

Wir sein pettler. Hoc est verum

Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*

Von Heiko A. Oberman

I. Problemstellung

Der Obertitel dieses Vortrages – der aus der letzten Aufzeichnung von Luthers Hand¹ entlehnt ist – scheint sich mehr für eine Meditation zu eignen als für eine Antrittsvorlesung. Er faßt jedoch nicht nur Luthers Vermächtnis an die immer wieder zur sichtbaren Machtstellung drängende Christenheit in einem Satz zusammen, sondern umschreibt auch ein Grundproblem für die Interpretation von Luthers Entwicklung, das wir hier kurz mit dem – zunächst noch schillernden – Stichwort „Humilitastheologie“ andeuten können.

In seinem unmittelbaren Kontext bezieht sich der Satz auf die Unzulänglichkeit und Armut der Ausleger gegenüber dem unerschöpflichen Reichtum der Heiligen Schrift und auf ihre Unfähigkeit, sich in dem kurzen irdischen Leben mit den Männern der Bibel zu identifizieren und so ihre Botschaft wirklich zu verstehen: „Die Heilige Schrift glaube niemand hinreichend verschmeckt zu haben, der nicht hundert Jahre mit den Propheten die Gemeinden geleitet hat“.² Dies ist jedoch keine Erkenntnis, die plötzlich auf Luthers Sterbebett aufleuchtete. Schon mehr als drei Jahre vor seinem Tode, im Jahre 1542, sagt er mit einer scharfen Spitze gegen die akademischen Theologen und die kirchlichen Würdenträger: „die scioli und grossen Hanse vorstehen sie [die Heilige Schrift] nicht, aber die geringen und einfeltigen vorstehen sie“.³ Und diese Aussage ist wiederum nur die Anwendung eines Grundsatzes, der in der Bibel immer wieder ausgesprochen wird und den wir bei Luther seit der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) als Grundton seiner Rechtfertigungslehre verfolgen können: „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam“.⁴

Es ist nun gerade dieser Grundsatz, mit dem sich die reformationsgeschichtliche Forschung seit dem Erscheinen von Ernst Bizers „Fides ex auditu“ im Jahre 1958⁵ in immer neuen Stellungnahmen intensiv beschäftigt hat,

* Antrittsvorlesung, gehalten am 1. Juni 1967 in Tübingen; damit der Charakter der Vorlesung gewahrt blieb, wurde auch das mehr persönliche Nachwort beibehalten.

¹ WA TR 5; 318, 2 f. (Nr. 5677).

² WA TR 5; 317, 16 f. (ebd.). Zur Übersetzung und zur Deutung der Stelle vgl. H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, 4. Aufl., Gütersloh 1960, 311–314.

³ WA TR 5; 168, 20 f. (Nr. 5468).

⁴ Vgl. WA 3; 514, 26–28. 515, 16. 517, 1–4 und 4; 254, 37 f.

⁵ E. Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1958 (1966).

und zwar so intensiv, daß darüber der weite Horizont der dringenden Forschungsaufgaben im Dreieck von Spätmittelalter, Reformation und Gegenreformation auf die sich immer mehr verengenden Kreise: Reformation, Luther, junger Luther, „Turmerlebnis“ zusammenschumpfen droht. Dennoch soll auch unsere Untersuchung hier ihren Ausgang nehmen; denn die These Bizers, durch die alle frühen Werke Luthers bis hin zur Hebräerbriefvorlesung⁶ als vorreformatorisch abgewertet werden, stellt eine so tiefgreifende Herausforderung dar, daß wir sie nicht übersehen können, sondern wenigstens einige der Schlußfolgerungen aufgreifen müssen, die sich auf die erste Psalmenvorlesung beziehen.

Nach Bizer versteht Luther in dieser Vorlesung noch „die Gerechtigkeit Gottes als anklagende und strafende Gerechtigkeit, als anklagendes Wirken Gottes, das dann allerdings in uns die Demut als die neue Gerechtigkeit wirkt“.⁷ „Luther redet“ – in seiner Auslegung des 71. (72.) Psalms – „von einer fides formata, die man allenfalls als humilitate formata bezeichnen könnte“.⁸ Ja – so faßt Bizer seine Deutung kurz zusammen – „fides ist nur ein anderer Ausdruck für humilitas“.⁹ Der Umschwung habe erst im Winter 1517/18 eingesetzt, indem Luther einen neuen Sakraments- und Glaubensbegriff gewann: „Glaube bedeutet nun nicht mehr Glaube an das Schicksal Jesu, wie es in der Schrift erzählt wird, sondern Glaube an das Testament, das Christus aufgerichtet hat“.¹⁰ „Der Glaube hat einfach den Sinn, daß das Evangelium anerkannt werden muß, ist also nicht ‚formierter‘ Glaube, sondern schlicht ‚Glaube an . . .‘“.¹¹ Während es für den vorreformatorischen Luther – so könnte man Bizers These zusammenfassen – der *Demütige* war, so ist es seit 1518 der *Glaubende*, dem das Bundeswort Gottes und durch dieses Wort die Gerechtigkeit geschenkt wird. Vorreformatorisch scheint für Bizer die Deutung von „fides“ als „humilitas“ zu sein, reformatorisch dagegen das Verständnis der Gnade als Testament oder Bund.

So wie nach *Degerings* bekanntem Wort die Wittenberger Mönche wie ein Bienenschwarm über die im Jahre 1515 erworbene Neuausgabe von Gabriel Biels *Collectorium* und *Meßkommentar* herfielen, um den Band mit ihren Randbemerkungen zu versehen,¹² so haben sich mit Bizer in den letzten zehn Jahren zahlreiche Forscher auseinandergesetzt, deren Rezensionen, Aufsätze und Monographien bereits eine kleine Bibliothek ausmachen.¹³ Da sich

⁶ Vgl. Bizer, 75 (3. Aufl.: 93).

⁷ ebd., 22.

⁸ ebd., 21.

⁹ ebd., 20.

¹⁰ ebd., 147 (3. Aufl.: 165).

¹¹ ebd., 148 (3. Aufl.: 166).

¹² Vgl. Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels *Collectorium* in quattuor libros sententiarum und zu dessen *Sacri canonis missae expositio*, Lyon 1514, hg. von H. *Degering*, Weimar 1933 (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers. 10. November 1933), S. VIII.

¹³ Vgl. O. H. *Pesch* OP, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende: Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, Catholica 20 (1966), 216–243 und 264–280. *Pesch* selbst ist der Ansicht, „daß die in der Vorrede berichtete neue Erkenntnis zu Röm 1, 17, insofern sie psychologischen und theologischen Durchbruchcharakter hat, erst 1518 gewonnen wird“ (ebd., 276, Anm. 101).

aber Bizer – wie er es selbst ausdrückt – „unbußfertig“ zeigt¹⁴ und da er zudem mit seiner Ansicht keineswegs allein dasteht, droht die Gefahr, daß die Fronten erstarren oder die heranwachsende Forschergeneration resigniert, wenn es nicht bald gelingt, die Frage einer Lösung näherzubringen oder – was vielleicht noch besser wäre – die ganze viel zu enge Fragestellung zu überwinden.

Meiner Ansicht nach sind in der Auseinandersetzung um Bizers These besonders zwei systematisch miteinander verbundene Themen noch nicht genügend beachtet und im großen Rahmen der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie durchdacht worden. Das erste ist der von allen erwähnte, aber doch noch ungeklärte Begriff „humilitas“ bzw. „humilitas-Theologie“. Während es von allen beteiligten Forschern betont wird, daß in Luthers erster Psalmenvorlesung nicht mehr die humilitas als mittelalterliche Mönchstugend gemeint sein kann, zwingt uns Bizer offenbar dazu, drei Arten von humilitas zu unterscheiden: (1) die sogenannte Mönchstugend, (2) die humilitas, wie sie vom frühen Luther in der ersten Psalmenvorlesung und im Römerbriefkommentar verstanden wird und (3) die humilitas, wie Luther sie in seinen späteren Werken bis hin zu seinem geistlichen Testament „Wir sein pettler. Hoc est verum“ deutet.

Die zweite Frage, die noch näher zu untersuchen ist, betrifft das Verhältnis von Glaube und Testament, dessen Darstellung in der Hebräerbriefvorlesung von Bizer als Keim der reformatorischen Erkenntnis herausgestellt wird.¹⁵ Die Begriffe „testamentum“ und „pactum“ bzw. ihr deutsches Äquivalent „Bund“ spielen nicht nur in der mittelalterlichen Theologie eine wichtige Rolle, sondern auch – in einer bisher noch gar nicht weiter erforschten Weise – beim jungen Luther. Wenn wir nun bedenken, daß der „Bund“, den Gott mit den Menschen gemacht hat, in der Scholastik vielfach so verstanden wird, daß Gott sich in ihm verpflichtet hat, den „humiles“ seine Gnade nicht vorzuenthalten, so haben wir wenigstens in groben Umrissen das Problem vor Augen, das im folgenden näher beleuchtet werden soll: Bund und Gnade.

II. *Humilitas und Cloaca*

Einen Angelpunkt der Diskussion haben wir bisher überhaupt noch nicht erwähnt, nämlich die Datierung der von Luther im Jahre 1545 beschriebenen reformatorischen Entdeckung, die häufig als „Turmerlebnis“ bezeichnet wird. Wir werden daran jedoch auch weiterhin stillschweigend vorübergehen, da es sich u. E. zeigen läßt, daß die Beschreibung Luthers ein Topos ist, der im Lichte einer bereits lange vor Luther bestehenden „Turmerlebnis-tradition“ verstanden sein will. Ähnliche „Turmerlebnisse“, in denen dem suchenden Exegeten plötzlich die innerste Bedeutung eines bestimmten bibli-

¹⁴ Vgl. das Vorwort zu seinem Buch „Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524)“, Neukirchen 1964, sowie das Nachwort zur 3. Auflage von „Fides ex auditu“, Neukirchen 1966, 179–204.

¹⁵ Vgl. besonders Fides ex auditu, 73–75 (3. Aufl.: 91–93).

schen Textes eröffnet wird, finden wir im Laufe der Geschichte nicht nur im achten Buch von Augustins „Confessiones“, das Luther besonders als Vorbild gedient hat,¹⁶ sondern auch bei Thomas Bradwardine, Richard FitzRalph, Johannes Gerson, Andreas Karlstadt, Gasparo Contarini und Johannes Calvin.¹⁷

Noch wichtiger ist die Tatsache, daß Luther die von ihm geschilderte Erfahrung offensichtlich mehrmals gehabt hat. Schon 1516 ist es deshalb für ihn eine allgemeingültige Regel, „daß derjenige, der über das Gesetz Gottes meditiert, auf einmal und plötzlich (breviter et subito) viele Dinge lernt“.¹⁸ Die plötzliche Einsicht ist für einen theologischen Durchbruch als solchen charakteristisch und darf deshalb nicht ausschließlich auf einen einzelnen Augenblick bezogen werden, in dem Luther die volle Bedeutung von Röm. 1, 17 entdeckte. Wir werden daher in Zukunft nicht mehr eine klare, zeitlich bestimmte Grenze zwischen Luthers Entwicklung vor und nach „dem Durchbruch“ ziehen können, sondern werden in mühevoller Einzelarbeit die verschiedenen, einander übergreifenden Schichten des Entwicklungsganges verfolgen müssen.¹⁹

Während wir somit die vieldiskutierte Frage nach dem *Zeitpunkt* des Turnerlebnisses unberücksichtigt lassen, wollen wir stattdessen die in der Lutherforschung weit weniger beachtete Überlieferung betrachten, die sich scheinbar mit dem *Ort* des Erlebnisses befaßt: In einer aus dem Jahre 1532 stammenden Tischrede sagt Luther nach dem Zeugnis des im allgemeinen sehr zuverlässigen Rörer: „Diese kunst“ – nämlich die richtige Auslegung von Röm. 1, 17 – „hat mir der Geist Gottes auf dieser cloaca eingegeben“.²⁰

¹⁶ Vgl. WA 3; 549, 26–32; s. auch E. Wolf, Staupitz und Luther, Leipzig 1927 (Quellen und Forschungen z. Reformationgeschichte IX), 145 ff.

¹⁷ Vgl. meinen Aufsatz „Iustitia Christi‘ and ‚Iustitia Dei‘“, Harvard Theological Review 59 (1966), 9f. (Eine deutsche Übersetzung erscheint demnächst bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, in dem von B. Lohse herausgegebenen Sammelband „Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther“ (Wege der Forschung CXXIII)).

¹⁸ WA 55, 2, 1; 16, 2f.; vgl. den Exkurs WA 55, 2, 1; 55, 39–57, 10. Zur Datierung der Stelle vgl. H. Boehmer, Luthers erste Vorlesung, SB Leipzig, phil.-hist. 75 (1923), H. 1, bes. S. 38, und E. Vogelsang in: Luthers Werke in Auswahl (BoA) Bd. V, S. 40.

¹⁹ Dabei kann allerdings das von G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48 (1951), 172–230, gewonnene Ergebnis, daß die erste, prinzipielle hermeneutische Wende Luthers bereits seiner ersten Psalmenbearbeitung zugrunde liegt, als gesicherter Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen gelten. Ja, schon der Luther, der uns drei Jahre vorher, 1509/10, als Kommentator des Petrus Lombardus entgegentritt, kann u. E. nicht mehr ohne weitgehende Vergewaltigung in eine der uns bekannten Schulen, einschließlich der augustinischen, eingereiht werden; vgl. meinen Aufsatz „Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam. Robert Holcot, O. P. and the Beginnings of Luther's Theology“, Harvard Theological Review 55 (1962), 317–342, bes. 330–342.

²⁰ WA TR 2; 177, Anm. 1 (zu Nr. 1681); vgl. auch 177, 8f. (Nr. 1681) und TR 3; 228, 22f. (Nr. 3232b). Zum Wert der rörerschen Überlieferung vgl. E. Kroker, Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle, Luther-Jahrbuch 1 (1919), 81–131,

Während nun die protestantische Lutherforschung immer betont hat, daß die Ortsfrage für das Verständnis von Luthers Entdeckung absolut irrelevant sei,²¹ und auch der katholische Forscher Hartmann *Grisar*²² der von Rörer überlieferten Äußerung keineswegs eine solche Bedeutung beimißt, wie es nach den protestantischen Antworten den Anschein haben könnte,²³ hat das Zeugnis in neuerer Zeit die besondere Aufmerksamkeit von zwei Psychoanalytikern auf sich gelenkt.

Der erste von ihnen, der Däne Paul *Reiter*, läßt es allerdings noch mit einem Seitenhieb gegen Luthers „Derbheit“ bewenden.²⁴ Seine Oberflächlichkeit wird aber von seinem Fachkollegen Erik *Erikson* kritisiert, der nun in seiner kongenialen psychoanalytisch-historischen Studie „Young Man Luther“ („Der junge Mann Luther“)²⁵ den von Rörer überlieferten Bericht als Beschreibung eines psychosomatischen Vorgangs interpretiert: „Eine Erleuchtung . . . ist immer mit einer Reinigung, einem von-sich-Abwerfen, einem Abstoßen verbunden; und es stände völlig im Einklang mit Luthers Freimut in diesen Dingen, wenn er dieses Abstoßen in rückhaltlos physischer Ausdrucksform erlebt . . . haben sollte“. Ja, so fährt Erikson fort, „die ‚cloaca‘, am ‚anderen Ende‘ des körperlichen Seins, blieb für Luther . . . immer eine lebendige Wirklichkeit, als sei sie ein ‚schmutziger Grund‘ (‚dirty ground‘), in dem man den Teufel trifft, so, wie man Gott im ‚Seelengrund‘ begegnet, wo das reine Sein erschaffen wird“.²⁶

Da sich schon jetzt, besonders in den angelsächsischen Ländern, eine breite Wirkung dieser Deutung erkennen läßt – ich erinnere nur an John *Osborne*s Schauspiel „Luther“²⁷ –, wäre es unverantwortlich, wenn wir als „seriöse“

112–116. – Aus der neueren Literatur vgl. noch G. *Pfeiffer*, Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes, Luther-Jahrbuch 26 (1959), 25–55, 42, der allerdings – offenbar aber ohne Kenntnis der Untersuchung Krokors – der Überlieferung von „cloaca“ etwas zurückhaltend gegenübersteht.

²¹ Vgl. z. B. G. *Kawerau*, Luther in katholischer Beleuchtung, Glossen zu H. *Grisars* Luther, Leipzig 1911 (Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 105), 60 f., und A. *Harnack*, Theol. Literaturzeitung 36 (1911), 302.

²² Luther I, Freiburg 1911 (1924), 323 f.

²³ Vgl. die berechtigte Verteidigung *Grisars* im 3. Band seines Werkes, Freiburg 1912, S. 978–980, sowie sein Buch „Martin Luthers Leben und Werk“, Freiburg 1926, S. 98.

²⁴ Paul J. *Reiter*, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, II, Kopenhagen 1941, 321 f.

²⁵ London 1958; deutsche Ausgabe: München [1964]. Vgl. H. *Faber* und W. J. *Kooiman*, „Een psychoanalyticus over Luther“ Nederlands Theologisch Tijdschrift 20 (1965), 17–48.

²⁶ Young Man Luther, 199 f. Die Übersetzung folgt teilweise der deutschen Ausgabe, S. 226 f.

²⁷ Fischer-Bücherei 527 (1963), S. 17 (Originalausgabe, London 1961: p. 24): „Eine blanke Faust hält meine Gedärme umklammert, und sie können sich nicht bewegen, und ich muß schwitzend in meinem kleinen Mönchshaus sitzen, um sie zu öffnen“. Vgl. damit Erikson, 225 (engl.: 198): „Luther hat entweder von einem ‚secretus locus monachorum‘ (= „meinem kleinen Mönchshaus“!), dem ‚hypocaustum‘ (= „schwitzend . . . sitzen“) oder der ‚cloaca‘ gesprochen“. Vgl. auch *Osborne*, 53 f. (engl.: 62 f.) „Dies ging mir auf, während ich in meinem Turme saß,

Fachhistoriker die Anfrage des Psychoanalytikers überhören würden. Wir müssen vielmehr ernsthaft prüfen, wie weit die Interpretation Eriksons dem historischen Sachverhalt gerecht wird.

Bereits im Jahre 1919 hat der Herausgeber der zur Debatte stehenden Tischrede, Ernst Kroker, gefordert, das Wort „cloaca“ bzw. den von Luther wahrscheinlich gebrauchten Ausdruck „Sch(m)eißhaus“ im übertragenen Sinn zu verstehen.²⁸ Aber obwohl er eine Stelle anführen kann, an der Luther das ganze irdische Leben des Menschen so bezeichnet,²⁹ hat seine Interpretation bisher anscheinend überhaupt keine Beachtung gefunden.³⁰ Kroker scheint aber durchaus etwas Richtiges gesehen zu haben; ja, es läßt sich sogar zeigen, daß hinter der Äußerung Luthers schon eine feste mittelalterliche Tradition steht, in der Begriffe wie „cloaca“, „latrina“, „faeces“ oder „stercus“ im übertragenen Sinne verwandt werden.³¹

Der Ausgangspunkt dieser Tradition ist die verbreitete Vorstellung,³² daß die cloaca ein beliebter Aufenthaltsort des Teufels oder anderer unreiner Geister ist. Schon Thietmar von Merseburg († 1018) weiß von Dämonen zu berichten, die aus der cloaca aufsteigen, um einen kranken Mönch zu versuchen.³³ Andere mittelalterliche Autoren befassen sich mit der Frage, ob man an solch einem unreinen Ort überhaupt beten dürfe. Während in einer irischen Mönchsregel diese Frage verneint wird,³⁴ gibt der Verfasser der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa Theologica eine positive Antwort, da ja dem Reinen alles rein sei.³⁵ Gabriel Biel, der die Stelle der Summa ausschreibt, fügt noch hinzu, daß man selbst in der Hölle zu Gott

dem Ort, den man auch des Mönches Schwitzhaus heißt, Latrine, Abtritt oder wie ihr ihn nennen mögt . . . Meine Not war dahin, meine Gedärme rührten sich, und ich konnte aufstehen. Ich vermochte das Leben zu sehen, das ich verloren hatte. Kein Mensch ist gerecht, weil er gerechte Werke tut“.

²⁸ Luther-Jahrbuch 1 (1919), 116–120.

²⁹ WA TR 4; 191, 31 f. (Nr. 4192).

³⁰ Eine Ausnahme macht nur Grisar, Martin Luthers Leben und Werk, 528, Anm. 34, der aber auf Krokers Auffassung nicht näher eingeht.

³¹ Diese Tradition scheint auch Luther im Auge zu haben, wenn er in einer Tischrede (WA TR 1; 136, 14–17) sagt: „In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex . . . allegorisabam etiam cloacam et omnia“.

³² Vgl. außer den im folgenden angeführten Zeugnissen auch R. Otto, Gottheit und Gottheiten der Arier, Gießen 1932, 62.

³³ Chronicon (ed. Holtzmann, MGH, SS, NS IX, Berlin 1915) IV 72 (48).

³⁴ William Reeves, On the Céli-dé, commonly called Culdees, Transactions of the R. Irish Academy XXIV (1873), Antiquities II (Dublin 1864), p. 209, gibt folgende Übersetzung des irischen Textes: „Now the privy-houses and the urine-houses they are the abodes of demons. Let these houses be blessed by any one going thither, and let him bless himself when he enters them, and it is not lawful to say any prayers in them, except ‚Deus in adiutorium‘ to ‚festina‘“. Die Ausnahme betrifft Ps. 69, 2: „Deus, in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuuandum me festina“.

³⁵ ST, ed. Norimbergae (A. Koburger) 1515–1516, p. IV, q. 94, m. 2. (f. 347): „Legitur . . . de beato Gregorio quod cum purgaret ventrem et psalmum diceret, apparuit ei diabolus querens quid faceret: et respondit ventrem meum purgo, et deum meum laudo. opera enim nature perfectis turpia non videntur.“

beten könnte, wenn der rechte „affectus“ dawäre.³⁶ Auch Luther schließt sich in einer Tischrede dieser Auffassung an.³⁷

Besonders bezeichnend ist aber der Zusammenhang, in dem das Problem bei Augustin behandelt wird. Ein Schüler des Kirchenvaters, Licentius, hatte auf der cloaca einen Psalmvers gesungen und sich damit den Tadel von Augustins Mutter Monnica zugezogen. Augustin nimmt ihn jedoch in Schutz, indem er betont, daß das Gebet durchaus dem Ort angemessen war, da es in ihm ja um die Befreiung vom Schmutz des fleischlichen Lebens ging.³⁸

Hier bahnt sich bereits eine symbolische Deutung des Begriffes „cloaca“ an, die im ausgehenden Mittelalter weit verbreitet ist. Nach Biel ist ein böses Gewissen eine übelriechende latrina.³⁹ Gerson deutet einen Traum, in dem ein Mann, der in die cloaca gefallen ist, vergeblich versucht, mit Hilfe eines Stockes aus dem stercus emporzuklettern, so, daß er in der cloaca ein Symbol für die hoffnungslose Lage des Sünders und im Stock ein Symbol unserer eigenen Anstrengung sieht, die ohne Gottes Hilfe niemals ausreicht.⁴⁰ Dieselbe Erklärung bietet auch Geiler von Kaisersberg in einer Predigt über Sebastian Brants Narrenschiff.⁴¹ – „In die cloaca fallen“ heißt deshalb im Spätmittelalter „in Sünde fallen“, und zwar besonders: von den fleischlichen Begierden heruntergezogen werden, weg vom Seelengrund, wo Gott im Menschen wohnt.

Vor diesem Hintergrund müssen wir nun auch etwa die folgende Äußerung Luthers verstehen: „Was jst denn nu ein rein hertz? odder worinn stehets? Antwort: Es jst bald gesagt, und darffst nicht gen himel klettern noch jnn ein Closter darnach lauffen und mit eigen gedanken ausrichten, Sondern hute dich fur allen, was du fur eigen gedanken bey dir weissest, als fur eitel schlam und unflat, und wisse, das ein mönch jm Closter, wenn er jnn seiner hohesten beschauligkeit sitzet und an seinen Herrgott dencket,

³⁶ Canonis Misse expositio, lect. 62 F (ed. Oberman et Courtenay, III 27).

³⁷ WA TR 2; 413, 1–9 (Nr. 2307). – Zu der allgemeinen Vorstellung vgl. auch WA 54; 174, wo Beelzebub als große Fliege bezeichnet wird, die mit Vorliebe auf dem „heimlichen gemach“ im „Dreck“ der Menschen wühlt.

³⁸ Aug. de ord. I 8, 22 sq. Das Wort „cloaca“ kommt allerdings im Augustintext nicht vor.

³⁹ Canonis Misse expositio, lect. 87 E (ed. Oberman et Courtenay, IV 145).

⁴⁰ Gerson, De praeparatione ad Missam, post pollutionem nocturnam (ed. Du Pin, Antwerpen 1706, III 332 A): „Fuit cuidam per somnium ostensa visio talis: Praecipitatus in cloacam erat, et a quodam baculo stercoribus infixio sustentari, ne profundaretur, satagebat. At vero baculus ille fundotenus demittebatur assidue cum foetore intolerabili. Sentiens ille periculum, tota mente ad Dominum conversus, relicto baculo, confestim ereptus est. Sane conscientia nostra quantumlibet munda, est cloaca quaedam, plena stercoribus foedis defectuum quotidianorum. Baculus ille, nostra est industria, per quam emergere quaerimus; sed proculdubio quousque leuimus oculos in coelum, unde veniat auxilium nobis; quousque fiduciam nostram totam in Deum jactemus, quanto plus innitimur solo nostrae industriae baculo, tanto in profundiorum abyssum nostrae prauitatis demergimur, et non nisi foetorem tetrum et horridum reportamus.“ Vgl. E. Jane Dempsey Douglass, Justification in late Medieval Preaching, Leiden 1966, 112, Anm. 4.

⁴¹ S. Douglass, a.O., Anm. 3.

wie er jn selbs malet und treumet, und wil die wellt gar aus dem herten werffen, der sitzet (mit urlaub) jm dreck, nicht bis an die kny, sondern uber die oren, Denn er gehet mit eigen gedanken umb on Gottes wort“.⁴² Das spezifisch Lutherische ist hier gerade nicht die Anspielung auf „cloaca“ und „stercus“ als solche, sondern der Gedanke, daß die historische Offenbarung, der Christus incarnatus, unbedingt heilsnotwendig ist.

Die Verwendung der Begriffe „cloaca“ und „stercus“ wird schon durch einige Formulierungen der Vulgata nahegelegt. Phil. 3, 8 heißt es: „omnia . . . arbitror ut stercora“. Noch wirksamer ist Ps. 112 (113), 7: „Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem“. In der Auslegung dieses Verses deutet Petrus Lombardus „stercus“ als fleischliche Lust, von der der Mensch „per solam gratiam“ befreit wird.⁴³ Auch Jakob Perez, der in einer ausführlichen Untersuchung dieses Verses⁴⁴ verschiedene Deutungen erwägt,⁴⁵ versteht unter „stercus“ vor allem die Sünde, von der der Mensch durch das Sakrament der Buße gereinigt wird.⁴⁶ In dieser Reinigung, die auch für Perez „sola gratia“ geschieht, zeigt sich die Allmacht Gottes⁴⁷ und die Wirksamkeit der Prädestination.⁴⁸

Luther schließt sich in der ersten Psalmenvorlesung zunächst seinen Vorgängern an und interpretiert „stercus“ als „vicia et peccata“.⁴⁹ Dann aber stößt er, unabhängig von der Tradition, weiter vor: In dem Vers „suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem“ kommt eine „nova regula Christi“ zum Ausdruck, die im alten Bund noch nicht bekannt war.⁵⁰ Diese „nova regula“ besagt dasselbe wie der eingangs zitierte Vers „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam“:⁵¹ De facto sind zwar alle Menschen von Gott gedemütigt; seine Verheißung gilt aber nur denjenigen, die dies auch anerkennen, d. h. denen, die sich als „pauperes“ – als „Bettler“ – und als „in stercore“ – „in cloaca“ – befindlich verstehen.⁵²

⁴² Wochenpredigten über Mt. 5–7 (1530/32), zu Mt. 5, 8; WA 32; 325, 23–31. Zu beachten ist, daß sich Luther oder jedenfalls der zeitgenössische Bearbeiter der Predigten für den Gebrauch des Wortes „dreck“ entschuldigt. Es ist deshalb nicht erlaubt, derartige Äußerungen durch den Hinweis zu entschärfen, daß die Menschen des 16. Jahrhunderts in „natürlichen Dingen“ unbefangener waren und sich einer drastischeren Sprache bedienten als die Menschen des 20. Jahrhunderts.

⁴³ Comm. in ps.; PL 191, 1017 B; vgl. Aug. en. in ps. CXII 7 und Cassiod. exp. in ps. CXII 7.

⁴⁴ ed. Venetiis 1581, p. 827 A–F.

⁴⁵ 827 D „exaltavit . . . discipulos de stercore, & fimo artis piscatorię“; 827 E „suscitavit apostolos . . . de stercore cerimonialium“.

⁴⁶ 827 E „per pauperem erectum de stercore intelligit quemlibet peccatorem à sordibus peccatorum per poenitentiam mundatum, & eleuatum. Nam ille erat mortuus in terra: & iste iacebat inuolutus in stercore peccatorum“.

⁴⁷ 827 B „ostendit etiam Deus magis suam omnipotentiam, cum ex hominibus . . . suscitavit, & eleuavit quosdam per gratiam“; 827 D/E „ecclesia Christi ex pauperibus, & simplicibus congregata est, & eleuata, & suscitata. & in hoc magis ostensa est Christi potentia“.

⁴⁸ 827 B „tunc erexit de terra inopem, & pauperem, quando hominem sauciatum, & expoliatum redemit, & per gratiam elegit. Et tunc inter principes populi sui collocavit, quando inter hierarchias angelorum collocavit“.

⁴⁹ WA 4; 254, 19.

⁵⁰ ebd. 256, 26 f.

⁵¹ Vgl. ebd. 256, 10 f.

⁵² ebd. 256, 21–26; vgl. auch das Scholion zu Ps. 82 (83), 11; WA 3; 635, 22–24.

Im dritten und letzten Teil unserer Darstellung werden wir noch auf die Frage eingehen müssen, inwiefern nun diese von Luther formulierte „regula Christi“ den Rahmen der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre sprengt. Zunächst aber können wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung folgendermaßen zusammenfassen:

1. Auch wenn Erikson mit Recht darauf hinweist, daß Luther zeitlebens von Verdauungsstörungen geplagt wurde und daß er den natürlichen Funktionen des Körpers unbefangener gegenüberstand als der moderne Mensch,⁵³ so scheint doch der Versuch, das „Turmerlebnis“ als psychosomatischen Vorgang zu verstehen, schon an der im Mittelalter und darauf bei Luther nachweisbaren *stercus-* bzw. *cloaca-*Tradition zu scheitern. Psychoanalyse an einer historischen Gestalt kann höchstens in Teamarbeit mit einem Historiker durchgeführt werden; dieser grundsätzliche Einwand trifft auch das zugleich geniale und entstellende, weil unhistorische, Lutherbuch Eriksons.

2. Luthers Verwendung der Begriffe „*stercus*“ und „*cloaca*“ geht zwar von einer mittelalterlichen Tradition aus, aber sie bleibt nicht dabei stehen. Wenn Luther in seiner großen Galatervorlesung sagt: „*opera congrui* ist ein dreck“,⁵⁴ so scheint er zunächst nichts anderes zu sagen als die spätmittelalterlichen Theologen, die die menschlichen Werke in ihrer Mangelhaftigkeit und Unreinheit im Anschluß an Jes. 64, 6 als „*pannus menstruatae*“ bezeichnen.⁵⁵ In Wirklichkeit aber geht es Luther nicht um die Werke, die Früchte, sondern um den sündigen Menschen, den Baum.⁵⁶ Seine *humilitas*-Theologie meint deshalb auch nicht die *humilitas* der Werke, sondern die *humilitas* dessen, der die Werke tut; und diese *humilitas* besteht eben darin, daß man der Verheißung glaubt, daß gerade die „*pauperes*“ und „*in stercore iacentes*“ gesegnet sind.⁵⁷ – Während deshalb im Mittelalter gefordert wird, daß der Mensch der *cloaca*, dem Ort der Anfechtung, entflieht, betont Luther, daß es gerade dieser Ort ist, an dem der Geist Christi wirkt. Während in der scholastischen Anthropologie die *cloaca* als Gegenstück zum „Seelen-

⁵³ Young Man Luther, 199; deutsche Ausgabe: 225 f.

⁵⁴ WA 40, 1; 235, 12. Vgl. auch ebd. 137, 24 f. „Erat... *iustitia illa mea nihil aliud quam latrina et suavissimum regnum diaboli*“.

⁵⁵ Vgl. A. Zumkeller, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters, ZKTh 81 (1959), 265–305, S. 271 und Anm. 19, 30, 31, 37, 44, 47, 81, 98, 115 u. 117. Es handelt sich hier jedoch nur um eine *partielle* Unreinheit; vgl. z. B. die in Anm. 98 zitierte Äußerung des Pelbartus von Temesvár „*iustitia nostra est impura et vitii mixta*“, die über den in Anm. 5 zitierten Satz Bernhards von Clairvaux (PL 183, 358 A) „*Nostra... (si qua est) humilis est iustitia, recta forsitan, sed non pura*“ nicht hinausführt. Wenn deshalb Zumkeller auf S. 305 behauptet, seine Untersuchung habe die von J. Lortz aufgestellte These bestätigt und gezeigt, „daß... auch für das Deutschland des 14. und 15. Jahrhunderts die Fabel von der katholischen Werkheiligkeit wirklich nur Fabel ist“, so kann dem hier nicht ohne Einschränkung zugestimmt werden. Für Luther ist die menschliche Gerechtigkeit jedenfalls nicht nur „*vitiis mixta*“, sondern „*nihil nisi peccatum*“ (Schol. zu Ps. 118 (119), 163; WA 4; 383, 9).

⁵⁶ Bezeichnenderweise sagt Luther, WA 3; 458, 20 (Gl. zu Ps. 71 (72), 2): „*humana natura... est menstruata*“.

⁵⁷ Vgl. noch Schol. zu Ps. 118 (119), 163; WA 4; 383, 7–11.

grund“ den Anhalt der Sünde und des Teufels darstellt, ist sie für Luther der Introitus Christi.

3. Luthers Ausführungen müssen im Zusammenhang mit dem von ihm entwickelten Gedanken des „duplex peccatum“ verstanden werden. Wer sich selbst rechtfertigen will und behauptet, ohne Sünde zu sein, verdoppelt damit seine Sünde, weil er – wie es 1. Joh. 1,10 heißt – „Gott zum Lügner macht“.⁵⁸ Das rettende Handeln Gottes beginnt deshalb damit, daß der Sünder wieder „in stercus“ zurückgeführt, d. h. als „humiliatus coram deo“ entlarvt wird. Es geht darum – wie Luther es einmal zugespitzt ausdrückt –, daß „der Gerechte zum Sünder wird“.⁵⁹ Die damit bezeichnete „humilitas“, von der bereits in der frühesten Schicht der ersten Psalmenvorlesung gesprochen wird,⁶⁰ ist aber keineswegs nur die psychologisch verfeinerte Form der sogenannten „mittelalterlichen Mönchstugend“; der Begriff „humilitas“ ist vielmehr für Luther von Anfang an mit derselben Fracht beladen wie der Ausdruck „extra nos“: Er bedeutet die Anerkennung, daß wir „in nobis“ nur stercora finden.

Damit werden „fides“ und „humilitas“ zweifellos so eng miteinander verbunden, daß man geneigt sein könnte, sie als austauschbare Begriffe anzusehen. Sie sind es aber nicht gänzlich und gerade nicht auf mittelalterliche Weise; denn einmal ist die Demut hier keine Vorbereitung auf den Glauben, sondern setzt seinen Vollzug bereits voraus,^{60a} und zum andern wird sie – wie weiter unten noch gezeigt werden soll – so radikal gefaßt, daß sie für Luther nicht eine Tugend ist, sondern das Bekenntnis des Menschen, der sich vor Gott mit leeren Händen stehen sieht.

4. Im Januar oder Februar 1519 – also, auch wenn man Bizers Datierung zugrunde legt, *nach* der reformatorischen Wende – bestimmt Luther das, was wir als die „nova regula Christi“ kennengelernt haben, als den „wunderschönen Unterschied zwischen Gesetz und Glauben“. Ohne vom Wortlaut des interpretierten Textes – Ps. 5, 2 – genötigt zu sein, erklärt er in deutlicher Anlehnung an Phil. 3, 8, daß das *Volke des Gesetzes* die misericordia dei nicht sucht, sondern auf eigene Werke vertraut, das *Volke des Glaubens* dagegen nur auf die misericordia dei hofft und seine eigene Gerechtigkeit als stercus betrachtet. Er begründet diesen Gedanken – für uns nicht mehr unerwartet – mit dem Satz „humilibus dat deus gratiam et superbis resistit“.⁶¹

⁵⁸ WA 56; 230, 23 f. (Schol. zu Röm. 3, 5). Vgl. auch WA 55, 2, 1; 2, 11–3, 5 „(peccator) facit primum peccatum duplex... Hoc est autem duplex peccatum: stare, defendere, resistere corrigenti et reuocanti... seipsum Iustificare, postquam peccauit“ und 55, 2, 1; 30, 12 f. „suum sensum statuere, sua opera et facta Iustificare et defendere... est duplex peccatum“.

⁵⁹ WA 56; 230, 6–8 (Schol. zu Röm. 3, 5). „docet nos fieri peccatores... Quomodo fit peccator, qui prius Iustus erat“. Vgl. WA 40, 1; 224, 4–7 (zu Gal. 2, 16).

⁶⁰ WA 55, 2, 1; 30, 12 f. (s. Anm. 58).

^{60a} Vgl. meinen Aufsatz „Simul gemitus et raptus“, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther (Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung), Göttingen 1967, 20–59, 48.

⁶¹ WA 5; 127, 17–27.

Es dürfte schwerfallen, hierin eine dritte Art von humilitas-Theologie zu sehen, die sich von der eben besprochenen zweiten Auffassung trennen ließe. Ja, man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und auf eine Tischrede vom Winter 1542/43 verweisen, wo es heißt: „Zuoor“ (d. h. vor der Entdeckung von Röm. 1, 17) „mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch“.⁶² Wenn nun dieses „discrimen“ identisch ist mit der im alten Bund unbekanntem „nova regula Christi“, nach der Gottes Verheißung gerade den „pauperes“ und „humiliati“ gilt, und wenn darin wiederum nur dasselbe ausgesprochen wird wie in der Formel „extra nos“, so besteht Luthers reformatorische Entdeckung in einer Erkenntnis, die er bis zum Ende seines Lebens festgehalten hat, die er aber auch schon in seiner frühesten Vorlesung ausspricht: Wir sein pettler. Hoc est verum.

III. Bund und Gnade

Wir sind es mit Recht nicht gewohnt, Luther als einen „Bundestheologen“ anzusehen; seine Theologie ist kein System, in dem der Bundesgedanke ein Element darstellt, das alles andere beherrscht und überschattet. Hierin unterscheidet sich Luther wesentlich von reformierten Theologen, vor allem von Coccejus,⁶³ aber auch von Bullinger, der als gemeinsamen Skopos aller biblischen Bücher – des Alten *und* des Neuen Testaments – den historisch, infralapsarisch verstandenen Bund Gottes betrachtet, aufgrund dessen sich Gott seines Volkes annimmt⁶⁴ und in dem die durch Christus versiegelten Verheißungen offenbar werden.⁶⁵ Dennoch läßt es sich zeigen, daß der Bundesgedanke in einer bestimmten Form auch für den jungen Luther zum Problem und zugleich zur Hilfe geworden ist, und zwar in einer Weise, die unmittelbar mit der Entfaltung seiner Humilitastheologie zusammenhängt.

Dies ist natürlich keine Entwicklung ex nihilo; auch die Theologen des Mittelalters und besonders des Spätmittelalters befassen sich mit dem Bund Gottes. Wir müssen deshalb zunächst einen Blick auf diese Tradition werfen.

Entsprechend dem doppelten Aspekt, unter dem sich Augustin in seiner Auseinandersetzung mit Donatisten und Pelagianern mit dem Problem der christlichen Heiligung befaßt, bildet sich in der Folgezeit sowohl ein objektiver als auch ein subjektiver Bundesgedanke heraus. Dabei hat der erstere seine Wurzeln in der von Augustin vertretenen Auffassung, daß Gott sein

⁶² WA TR 5; 210, 12–16 (Nr. 5518).

⁶³ Vgl. K. Müller, RE prot. Theol., 3. Aufl., IV 189, 45–191, 40, und P. Jacobs, RGG³, I 1519 f.

⁶⁴ Vgl. J. Staedke, Die Theologie des jungen Bullinger, Zürich 1962, 65. Besonders für Taufe und Abendmahl ist es wichtig, daß es nur einen Bund gibt; vgl. ebd., 232 und 248.

⁶⁵ Vgl. Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei (1566) XVI. In: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 2. Aufl., Zürich 1938, S. 246, 12 f.

Heilswerk nicht durch sündige Instrumente beeinträchtigen läßt.⁶⁶ Diese Betonung des „ex opere operato“ führt im Zuge der durch die Wiederentdeckung des Aristoteles bewirkten radikalen Umwälzung zur Entstehung eines expliziten Bundesgedankens, der vor allem die Frage lösen soll, ob und wie die Sakramente Gnade vermitteln. Gegenüber dem Thomismus⁶⁷ weisen die Vertreter der franziskanischen Schule, von Bonaventura⁶⁸ über Duns Scotus⁶⁹ und Ockham⁷⁰ bis hin zu Gabriel Biel,⁷¹ immer eindringlicher darauf hin, daß die Sakramente ihre Wirkung dem „Bund Gottes mit der Kirche“, der „pactio“ bzw. dem „pactum dei cum ecclesia“, verdanken. So sagt z. B. Biel, daß in der Eucharistie Christus selbst aufgrund des Bundes, den er mit der Kirche, seiner Braut, geschlossen hat, die Transsubstantiation bewirkt.⁷² Jedes Geschehen „ex opere operato“ beruht auf einer Bundesverpflichtung Gottes; auch das einzige Sakrament des Alten Testaments, durch das die Sünden vergeben wurden, die Beschneidung, wirkte nur deshalb „ex opere operato“, weil es auf einem Bund Gottes mit seinem Volk beruhte.⁷³

Der subjektive Bundesgedanke entwickelt sich aus den Anschauungen, die Augustin in seinem Kampf gegen die Pelagianer vertritt. Dabei geht es jedoch nicht ohne Abstriche und Umbildungen ab; denn obwohl die zweite Synode von Arausio (529) die radikale Gnadenlehre des Kirchenvaters zum größten Teil bestätigt, ergibt sich in der Folgezeit doch die Notwendigkeit, diese Lehre mit den praktischen Erfordernissen der kirchlichen Seelsorge in Einklang zu bringen. Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Ausblendung des axiomatischen Satzes „facientibus quod in se est deus non denegat gratiam“, der, in der Frühscholastik vorbereitet,⁷⁴ von allen Theologen der franziskanischen Schule – Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Ockham, Holcot, Gerson, d’Ailly und Biel – sowie vom jungen Thomas einhellig vertreten wird.⁷⁵ Gott hat sich – durchaus aus freiem Antrieb und aus reiner Gnade – vor aller Zeit in seinem Bund dazu verpflichtet, allen Menschen, die sich nach Kräften bemühen, seine Gnade zu gewähren und die im Zusammenwirken mit dieser Gnade hervorgebrachten Werke gebührend zu belohnen. Dabei folgt die Verleihung der Gnade den *merita de congruo*, während die endzeitliche Belohnung den *merita de condigno* gilt. Obwohl nun allerdings strenggenommen die *merita de congruo* aufgrund der

⁶⁶ Vgl. z. B. Aug. de bapt. IV 4, 5.

⁶⁷ Vgl. Thomas IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 quaestiunc. 1–4.

⁶⁸ IV Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 4 (ed. Quaracchi 1949, IV, 17^b).

⁶⁹ Oxon. IV d. 1 q. 5; Rep. IV d. 1 q. 4.

⁷⁰ IV Sent. q. 1 C–M.

⁷¹ Canonis Misse expositio, lect. 47 R–X (ed. Oberman et Courtenay, II, p. 224–228).

⁷² ebd. 47 T (p. 226).

⁷³ Vgl. Bonaventura, IV Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 5 (ed. Quaracchi 1949, IV, 20^b) und Biel, 47 X (p. 228).

⁷⁴ Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, I 1, Regensburg 1952, 249–264.

⁷⁵ Vgl. L. Grane, *Contra Gabrielem*, Gyldendal/Kopenhagen 1962, 214 ff., sowie meinen Aufsatz „Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam“, Harvard Theological Review 55 (1962), 317–342.

innergöttlichen liberalitas und nur die merita de condigno aufgrund eines historischen Bundes belohnt werden, sind doch beide Verdienstarten so eng miteinander verbunden, daß auch in der Belohnung de congruo der Bund Gottes sichtbar wird. In beiden Fällen wird deshalb die Gnade bzw. die Herrlichkeit von Gott mit Notwendigkeit geschenkt, wobei es sich freilich nicht um eine absolute Notwendigkeit handelt, sondern um die necessitas immutabilitatis, nach der Gott sich und damit auch seinem Bund treu bleibt.

Dieser knappe Überblick sollte noch durch einige Bemerkungen über das „facere quod in se est“ ergänzt werden:

1. Das facere quod in se est beschränkt sich nicht auf die Vorbereitung für den Empfang der ersten Gnade. Dionysius der Kartäuser erklärt in seiner Auslegung von Spr. 16, 1 – „hominis est animum praeparare“ –, daß dieser Vers nicht nur die Ungläubigen betrifft, die ihren freien Willen und ihre natürliche Vernunft gebrauchen müssen, sondern auch die Christen im Sündenstand, die sich darüber hinaus auch auf die „fides informis“, die Reste der verlorenen Tugenden und die Kenntnis der Gebote stützen können, und selbst die Christen im Gnadenstand, die sich durch Gebet, Meditation und Hören der Predigt auf die Vermehrung der Gnade vorzubereiten haben.⁷⁶

2. Das Reden vom facere quod in se est braucht kein Anzeichen für einen besonders krassen Pelagianismus zu sein; das damit vorausgesetzte Mitwirken des Menschen läßt sich auf ein Minimum beschränken. Dies zeigt z. B. der Heidelberger Theologe Marsilius von Inghen († 1396), der den Vorgang der Erlösung am Beispiel eines Mannes verdeutlicht, der in eine Grube gefallen ist und von einem starken Retter herausgezogen wird. Der Mann bemüht sich zwar auch selbst, aber in Wirklichkeit behindert er das Rettungswerk mehr durch sein Gewicht, als daß er es durch seine Anstren-

⁷⁶ Opera omnia VII, Monstrolii 1898, 105 D–106 B „*Hominis est animum praeparare*, id est se ipsum ad gratiam Dei disponere, faciendo quod in se est, hoc est, quod per naturam et per dona sibi data facere potest: quod dum toto conatu pegerit, Deus certissime gratiam ei infundet. Verumtamen Deus diversimode praevenit homines, et quosdam tam pie, ut etiam dum vitiosis actibus sunt intenti, trahat eos valenter et prorsus piissime ad se, sicut et Paulum pergentem Damascum ad persequendum Christifideles. Semper tamen in adultis requiritur consensus, et cooperatio quaedam liberi arbitrii: quia, ut asserit Augustinus, qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.

Itaque per liberum arbitrium naturalemque rationem, aptat se homo ad gratiam, recedendo a malis, bonisque actibus cohaerendo, secundum naturalis rationis dictamen, et quantum possibile est per vires naturae: et ita se possunt aptare infideles. Credentes vero, sed in mortali vitio existentes, etiam per fidem informem, reliquiasque virtutum quas amiserunt peccando, et per notitiam mandatorum, possunt et debent se praeparare ad divinorum infusionem charismatum; similiter acquiescendo angelicis et divinis occultis instinctibus, quibus homines etiam vitiosi ac perfidi multipliciter retrahuntur a malis, atque ad bona misericorditer instigantur. Denique non solum est hominis, animum suum praeparare modis jam tactis ad gratiae infusionem; sed et hi qui gratiam habent, virtutibusque ornantur, se debent [praeparare] ad caritatis profectum, ad gratiae incrementum, ad devotionem ardentem, Dominum invocando, Scripturas pensando, sermones attente audiendo, et bonis sibi concessis rite utendo. Imo et ad ipsam orationem debet se homo praeparare recolligendo cor suum“.

gungen fördert. Nicht wegen seiner sachlichen Hilfe, sondern allein wegen seiner ernsthaften Bemühungen empfängt deshalb der Sünder die Gnade de congruo.⁷⁷

3. Nach Alexander von Hales bestehen die natürlichen Möglichkeiten des gefallenen Menschen vor allem darin, daß er von der Existenz eines gütigen Gottes weiß und diesen um Hilfe anrufen kann. Hier zeigt sich bereits ein Übergang von dem Satz „facientibus quod in se est deus non denegat gratiam“ zu der Aussage „humilibus deus dat gratiam“. Deutlich ausgeprägt findet sich diese Gedankenverbindung bei Luthers späterem Gegner Kaspar Schatzgeyer († 1527). Nach Schatzgeyer ist der Mensch als animal rationale in stände, secundum rationem zu leben. Wenn er dies nun tatsächlich tut, so tut er sein möglichstes („facit quod in se est“) und bereitet sich damit de congruo auf die Gnade vor. Durch den Sündenfall ist aber ein Hang zum Bösen entstanden, der dieses vernunftgemäße Leben immer wieder gefährdet. Seither ist es deshalb für den Empfang der Gnade vor allem erforderlich, der eigenen Schwäche innezuwerden und sich selbst möglichst gering einzuschätzen; denn die Demütigen werden von Gott erhöht.⁷⁸

Mit dieser Äußerung Schatzgeyers sind wir bereits am Vorabend der Reformation angelangt. Wenn wir nun die soeben skizzierte mittelalterliche Tradition noch einmal zusammenfassen wollen, so müssen wir vor allem darauf achten, daß der objektive und der subjektive Bundesgedanke nicht nur einer gemeinsamen Quelle entspringen, sondern auch im Laufe der Entwicklung immer eng miteinander verbunden bleiben.⁷⁹ Man könnte deshalb sagen:

⁷⁷ Marsilius, *questiones super quattuor libros sententiarum*, I. II q. 18 a. 3 concl. 4 sol. (ed. Straßburg 1501, fol. 300^{rb}) „sicut qui in fossam cecidit: sua grauitate plus resistit extrahenti: quam ad sui extractionem suis viribus faciat. tamen congruum est cum efficaciter libenter coageret vt esset extra: fortis liberator existens extra eum de fossa trahat Ita etiam benignissimus ille deus preueniens tractu spiritali peccatorem plus peccati pondere deorsum tendentem quam sua opera ad gratie consecutionem facere potest: quia tamen attritus est et tractus ad gratiam anhelat: congruum est vt ipsum de seruitute peccati eripiens ad gratiam reacipiatur“.

⁷⁸ Schatzgeyer, *De perfecta atque contemplativa vita*, *Conventus Monachensis 1501*, Dir. 17; *Opera omnia*, Ingolstadt 1543, fol. 324. „Cum enim omnes creaturae possint (posita Dei generali influenza) exire in actus suae naturae competentes, et illi actus convenient homini in quantum animal rationale, ut videlicet secundum rationem vivat, colligitur quod potest talia facere cum Dei generali influenza. Patet etiam hoc in paganis et infidelibus, quorum multi habuerunt virtutes morales, et vixerunt secundum rationem, propter quod inexcusabilis est homo si non vivat ut homo. Hoc enim modo secundum rationem vivendo disponit se de congruo ad gratiam gratum facientem, et facit quod in se est. Verumtamen, quia sensus et cogitatio hominis prona sunt ad malum . . . necessaria est gratia sibi, prout est specialis dei influenza, retrahens a malo et disponens ad bonum . . . Ex quo fiet, ut quanto amplius nos humili aestimatione evacuumus, tanto ad gratiam suscipiendam capatiorerimus. Requiescit enim Spiritus Dei super humilem; quanto ergo maior es, humilia te in omnibus, ut Deus te exaltet, qui humiles respicit [Luk. 1, 48. 52]“.

⁷⁹ Vgl. Eck, *Chrysopassus*, cent. III 75 „sufficit nobis illa gratia dei / quod ex mera liberalitate illas regulas nobis praescripsit, sacramenta instituit: quibus si conformaremur / vitam aeternam adipisceremur“ und Biel, *Canonis Misse expositio*, lect. 47 X (ed. Oberman et Courtenay, II 227).

In derselben Weise, wie die Sakramente die objektive Gnade vermitteln, so erwirken die verdienstlichen Werke die subjektive Gnade: aufgrund eines Bundes, in dem sich Gott seiner Kirche und seinen Gläubigen gegenüber verpflichtet hat.

Luthers Stellungnahme zu den beiden mittelalterlichen Fassungen des Bundesgedankens ist eindeutig. Als er kurz vor oder kurz nach dem Abschluß seiner ersten Psalmenvorlesung die Lyoner Ausgabe von Gabriel Biels *Collectorium* und Meßkommentar durcharbeitet und hier auf die Behauptung stößt, daß in biblischen Texten wie Lk. 11,9 – „suchet, so werdet ihr finden“ – das *facere quod in se est* gemeint sei, bemerkt er: „Als ob jene Worte bedeuten, daß es ohne Gnade in unserer Macht steht, zu suchen und uns zu bekehren, wo doch Ps. 13 [,2] sagt, daß niemand verständig ist oder Gott sucht!“⁸⁰ Und auf Biels beschönigende Erklärung, daß die Gnade wenigstens erforderlich sei, um das *facere* zu erleichtern, erwidert Luther: „Das hat Pelagius auch gesagt“.⁸¹

Der objektive Bundesgedanke wird von Luther nicht positiver beurteilt. Er wirft Biel und den übrigen Scholastikern vor, daß sie nicht gesehen haben, was ein Sakrament vor der übrigen Schöpfung auszeichnet:⁸² „Sie achten nicht darauf, daß das gesprochene Wort bei den Sakramenten Gottes eigenes Wort ist“.⁸³ Noch deutlicher verrät sich Luthers Anliegen in der folgenden Randbemerkung: „Wann wird denn endlich einmal vom Glauben die Rede sein?“⁸⁴ Auch die letzte Bemerkung zu Biels Sakramentslehre wendet sich noch einmal grundsätzlich gegen den mittelalterlichen Bundesgedanken, indem sie die beiden von Luther hervorgehobenen Gesichtspunkte zusammenfaßt: „Man sieht: sie kennen weder die Verheißungen, noch wissen sie, was Glaube ist“.⁸⁵

Diese Äußerungen haben – soweit sie überhaupt beachtet worden sind – vielfach zu der Annahme geführt, daß der Bundesgedanke für Luthers reformatorische Entdeckung nur eine negative Bedeutung gehabt habe.⁸⁶ Damit aber hat man nicht nur eine entscheidende Phase in Luthers Entwicklung verkannt, sondern hat auch eine der wichtigsten Grundlagen seiner frühen Humilitätstheologie übersehen.

⁸⁰ Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels *Collectorium in quattuor libros sententiarum* und zu dessen *Sacri canonis missae expositio*, Lyon 1514, hg. v. H. Degering, Weimar 1933 (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers, 10. November 1933), 16; vgl. L. Grane, *Contra Gabrielem*, 363 f.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 18; vgl. auch S. 19.

⁸³ Ebd., 18.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., 19.

⁸⁶ Selbst Leif Grane, der zur Erforschung dieses Gebietes einen wesentlichen Beitrag geliefert hat, betont im Hinblick auf die Stellen, an denen Luther vom „*pac-tum dei*“ spricht, „daß diese ganze Terminologie erst ziemlich spät [in der ersten Psalmenvorlesung] auftaucht und ... bald wieder verschwindet (a.O., 299, Anm. 43).

Im folgenden müßte nun ein detaillierter Vergleich mit der exegetischen Tradition zeigen, wie sich der Bundesgedanke wie ein roter Faden durch Luthers erste Psalmenvorlesung hindurchzieht. Da sich aber solche Einzeluntersuchungen nicht in einer Vorlesung durchführen lassen, müssen wir uns hier darauf beschränken, in 5 Punkten unsere Ergebnisse zusammenzufassen:

1. Der Begriff „pactum“ ist Luther nicht nur durch die systematische, sondern auch durch die exegetische Tradition geläufig. Das Besondere dieser Tradition ist es jedoch, daß „pactum“ mit „testamentum“ identifiziert wird.⁸⁷ Auch Luther übernimmt diese Gleichsetzung – wie sich nachweisen läßt, aus dem Psalterium Hebraicum des Hieronymus⁸⁸ – und kommt dadurch zu einer Bundestheologie, die nur noch teilweise und allenfalls kontrapunktisch mit der der Franziskanerschule übereinstimmt.

2. Es ist in der Forschung schon mehrfach bemerkt worden, daß Luther in der ersten Psalmenvorlesung noch „Gesetz“ und „Evangelium“ als Wechselbegriffe verwenden kann; die Annahme, daß er damals noch nicht das discrimen zwischen beiden gefunden habe, scheint deshalb nahezuliegen. Wenn wir jedoch beachten, daß „lex“ auch als Umschreibung für „pactum“ oder „testamentum“ dienen kann,⁸⁹ so gewinnen wir die Möglichkeit, durch eine Analyse des Bundesbegriffes zu einem differenzierteren Urteil zu gelangen:

Soweit ich sehe, weicht Luther von der vorgegebenen Auslegungstradition – und zugleich von der späteren reformierten Theologie – darin ab, daß er zwischen altem und neuem Bund bzw. altem und neuem Gesetz streng unterscheidet. Der alte Bund ist für ihn ein dipleurischer oder zweiseitiger Bund der Werke, der aufgehoben werden kann, wenn die Bundesverpflichtung nicht eingehalten wird. Der neue Bund dagegen ist ein monopleurischer Bund, der nur auf Gottes Erbarmen beruht und deshalb nicht aufkündbar ist. Wenn die Gläubigen des neuen Bundes sündigen, so werden sie zwar geächtigt, der Bund selbst aber bleibt bestehen.⁹⁰

⁸⁷ Vgl. z. B. Petrus Lombardus, comm. in ps. 82, 5 (PL 191, 782 B).

⁸⁸ WA 3; 282, 4–6: „*Qui ordinant testamentum eius super sacrificia* [Ps 49 (50), 5]. Primo (id est qui pactum Christi ferunt pro sacrificio: sic enim Hebr.) qui legem eius suscipiunt, ut eum colant sacrificio“. Vgl. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, Tübingen 1961, 322. – Vgl. auch WA 57, 2; 24, 21 f. (Gl. zu Gal. 3, 15): „Dicit B. Ieronimus ‚testamentum‘ hoc loco potius sonare ‚pactum‘, ut est in Hebreo“.

⁸⁹ Vgl. WA 3; 306, 25 (zu Ps. 54 (55), 21) und 552, 5 f. (zu Ps. 77 (78), 10) sowie 4; 42, 4 (zu Ps. 88 (89), 40).

⁹⁰ Vgl. WA 4; 41, 15–29 (zu Ps. 88 (89), 35) „*lex nova sicut non ex operibus et meritis nostris inceptit, ita nec demeritis nostris ruit. Sed ex mera promissione et misericordia et veritate Dei inceptit, stat et perstabit. Vetus autem lex non. Quia data fuit sub conditione tali, scilicet si implerent ipsam, staret, si autem non implerent, rueret. Quia erat fundatum (sic!) in operibus eorum et non in misericordia et promissione pura Dei, sed cum inclusione operum illorum. Unde Jere. 31. [32] ‚pactum quod irritum fecerunt‘. Ipsos dicit irritum fecisse, quod tamen suum erat, scilicet quia non servaverunt. Sed non sic Christi, quod nullus homo potest irritare quantumvis omnes peccent, quia stat in gratia Dei, non in operibus nostris. Et hec sunt misericordie, quas cantat iste psalmus [V. 34], magnifice certe et can-*

Es ist nicht zu verkennen, daß Luther hier an dem objektiven Bundesgedanken der mittelalterlichen Theologie anknüpft. Noch wichtiger aber ist für unseren gegenwärtigen Zusammenhang die Tatsache, daß die soeben skizzierte Bundesvorstellung auch Luthers Lehre vom Gesetz entscheidend beeinflusst. Wenn deshalb in der ersten Psalmenvorlesung das „testamentum dei“ als „Gesetz“ bezeichnet wird, „durch das Gott die zukünftige Gnade im Glauben bezeugt hat“, ⁹¹ so ist damit nicht ein Gesetz für die Gläubigen gemeint, sondern ein Gesetz, das Gott in seinem monopleurischen Bund gewissermaßen für sich selbst erlassen hat.

3. Gibt es dann aber keine neuen Bundesverpflichtungen, die einzuhalten sind? Der neue Bund ist ewig, weil er ewiges Heil wirkt. ⁹² Seinen Inhalt und die Weise, wie er das Heil wirkt, beschreibt der Satz Mk. 16, 16: „Wer da glaubt . . ., der wird selig werden“. ⁹³ Gott hat sich also in seinem pactum nicht den *facientes* gegenüber verpflichtet, sondern den *credentes*. Man sieht, wie Luther hier den objektiven und den subjektiven Bundesgedanken zu einer neuen Einheit verbindet und zugleich entscheidend abwandelt: Der Bund wirkt Rechtfertigung und Rettung; er fordert den Glauben an Christus.

Dieser Sachverhalt kann noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden. Der amerikanische Forscher Samuel Preus hat in seiner außerordentlich wichtigen Dissertation über die hermeneutische Funktion des Begriffes „promissio“ im Mittelalter und beim jungen Luther in einer Auseinandersetzung mit Gerhard Ebeling überzeugend nachgewiesen, daß Luther eine tropologische Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen nicht ohne Einschränkung annehmen konnte, da er sich der im Mittelalter einhellig vertretenen Auffassung anschloß, daß man bei Christus nicht eigentlich von fides sprechen kann. ⁹⁴ Die von Preus weiter erhobenen Einwände

tande. Unde ps. 131 [12] non dicit, ut hic, sed sic: ‚Si custodierint filii tui testamentum meum etc.‘ Hic. [Ps. 85, 32–34] autem: ‚Si non custodierint, etiam adhuc misericordiam meam etc.‘ Unde et quando peccant fideles, tota Ecclesia flagellatur, mali cum bonis, sed non irritum fit pactum. Olim autem etiam si pauci peccassent, solvatur pactum, quia fundatum erat in operibus eorum“.

⁹¹ WA 3; 552, 5 f. (zu Ps. 77 (78), 10). Vgl. auch WA 4; 193, 34–37 (zu Ps. 104 (105), 10).

⁹² WA 4; 246, 18 f. (zu Ps. 111 (112), 9).

⁹³ WA 4; 193, 10–21 (Zgl. zu Ps. 104 (105), 8–10): „*Memor fuit* exhibendo sicut promisit *in saeculum testamenti sui*, in quo promisit gratiam Christi futuram: *verbi fidei future, quod mandavit* suscipiendum pro mandato posuit, ut qui crederit, salvus erit. Benedictio fidei enim promissa est ei in omnes gentes . . . *Quod verbum fidei disposuit* . . . *Et statuit illud* illud verbum fidei promissum *Iacob filiis Iacob in praeceptum*, quia credere in Christum tenentur: *et Israel* populo ex Israel *in testamentum aeternum*, i. e. quod ex verbo fidei promisso et tandem impleto et exhibito, si ipsum servarent pro precepto, haberent vitam eternam. Fides enim est eternum testamentum“.

⁹⁴ J.S.N. Preus, *Promissio: Its Hermeneutical Function in the Middle Ages and the Young Luther*, Diss. Cambridge (Mass.) 1966 (masch.), 257–265 (Im Druck). Vgl. auch seinen Aufsatz „Old Testament *promissio* and Luther's new Hermeneutic“, *Harvard Theological Review*, 60 (1967), 145–161.

lassen sich aber wenigstens zum Teil überwinden, wenn man den Bundesgedanken berücksichtigt, wie er besonders in der Auslegung von Ps. 99 (100), 4 f. – „preiset den Namen des Herrn, denn . . . seine Wahrheit währet für und für“ – zum Tragen kommt.

Schon die Ausleger des Altertums und des Mittelalters verstehen hier unter „Wahrheit“ – „veritas“ – die „Treue“ – „fides“ –, mit der Gott seine im Bund gegebenen Verheißungen erfüllt.⁹⁵ Auch Luther ersetzt deshalb „veritas“ durch „fides“⁹⁶ und interpretiert dies wiederum durch den Ausdruck „fides Christi“. Dieser Ausdruck ist aber nun – und das ist das Entscheidende – zugleich als genetivus subiectivus und als genetivus obiectivus zu verstehen: „Fides Christi“ ist nach Luthers Deutung zugleich die Bundestreue Gottes, „durch die uns alles geschenkt wird, was uns einst versprochen worden ist“, und die Bundestreue der Gläubigen, „durch die wir gerechtfertigt und gerettet werden“.⁹⁷

Damit aber können wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: Schon in seiner frühesten Vorlesung – und nicht etwa erst in der Hebräerbriefvorlesung, wie Bizer anzunehmen scheint⁹⁸ – macht Luther aus dem mittelalterlichen Bundesgedanken etwas völlig Neues, indem er den objektiven und den subjektiven Bundesgedanken miteinander verbindet und dabei die Notwendigkeit des Glaubens hervorhebt.

4. Wenn wir nun nach dem Verhältnis von Bund und *Demut*, von *pactum* und *humilitas*, fragen, so stoßen wir zunächst auf einen der „schlimmsten Steine des Anstoßes für alle Lutherinterpreten“, wie es Axel Gyllenkrok in seinem Buch über „Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers“⁹⁹ ausdrückt. Gemeint ist nicht nur eine vereinzelte Äußerung, sondern eine ganze Reihe von Stellen, vor allem in den späteren Teilen der ersten Psalmenvorlesung, an denen Luther offensichtlich die Lehre vom *facere quod in se est* bzw. vom *meritum de congruo* vertritt.¹⁰⁰ So kann er z. B. im Anschluß an Mt. 7, 7 – „bittet, so wird euch gegeben“ – sagen: „Aufgrund dieser Stelle sagen die Gelehrten mit Recht, daß Gott dem Menschen, der sein möglichstes tut, („*facienti quod in se est*“) unfehlbar Gnade gibt; und wenn er sich auch nicht ‚*de condigno*‘ auf die Gnade vorbereiten

⁹⁵ Vgl. Hieronymus, *Psalterium Hebraicum*, und Petrus Lombardus, *Comm. in ps.*, ad loc. (PL 191, 900 B).

⁹⁶ im Anschluß an das *Psalterium Hebraicum* des Hieronymus; vgl. S. Raeder, *Das Hebräische bei Luther*, 337.

⁹⁷ Vgl. zum Vorstehenden WA 4; 127, 17–20: „*veritas eius* exhibitio misericordie promissae, seu hebr. ‚*fides eius*‘. *Fides enim est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam iustificamur et salvamur. In fide enim Christi omnia nobis donantur, que promissa sunt olim*“. Der Übergang vom genetivus subiectivus zum genetivus obiectivus wird explizit erst in Rgl. zu Röm. 3, 20 (WA 56; 36, 13 f.) vollzogen: „*fides Christi*‘ . . . non qua credit Christus, Sed ‚*qua creditur in Christum*‘.“

⁹⁸ S. o. S. 234.

⁹⁹ Uppsala 1952, S. 40, Anm. 2.

¹⁰⁰ Die wichtigsten Stellen werden von Steven Edgar Ozment, *Homo Spiritualis*, Diss. Cambridge (Mass.) 1967 (masch.), 284–293, vorgeführt.

kann . . . , so kann er es doch jedenfalls ‚de congruo‘, da Gott diese Verheißung gegeben und den Bund der Barmherzigkeit („pactum misericordie“) geschlossen hat.“¹⁰¹

Es ist nicht erlaubt, eine solche Aussage einfach als Überbleibsel vorreformatorischer Theologie abzutun.¹⁰² Ebensovienig läßt sich aber die These, daß die reformatorische Wende bereits vor der ersten Psalmenvorlesung liegt, durch einen Hinweis darauf stützen, daß Luther bei dem *facere* immer die *gratia praeueniens* voraussetzt:¹⁰³ Dies tun auch andere Theologen, wie z. B. Marsilius von Inghen oder Johannes von Staupitz.¹⁰⁴ – Dennoch läßt es sich in der Tat zeigen, daß Luther schon 1515 wenigstens in einem entscheidenden Punkt mit der mittelalterlichen Tradition gebrochen hat: in der Bestimmung, worin nun das *facere*, das Handeln der Gläubigen im Rahmen des Bundes, besteht.

Für Luther besteht das *facere* des Bundespartners in seiner Erwartung („*expectatio*“)¹⁰⁵ und in seinem Bitten („*petitio*“).¹⁰⁶ Er ist ein Bettler („*pauper*“, „*mendicans*“),¹⁰⁷ der nichts anderes tun kann als schreien („*clamare*“).¹⁰⁸ Noch anders ausgedrückt: das Handeln des Gläubigen ist sein *gemitus*, das Seufzen dessen, der sein Heil nur *extra se* in Christus finden kann.¹⁰⁹ – Die durch den Bund geforderte *humilitas* ist somit keine irgendwie geartete Tugend; sie ist vielmehr die Anerkennung der Bedürftigkeit und Haltlosigkeit des Menschen.

5. Als eine Folge des großen Umschwunges von „*sola gratia*“ zu „*sola fide*“ – der sich weitgehend als Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Bundesgedanken und als Ausbildung einer eigenen Bundestheologie vollzieht – nimmt Luther das Risiko in Kauf, pelagianisch mißverstanden zu werden: Nur für die Demütigen und Bettler kann Gott der Gott des Bundes in Christus sein. Dies ist nicht nur die Meinung des sogenannten vorreformatorischen Luther. Noch am Ende der zweiten Psalmenvorlesung (1520/21) kann er,

¹⁰¹ WA 4; 262, 4–7 (Sch. zu Ps. 113 B (115), 1).

¹⁰² Diesen Einwand könnte man etwa gegen die von K. Holl, Ges. Aufs. I⁷, S. 31, Anm. 2, und S. 156, und E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, Leipzig 1929 (Arb. z. KG 15), S. 70, vorgetragenen Lösungsversuche erheben. Weit erster nimmt das Problem dagegen Ozment, a.O., 283–326; vgl. bes. p. 284: „the issue of a refined pelagian *facere quod in se est* and *meritum de congruo* is something more than a strawman“.

¹⁰³ Vgl. WA 4; 446, 31–34 (Gl. zu Ps. 143 (144), 2) sowie 520, 30 f. (Gl. zu Ps. 118 (119), 50).

¹⁰⁴ Für Staupitz vgl. z. B. David Curtis Steinmetz, *Misericordia dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its late Medieval Setting*, Diss. Cambridge (Mass.) 1966 (masch.), 156–162, bes. p. 159 (Im Druck).

¹⁰⁵ Vgl. WA 4; 262, 8. 17 und dazu R. Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“, Gütersloh 1930, 240, m. Anm. 4.

¹⁰⁶ Vgl. WA 4; 262, 2 f.; s. auch die folgende Anm.

¹⁰⁷ WA 4; 350, 13 f. „*pepigat nobiscum fedus, ut daret nobis penitentibus gratis ac mendicantibus*“; vgl. ebd., 256, 16. 25.

¹⁰⁸ Vgl. Ozment, a.O., 312–318.

¹⁰⁹ Vgl. meinen Aufsatz „*Simul gemitus et raptus*“, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther (Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung), Göttingen 1967, 20–59, 55 ff.

kühn genug, sagen: „Christus ist nicht einfach durch seine Fleischwerdung . . . zum Bräutigam geworden, sondern dadurch, daß seine Kirche der Verbindung („pactum“) im Glauben zustimmte . . . Denn das Einverständnis begründet eine Ehe; vorher ist der Mann eher ein Bewerber („procurus“) als ein Bräutigam.“¹¹⁰ Daß diese Aussage aber nicht etwa pelagianisch gemeint ist, zeigt ein Abschnitt aus der im Jahre 1530 verfaßten Auslegung des 111. Psalms, wo es – in einer deutlichen Parallele zur mittelalterlichen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* – heißt: „Gott [ist] zu loben . . ., Der seinen gnadenreichen bund der vergebung der sunden nicht auff unser verdienst sondern auff sein wort gegründet hat und geboten und noch gebeut, das er sol stehen fest und ewiglich, nicht umbfallen, wenn wir sundigen, auch nicht auffstehen, wenn wir frum sind, Sondern da stehet er fur sich selbs auff Gottes befehl, das wir alle augenblick mügen zu ihm gehen vnd jmer vergebung der sunden finden.“¹¹¹

Wer sind diejenigen, die so voller Zuversicht zum Bund gehen können, um dort die „Vergebung der Sünden“ zu „finden“? Es sind die Bettler, die sich selbst im Glauben sehen können als – wie Luther am Ende der ersten Psalmenvorlesung wörtlich sagt – „latrina et cloaca, quod . . . verum est.“¹¹²

Wer hier schockiert ist oder mit Hilfe der Psychoanalyse zu entmythologisieren sucht, wer in solchen Aussagen nur Reste mittelalterlicher Theologie sieht oder sie sogar als Zeugnisse eines „vorreformatorischen Luther“ verstehen will, der übersieht einen fesselnden Zusammenhang, mit dessen Entfaltung auch wir erst begonnen haben:¹¹³ den Zusammenhang von Bund

¹¹⁰ WA 5; 550, 11–15.¹¹¹ WA 31, 1; 423,34–424, 4.¹¹² WA 4; 448, 33.¹¹³ Bei der Bearbeitung der noch anstehenden Aufgaben sollte folgendes mit bedacht werden:

1. Auch wenn der *pactum*-Begriff seit der Römerbriefvorlesung in zunehmendem Maße durch die Begriffe „*promissio*“ und „*evangelium*“ absorbiert wird, so bezeichnet er doch auch weiterhin den objektiven und *zuverlässigen Kontext* des Glaubens und damit die Grenze für Luthers These „Glaubst du, so hast du“.

2. Während das *pactum dei* für die Scholastik die *merita de condigno* begründet, bezieht es sich für den Luther der *Dictata* auf das Kommen Christi im Fleisch, im Geist und in der Herrlichkeit. Damit sind nicht nur die *merita de condigno* eliminiert, sondern es ist auch die mit der mittelalterlichen Unterscheidung von *merita de congruo* und *merita de condigno* verbundene Unterscheidung von *gratia* und *gloria*, Rechtfertigung, Heiligung und Rettung aufgehoben. *Der iustus* ist auch schon *salvus* – womit im Prinzip die Heilsgewißheit gegeben ist.

3. Der Bund, der den die ganze Heilsgeschichte umfassenden *adventus Christi* zum Inhalt hat, ist somit nicht der vorzeitliche Bund Gottes mit den *electi*, so wie ihn nach Augustin implizit Gregor von Rimini und explizit Johannes von Staupitz verstanden haben. Es gibt aber auch nicht – wie in der späteren reformierten Föderaltheologie – eine Vielfalt von zeitbedingten *pacta* bzw. *foedera*, die im Laufe der Heilsgeschichte aufeinander folgen. Der Bund ist vielmehr einzigartig und ewig (WA 3; 491, 10 f.) und sein Inhalt ist die Ankunft Christi, die dem Bettler zugleich Rechtfertigung und Rettung bringt – wobei das *Evangelium* gerade in der Weise „Kraft Gottes“ (Röm. 1, 16) ist, daß es Vergangenheit (*adventus in carne*) und Zukunft (*adventus in gloria*) im Heute des Glaubens zusammenfaßt.

In diesen drei Hinsichten hat der *pactum*-Begriff bleibende Bedeutung, auch wenn er beim älteren Luther rein statistisch zurücktritt, weil er dann seinen Dienst für die Ausbildung der Gotteslehre und der Rechtfertigungslehre geleistet hat.

und Gnade, von Bundesfreiheit *und* Armut in Luthers Testament: Wir sein pettler. Hoc est verum.

* * *

Es sei mir gestattet, in Übereinstimmung mit einer schönen akademischen Tradition in den Niederlanden, meine Antrittsvorlesung mit einem persönlichen Wort zunächst an meinen Vorgänger und dann auch an die Tübinger Studenten, Hörer und Mitarbeiter zu beschließen. Ich bin mir durchaus bewußt, daß ich heute ein Erbe antrete, das hier dreieinhalb Jahrzehnte lang von Ihnen, Herr Rückert, gepflegt und entfaltet wurde. Das gibt es nicht immer bei einer Lehrstuhlübernahme, weil oft entweder kein Erbe mehr vorhanden ist oder weil der Nachfolger seine Eigenständigkeit dadurch beweisen möchte, daß er sich dem Erbe verschließt. Ich hoffe, daß Sie in den kommenden Jahren als Beobachter, Berater und Beistand Freude daran erleben werden, daß hinter allen vordergründigen Unterschieden eine Kontinuität in der Zielsetzung und ein Einsatz für dieselbe Sache sichtbar wird: *Incipientes vos publice salutamus!*

Meine Damen und Herren Studenten! Mein geliebter Doktorvater, Professor Maarten van Rhijn, brachte vor vierzig Jahren am Schluß seiner Antrittsvorlesung in Utrecht zum Ausdruck, daß er hoffte, daß sein Kontakt mit den Studenten in keiner Weise mit dem Einträufeln von Augentropfen aus dem 20. Stock eines Wolkenkratzers zu vergleichen sein würde. Es ist mir klar, daß mein eigentümliches Verhältnis zur deutschen Sprache eine zusätzliche Distanz herstellen kann, zumal da es sich nicht nur um eine sprachliche Akzentverlagerung handelt. Andererseits wird es aber dadurch noch augenfälliger, daß Sie in mir einen Lehrer finden, der sich selbst in *statu discendi* befindet und sein Amt so ausüben möchte, daß er Sie an seiner eigenen *exploratio veritatis* teilhaben läßt.

Eben weil wir es der Reformation verdanken, daß wir eine neue Sicht auf die *iustitia Dei* gewonnen haben, darf ich Ihnen zum Schluß das alte Gebet tradieren:

Sol iustitiae, illustra nos.