischen Zusammenhang mit Heilungsgewissheit gibt, wird durch die Gewissheit auch die Furcht nicht ausgeschlossen, das Heil zu verfehlen. Luther bleibt hier eindeutig innerhalb der traditionellen Bestimmung des *viator* als zwischen Furcht und Hoffnung gehend. Dabei werden sowohl die Tradition³² als auch Luther verkannt, wenn man meint, der Gläubige sollte zwischen Furcht und Hoffnung hin- und herschwanken. Vielmehr sind Furcht und Hoffnung die beiden Leitplanken, welche den Weg zu Gott hin befestigen und die falschen Extreme ausschließen: »Der königliche Weg und der Weg des Friedens im Geiste ist: die Sünde zwar kennen und hassen, und so in der Furcht Gottes einherschreiten, daß er sie nicht anrechne und sie nicht herrschen lasse, und dennoch sein Erbarmen erbitten, daß er uns von ihr befreie und sie nicht anrechne. Die Furcht schließt den Weg zur Rechten aus, aber die Barmherzigkeit den zur Linken: jene die [falsche] Sicherheit, diese die Verzweiflung, jene das eitle Gefallen an sich selbst, diese die Verzweiflung an Gott.«³³ Zuversicht ist also mit Furcht

³¹ WA 10, I, 1; 332, 4-13. Vgl. die Predigt von 30. April 1522, WA 10 3; 108, 12-16.

³² GROSSE, Heilungsgewißheit (s. Anm. 3), 40 f, insbes. bei Anm. 36; 37; 38.

³³ »Regia ergo via et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odisse et ista ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, Et tamen orare misericordiam

verbunden und damit eine Verzweiflung ausgeschlossen, die keinen Trost mehr findet als auch eine Sicherheit, die trügerisch ist.

Weil der Glaube seine Gewissheit aus der Verheißung Gottes hat, kann er sie nicht aus sich selbst schöpfen. Aus diesem Grunde stimmt Luther auch mit der Tradition sowohl der Scholastik als auch der Frömmigkeitstheologie überein, die davon abrät, sich auf die Zeichen des gegenwärtigen Gnadenstandes wie etwa der guten Absicht, der *bona intentio* zu verlassen, die nur eine Vermutungsgewissheit geben können: »Die Heiligen sind darum besorgt, immer Gottes Gnade anzurufen. Sie vertrauen nicht auf ihren guten Willen ...«.³⁴ Davon ist zu unterscheiden die Reflexivität des Glaubens, die Luther im Scholion zu Röm 8, 16 im Anschluss an Bernhard formuliert hat: der Glaubende hat zu glauben, dass das Verheißungswort auch *ihm selbst* gilt. Die Gewissheit, die er davon hat, entspringt der Autorität des Verheißungswortes, nicht aber einer Selbstbetrachtung außerhalb des Glaubens.³⁵

V Luther und die Tradition

Wir haben gesehen, dass Luther Heilsgewissheit nicht in einer solchen Weise lehrt, dass eine Ungewissheit des Heils völlig ausgeschieden würde. Wir haben auch einige Hinweise bemerkt, denen zufolge er in Überein-

eius, Vt nos ab eo Liberet et non imputet Timor excludet dextram, Sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille Vanam placentiam sui, ista desperationem Dei.«, Fi (s. Anm. 10) 2; 118,4-9 = WA 56; 283,7-12 (Scholion zu Röm 4, 7); desgleichen Operationes in Psalmos, WA 5; 140,13-26. Vgl. K. HOLL (s. Anm. 25), 145 f, der im Anschluss an die Feststellung dieser Übereinstimmung die Momente hervorhebt, in denen er einen Unterschied zwischen Luthers Auffassung von Hoffnung, von Furcht und dem Verhältnis beider zueinander gegenüber der Tradition sieht.

34 ... Sancti solliciti sunt pro gratia Dei semper Inuocanda. Non confidunt in bonam intentionem ...«, WA 56; 503,18 f, im Kontext von Fi (s. Anm. 10) 2; 323,27; 324,6 = WA 56; 503,17; 504,5 (Scholion zu Röm 14, 1); Fi 2; 74,9-17 = WA 56; 236,13-20 (Scholion zu Röm 3, 10). Die scholastischen Lehrer – s. zu Biel und Thomas oben Anm. 3 u. 4 – sagen lediglich sachlich, dass die Gewissheit aufgrund von Zeichen nur eine eingeschränkte ist. Gerson nimmt als Frömmigkeitstheologe dazu Stellung, ob der Mensch sich auf diese Zeichen verlassen soll und rät davon ab. De signis bonis et malis, Opera Omnia, hg. v. L. E. DUPIN, Bd. 3, 1706 / 1987, 160 A = Œuvres Complètes, hg. v. P. GLORIEUX, Bd. 9, 1973 165 B.

35 WA 56; 370,9-11.

stimmung mit der Tradition bleibt. Wir wollen anhand einiger Stichproben dies nun noch genauer betrachten. Welche Bedeutung haben Eccl 9,1 und Röm 8,16 bei Theologen der Tradition, mit denen Luther sich verbunden wusste?

1 Staupitz

Aufschlussreich ist hier bereits ein Blick auf Luthers Lehrer Johannes von Staupitz. Staupitz hat zu der im späten Mittelalter sehr populären Gattung der *Ars moriendi* einen Beitrag verfasst, das *Buchlein von der nachfolung des willigen sterbens Jesu Christi*. Im siebten Kapitel, »wie man die letzten anfechting vberwinden sal« zählt Staupitz neun solcher Anfechtungen auf und sagte von der letzten: »Die neunde anfechting reitzet zu unordentlicher forchte, die darauff enspringt, das der mensch nymmer weiß, ab er der lieber, ader aber des haß gots würdig sey. Diße forcht macht der boße geist sunderlich in sterbens nott grausam ...«.³⁶ Man missversteht Staupitz, wenn man meint, er würde hier die »traditionelle Exegese« von Eccl 9,1 widerlegen, indem er sie dem Teufel in den Mund legt.³⁷ Denn diese Verwendung von Eccl 9,1 befindet sich lediglich in dialektischem Zusammenhang mit der anderen Verwendung im nächsten Kapitel, wo die Überwindung der Anfechtungen gelehrt wird. Dort geht es um die Anfechtung derer, »die durch yre gerechtikeit vnd wolthuen vorfueret werden«. Staupitz hält dieser Verführung entgegen, dass, auch wenn man wirklich einfältig, d. h. ohne Hintergedanken auf das Gute aus ist, es die eigene Seele doch nicht weiß. Und damit weiß man auch nicht, ob man je etwas Gott Gefälliges getan hat. Der Trost, der einem dann bleibt, besteht in der Hoffnung auf Christus.³⁸ Eccl 9,1 dient also zum einen, im schlech-

36 De imitanda morte Jesu Christi / Buchlein von der nachfolung des willigen sterbens Jesu Christi, Sämtliche Werke, hg. v. J. K. F. v. KNAAKE, Bd. I, 1867, 66.

37 So H. A. OBERMAN, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf (SuR 2), 1977, 106, nach Anm. 94, im Kontext von 103-108.

38 STAUPITZ (s. Anm. 36), 69 und 70: »vnnd ab du in warheit einfeltig seist, so weiß doch das selbige dein eigne sele nicht, wes magstu dann dich trosten, dann der hoffnung, nicht auff dich, sunder auff Christum mit forchten gebawen, darumb das du auch nicht gewyßt byst, ab dir goth sein heiliges bluet tzu heyl mit geteilt haber ader nicht, also findestu im grundt keine leichtere vberwindung der anfechting, das einem menschen sein eigne tugente tzu wolgefallen vnnd das vortrawen tzu gote torrechte vermessenheit

ten Sinne, dazu, den Menschen zur Verzweiflung zu bringen, zum anderen, im guten Sinne, ihn von der Vermessenheit abzubringen, sei es, dass sie im Vertrauen auf die guten Werke oder im Vertrauen darauf besteht, erwählt zu sein. Staupitz bestimmt den Mittelweg zwischen Verzweiflung und Vermessenheit im Grunde nicht anders als die Tradition und auch der spätere Luther. Er stimmt mit Luther überein, dass es eine falsche Art von Heilungsgewissheit gibt und eine richtige, und entsprechend eine richtige und eine falsche Art von Heilsgewissheit.

2 *Bernhard von Clairvaux*

Wir hatten gesehen, dass Luther seine Auffassung von Heilsgewissheit mittels eines längeren Zitates von Bernhard von Clairvaux im Scholion zu Röm 8, 16 hat formulieren können. Dies drängt die Frage auf, was Bernhard insgesamt über Heilsgewissheit und -ungewissheit gelehrt hat. Man kann Anhaltspunkte zur Beantwortung dieser Frage finden, indem man die Stellen in seinem Werk betrachtet, an denen er Röm 8, 16 und Eccl 9, 1 zitiert hat.³⁹

Am aufschlussreichsten sind, neben der Passage in der ersten Verkündigungspredigt, drei der Stellen, in denen Eccl 9, 1 genannt wird. In der ersten Predigt zum Sonntag Septuagesima erklärt Bernhard gemäß I Joh 5, 18: »Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht«, was er so auslegt: er sündigt nicht mehr beständig oder: es wird ihm seine Sünde nicht mehr zugerechnet, da er aus Gott geboren ist. Wer aber kann wissen, ob er aus Gott geboren ist? Dem steht Eccl 9, 1 entgegen. Bernhard fährt fort, dass wir keine Gewissheit haben, aber Hoffnung aufgrund des Vertrauens (»spei fiducia«). Diese Hoffnung gründet auf Zeichen, die untrüglich sind. Sie sind »indicia manifesta salutis«, die unzweifelhaft zeigen, dass man zu den Erwählten gehört. Der Christ steht also zwischen Ungewissheit

worde, als die dir vom creutze geben, das ist bedencken, das du nicht weist, ab du ye was got gefellig gethan vnd volbracht hast.«. Staupitz verwendet hier traditionelle Formstücke der *Ars moriendi*, die sich auch in der »Bilder-Ars« finden, diese bei A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art de XV^e siècle* (Cahiers des Annales 8), 1952, 104; 114. Vgl. GROSSE, *Heilungsgewissheit* (s. Anm. 3), 231-233.

³⁹ Ein Verzeichnis im Registerband B. v. CLAIRVAUX, *Sämtl. Werke*, lat.-dt., Bd. 10, erstellt v. G. B. WINKLER, 1999, 359 (Kohelet 9, 1); 415 (Röm 8, 16). Übersehen ist dabei die wichtige Stelle Opera (s. Anm. 13), Bd. 5, 393, Z. 10, wo Röm 8, 16 zitiert wird.

und Sorge auf der einen und Zuversicht auf der anderen Seite. Dies bestimmt Bernhard so, dass es uns völlig unmöglich ist zu erkennen, wie wir in Zukunft sein werden. 1. Kor 10, 12: »Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle.« Hingegen können wir wenigstens teilweise erkennen, wie wir in der Gegenwart sind. Bernhard vertritt also eine Gewissheit aufgrund von Zeichen, die aber anders als in der scholastischen Tradition und auch bei Gerson keine eingeschränkte Gewissheit ist. Das Zeichen, das er konkret nennt, fasst er nun nicht ausschließlich als etwas, das der Mensch an sich selbst feststellen können müsste, wie dies bei den von Biel oder Luther oben genannten Beispielen der Fall war, sondern es ist das Hören auf Gottes Wort. Der Mensch, der das Wort Gottes bei sich gelten lässt, kann sich gewiss sein, auserwählt zu sein.⁴⁰

An der zweiten Stelle, in der fünften Predigt zum Kirchweihfest, bringt Bernhard Eccl 9, 1 und Röm 8, 16 zusammen. Er stellt fest, dass es vom Menschen aus gesehen unmöglich ist, gerettet zu werden, möglich aber bei Gott (Mt 10, 27) und resümiert: »Das ist unser ganzes Vertrauen, das ist unser einziger Trost, das ist die ganze Begründung unserer Hoffnung.« Möglich ist also das Heil, doch damit es Wirklichkeit wird, muss der Mensch es auch wollen. Ob er aber will, dessen kann er sich nicht gewiss sein, weil Eccl 9, 1 gilt. Gegen diese Ungewissheit kann der Mensch wiederum den Glauben und die Liebe zu Hilfe nehmen, und dies führt Bernhard mit Röm 8, 16 so aus, dass der Heilige Geist unserem Geist bezeugt, dass wir Kinder Gottes sind. Er bezeugt so, indem er »beruft und

40 »Quis potest dicere: ›Ego de electis sum ... ego de numero filiorum?‹ ... reclamante nimirum Scriptura: ›NESCIT HOMO SI SIT DIGNUS AMORE AN ODIO?‹ Certitudinem utique non habemus, sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis huius anxietate penitus cruciemur. Propter hac data sunt signa quaedam, et indicia manifesta salutis, ut indubitabile sit eum esse de numero electorum, in quo ea signa permanserint. Propter hoc, inquam, quos praescivit Deus, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut quibus certitudinem negat causa sollicitudinis, vel fiduciam praestet gratia consolationis. Hoc enim est unde semper solliciti, in timore et tremore humiliemur necesse est sub potenti manu Dei, quoniam quales sumus, nosse possumus vel ex parte, quales autem futuri simus, id nosse penitus nobis impossibile est. Itaque QUI STAT, VIDEAT NE CADAT, et in ea forma, quae salutis indicium est et argumentum praedestinationis, perseveret atque proficiat. Porro inter ea quae fiduciam praestant et materiam spei, unum illud maximum est, de quo nunc coepimus loqui: QUI EST EX DEO, VERBA DEI AUDIT.« In Septuagesima Sermo I, 1f, Opera (s. Anm. 13), Bd. 4; 345,7-23, im Kontext von 344,13; 346,16.

aus Gnade durch den Glauben gerecht macht.« Der Glaube ist es also, der den Übergang von der ewigen Vorherbestimmung zur zukünftigen Herrlichkeit herstellt.⁴¹

Bernhard bringt diese Ausführungen innerhalb eines größeren Zusammenhanges, in dem er eine »doppelte Betrachtung« darlegt. Die eine ist die Betrachtung der Wahrheit und des Gerichtes, die andere die des Glaubens und der Liebe.⁴² Es handelt sich, wie Bernhard in immer neuen Abwandlungen darlegt, um die Gleichzeitigkeit von Verschiedenartigem, ja Unvereinbarem in einem Wesen, dem Menschen. Bernhard kann diesen Gegensatz auch hier als dem zwischen *res* und *spes*, zwischen der gegenwärtigen Wahrheit und dem zukünftigen erhofften Gut darstellen: »Du wirst finden, wie weit das, was du durch Hoffnung offensichtlich besitzt, entfernt ist von dem, was du in Wirklichkeit hast.«⁴³ Es ist dies aber der Gegensatz von zweierlei Gegenwärtigem, der Hoffnung und dem geistlichen Reichtum des Menschen auf der einen, seiner Sünde, seiner Heilungsgewissheit, seiner Armut in geistlicher Hinsicht auf der anderen Seite. Die Unterscheidung zwischen Gewissheit in Blick auf die Gegenwart und Ungewissheit in Blick auf die Zukunft, die Bernhard in der zuvor behandelten Predigt gemacht hat, ist also nicht abstrakt aufzufassen. Die Gewissheit ist eine Eigenschaft der gegenwärtigen Hoffnung, die sich auf die Zukunft richtet, die Ungewissheit betrifft zwar die Zukunft des Menschen, gründet aber in dem, was er gegenwärtig noch ist.

41 »Haec tota fiducia nostra, haec unica consolatio nostra, haec tota ratio spei nostrae. Sed de possibilitate iam certi, de voluntate, quid agimus? QUIS SCIT SI EST DIGNUS AMORE AN ODIO? QUIS NOVIT SENSUM DOMINI, AUT QUIS CONSILIARIUS EIUS FUIT? Hic iam plane fidem nobis subvenire necesse est, hic oportet succurrere pietatem, ut quod de nobis latet in corde Patris, nobis per ipsius spiritum reveletur, et Spiritus eius testificans persuadet spiritui nostro quod filii Dei sumus. Persuadet autem vocando et iustificando gratis per fidem, in quibus nimirum velut medius quidam transitus est ab aeterna praedestinatione ad futuram magnificationem.«, In Dedicacione Ecclesiae Sermo V, 6 f, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 393,4-13.

42 »geminam illam considerationem, alteram quidem iudicii et veritatis, alteram vero non incongrue vocari credimus fidei et pietatis.«, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 393,13 f. Diese Betrachtung durchzieht die Abschnitte 2-7 der Predigt, ebd., 389-394.

43 »invenies, quam longe aliud spe possidere, quam re tenere videris«, Opera (s. Anm. 13), Bd. 5; 391,12 f.

Die nähere Verknüpfung der Gewissheit mit der Gegenwart liegt daran, dass sie dem Wort Gottes entspringt, das dem Menschen gegenwärtig ist. An einer dritten Stelle, im Sermo 24 der *Sermones de diversis*, wirft Bernhard mit Eccl 9,1 die Frage auf, ob der Mensch das Heil erlangen wird, und entgegnet selbst darauf: »Und dann gedenke vor allem deines Wortes an deinen Knecht, in dem du, Herr, mir Hoffnung gegeben hast [Ps 118, 49Vulgata iuxta LXX].«⁴⁴ Die Hoffnung, die angesichts der Ungewissheit des Heils Bestand hat, gründet in dem Wort, das Gott bereits gegeben hat und damit für die Gegenwart schon Gültigkeit hat.

VI Fazit

Kehren wir nun zu dem Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück: »Ist Heilsgewissheit ein Merkmal der reformatorischen Theologie Luthers?« Dazu ist zunächst zu sagen, dass Heilsgewissheit bei Luther nie so hervortritt, dass Heilungewissheit ganz ausgeschlossen würde. Daraus folgt, dass ein Wechsel von einer Position, welche Heilungewissheit unter Ausschluss jeglicher Gewissheit lehrt zu einer solchen, die umgekehrt ausschließlich Heilsgewissheit lehrt, kein Indikator der reformatorischen Wende Martin Luthers wäre. Denn ein solcher Wechsel hat nicht stattgefunden. Von den *Dictata in Psalterium* und der Römerbriefvorlesung an hat Luther im wesentlichen die gleiche Lehre vorgetragen, was Ungewissheit und Gewissheit des Heils betrifft, unbeschadet von Veränderungen in der Konfiguration, in welcher Teile dieser Lehre vorgetragen werden. Diese Veränderungen führen nicht zu unvereinbaren Widersprüchen zwischen Aussagen Luthers. Je nachdem, ob er mehr unter dem Eindruck der Anfechtung durch die Ungewissheit steht oder unter dem Eindruck der Überwindung der Anfechtung kann Luther mehr das eine oder mehr das andere betonen. So muss der These Karl Holls gegenüber der späteren, durch Ernst Bizer bestimmten Lutherinterpretation zugestimmt werden, bei allen Korrekturen, die hier gegenüber Holl gemacht worden sind: be-

⁴⁴ »ET QUIS SCIT SIE ST DIGNUS AMORE AN ODIO? Et tunc maxime MEMOR ESTO VERBI TUI SERVO TUO, Domine, IN QUO MIHI SPEM DEDISTI ...«, *Sermones de diversis*, Sermo 24, 4, Opera (s. Anm. 13), Bd. 6/1; 186,2-4.

reits in der Römerbriefvorlesung – wenn nicht schon früher – war Luthers Auffassung von Heilsgewissheit im wesentlichen fertig.⁴⁵

Eine weitere Frage ist die, ob sich Luther, dann eben schon verhältnismäßig früh, mit seiner Gewissheitslehre gegen eine bestimmte Theologie abgrenzt, den man als »vorreformatorisch« zu bezeichnen hat. Im Scholion zu Röm 14,1 wendet sich Luther gegen das »genus predicantium ... quod de signis presentis gratiæ predicat, Vt securos homines faciat«. ⁴⁶ Im Scholion zu Hebr 9,24 wendet er sich gegen diejenigen, die Eccl 9,1 auf den gegenwärtigen Stand des Menschen beziehen. ⁴⁷ In der zweiten Psalmenvorlesung (1519-1521) verurteilt er die Theologen, »die uns lehren, im Zweifel und ungewiß zu sein, ob wir in der Gnade Gottes seien ...«. ⁴⁸ Nirgendwo nennt er allerdings an diesen Stellen einen Namen. Manifest ist jedoch sein Widerspruch gegen den Einspruch Cajetans bei dem Augsburger Gepräch (1518) geworden. Luther bekräftigte ihm gegenüber, dass der Mensch nur gerecht werde, wenn er mit gewissem Glauben glaube, dass er gerechtfertigt werde. ⁴⁹ Man sieht aber, dass Luther hier an verschiedenen Fronten kämpft: sowohl gegen diejenige, die eine falsche Gewissheit lehren als auch gegen diejenige, die eine falsche Ungewissheit behaupten.

Um sich ein umfassenderes Bild von der Lage zu machen, ist aber nun unbedingt zu berücksichtigen, dass Luther sich andererseits ausdrücklich auf Bernhard von Clairvaux beruft, was seine Lehre von der Heilsgewissheit betrifft. Die Übereinstimmungen zwischen Luther und Bernhard, bis in Anklänge der Formulierung und Zusammenstellung von Bibelstellen hinein, sind in der Tat bemerkenswert. Beide lehren, dass der glaubende und hoffende Mensch zugleich seines Heils gewiss und ungewiss ist. Sowohl Röm 8,16 als auch Eccl 9,1 haben ihre Berechtigung. Diese Gleichzeitigkeit kann so ausgelegt werden, dass die Gewissheit mit der Gegenwart,

45 Die Fragestellung HOLLS (s. Anm. 25), III f, seine Antwort 152 f. Auf die These von der Spätdatierung der reformatorischen Wende, die E. Bizer in *Fides ex auditu*. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, 1958, vorgetragen hat, sind die hier behandelten Beurteilungen von Oswald Bayer und Martin Brecht zurückzuführen.

46 WA 56; 503,22; 504,1. Vgl. oben Anm. 34.

47 S. o. Anm. 24.

48 *Operationes in psalmos*, zu Ps 4,9, WA 5; 124,21 f, im Kontext von 124,20; 125,5.

49 *Acta Augustana*, WA 2; 13,6-8, im Kontext von 13-16.

die Ungewissheit mit der Zukunft verknüpft wird, wie wir sein werden. Die Gewissheit gründet sich auf das dem Menschen gegenwärtige Verheißungswort Gottes.

Zur Klärung des Verhältnisses Luthers zu der vorreformatorischen Tradition empfiehlt sich der Blick auf Jean Leclercq, der innerhalb der mittelalterlichen Theologie zwei Gestalten von Theologie unterschieden hat: die monastische Theologie, von welcher Bernhard einer der wichtigsten Vertreter ist, und die scholastische Theologie, der sich Cajetan und Gabriel Biel in seinem Sentenzenkommentar zuordnen lassen.⁵⁰ Betrachtet man die monastische Theologie nach ihrem Hauptinhalt, lässt sie sich auch mystische Theologie nennen.⁵¹ Wesentliche Merkmale dieser Theologie werden aufgenommen von der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, zu welcher auch Staupitz gehört.⁵²

In der Art, wie Heilsgewissheit begründet wird und in welchem Verhältnis sie zur Ungewissheit des Heils steht, folgt Luther im wesentlichen der monastischen Theologie. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Verknüpfung der Gewissheit mit der Notwendigkeit der Reflexivität des Glaubens: der Glaubende muss anerkennen und darauf vertrauen, dass die Verheißung Gottes auch ihm selbst gilt. Dieses Anerkennen und Vertrauen hat Gewissheit. Für die scholastische Theologie hingegen scheint bezeichnend zu sein, dass Biel an der einschlägigen Stelle über die Gewissheit der Gnade nur so von der Gnade spricht, insofern sie »in uns ist«.⁵³ Der Gesichtskreis, in dem monastische Theologie die Gnade und

⁵⁰ J. LECLERCQ, Saint Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle (in: Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 Septembre 1953 [ASOC IX/2], 1953, 7-23); DERS.: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, 1963 (dt. Übers. v.: L'amour des lettres et le désir de Dieu, 1957), 213-259.

⁵¹ Vgl. LECLERCQ, Saint Bernard et la théologie monastique (s. Anm. 50), 13f. Zu einer verwendbaren Begriffsbestimmung von »mystischer Theologie« s. S. GROSSE, Wendepunkte der Mystik. Bernhard – Seuse – Luther (in: Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag, hg. v. G. LITZ, H. MUNZERT u. R. LIEBENBERG [Studies in the History of Christian Traditions 124], 2005, 283-285).

⁵² B. HAMM, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung (ZThK 74, 1977, 464-497, dort 481 zu Bernhard, 484 zu Staupitz).

⁵³ »... quod gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus.«, BIEL (s. Anm. 3), Bd. 2; 524,12.

ihre Gewissheit betrachtet, geht also über den der scholastischen hinaus: sie spricht von der Gnade, die im Verheißungswort Gottes dem Menschen begegnet.

Unser Ergebnis führt also weiter zu der Frage, wie sich Luthers reformatorische Theologie zu der monastischen respective mystischen Theologie vor ihm verhält, von welcher Bernhard nur einer von mehreren Vertretern gewesen ist, die er rezipiert hat. Die Punkte, bei denen wir hier eine Übereinstimmung mit Bernhard gefunden haben, müssen in dem Zusammenhang betrachtet werden, den sie in der vorreformatorischen mystischen Theologie und in der Theologie Luthers haben. Erst dann kann hinreichend das Verhältnis zwischen reformatorischer und vorreformatorischer Theologie bestimmt und über die Frage der reformatorischen Wende ein angemessenes Urteil gefunden werden.⁵⁴

⁵⁴ Einen Versuch dazu stellt mein in Anm. 14 genannter Aufsatz dar.