

## [14] 2. LUTHERS STELLUNG IN DER THEOLOGISCHEN TRADITION

veröffentlicht in:

Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Würzburg 1966), 15-47.

Ich sehe meine Aufgabe in diesem Beitrag darin, die Stellung Luthers in der Tradition der Theologie seiner Zeit aufzuzeigen.

Die neuere Luther-Forschung steht im Zeichen des "jungen Luther". Die Frage nach dem reformatorischen Umbruch bei Luther, dessen Zeitpunkt und Inhalt, ist immer noch nicht zur Ruhe gekommen.<sup>1</sup> Sie beinhaltet zugleich die Frage nach dem katholischen Luther. Dabei kann, wenn die These von Joseph Lortz stimmt, dass Luther in seinem Ringen von 1507-1520 einen Katholizismus überwunden habe, "der nicht vollkatholisch "war",<sup>2</sup> Luther in seinem reformatorischen Erlebnis etwas entdeckt haben, was gute katholische Lehre im Sinne des heiligen Bernhard von Clairvaux und des Thomas von Aquin gewesen ist, etwa die *iustitia dei passiva*. Jedenfalls können wir Luther nicht recht verstehen und seine Eigenart nicht ermessen, wenn wir ihn nicht vor dem Hintergrund der Theologie seiner Zeit sehen. Die Ausgabe der *Dictata super Psalterium*, der ersten Psalmenvorlesung von 1513/15 im 3. und 4. Band der Weimarer Ausgabe, ist nicht zuletzt deshalb ungenügend, weil sie die Quellen Luthers nicht sichtbar macht. Der wissenschaftliche Apparat der Neuausgabe macht die weitgehende Abhängigkeit Luthers von Augustinus, aber nicht allein von ihm, deutlich.

Unser Thema ist ungemein vielschichtig; wir müssen versuchen, die vielfach sich widersprechenden Tendenzen deutlich zu machen. Wenn Luther sich zum Beispiel schärfstens gegen die scholastische Theologie seiner Zeit, das heißt gegen den Nominalismus, wendet, so schließt das nicht aus, dass er sehr stark von dieser Theologie geprägt ist. Wollen wir zeigen, wie weitgehend er Augustinus rezipiert, dann müssen wir zugleich darauf achten, ob er ihn nicht umdeutet, ob das material Identische nicht formal etwas ganz anderes bedeutet.

Im folgenden fassen wir erst die Verwurzelung Luthers im Nominalismus seiner Zeit ins Auge, behandeln dann seinen scharfen Kampf gegen diese Art von Theologie, die er als Scholastik bezeichnet.

[15] Im dritten Teil zeigen wir, wie Luther durch die Rezeption des Augustinus den Nominalismus zu überwinden sucht und von diesem Kirchenvater entscheidende Anregungen für seine hermeneutische Methode erhält.

### I.

Luther war Nominalist. Er hat sich selbst in den Kampffahren und später als solchen bezeichnet, gewisse Strukturen und Inhalte sind von da geprägt. Wir können den jungen Luther etwa in seinen Randbemerkungen zu Petrus Lombardus und Augustinus als Ockhamisten bei der Arbeit beobachten.

a) Luther bezeichnet sich selbst häufig als Ockhamist. Auch dann, wenn er gegen diese seine Schule Stellung nimmt, gibt er gleichzeitig zu, wie entscheidend er von ihr geprägt ist.

Zum Beispiel sagt er 1520 in der Antwort auf die Verurteilung durch die Universitäten Löwen und Köln: Dass er in Widerspruch zu einer Sekte, nämlich der ockhamistischen oder der der Modernen stehe. Gleichzeitig gibt er zu, dass er sie zutiefst in sich hineingesaugt habe "*quam penitus imbibitam teneo*".<sup>3</sup> In der Schrift gegen die Bulle *Exsurge Domine* Leos X. von

<sup>1</sup> Vgl. neuestens K. Aland, Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers, München 1965.

<sup>2</sup> Loretz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, 161.

<sup>3</sup> WA 6, 195; O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1929, Nr. 33.

Ende Oktober 1520 wendet sich Luther gegen die Verwendung des Wortes "*respective*". Er möchte nicht nur *respective*, das heißt unter einem bestimmten Gesichtspunkt, sondern schlechthin (*absolute*) und sicher unterrichtet werden. "Denn", so fährt er fort, "ich bin von der Partei der Ockhamisten, die den *respectus* verachten und alles als für sich bestehend annehmen."<sup>4</sup>

Karl Holl, der Luthers Ockhamismus nicht zugeben will, sieht in diesem Ausspruch und ähnlichen anderen bloßen Spott und Witz, aber, wie Otto Scheel und Leif Gran<sup>5</sup> gezeigt haben, zu Unrecht. Der Witz bezieht sich an dieser Stelle auf die päpstliche Bulle und nicht auf Luthers Ockhamismus.

Häufig bezeichnet Luther in den Rückblicken und Tischreden der späteren Jahre Ockham als seinen Meister. Bei scharfer Kritik anerkennt er doch sein Schülerverhältnis zu ihm und hebt dessen Genialität hervor. "Selbst Ockham, der an Geist und Scharfsinn alle überragt und alle Schulen widerlegt hat, hat das ausdrücklich gesagt und geschrieben" (dass man sich aus natürlicher Kraft auf die Gnade [16] vorbereiten kann).<sup>6</sup> "Ockham, mein lieber Meister, war der größte Dialektiker."<sup>7</sup> "Mein Meister Ockham, der von uns als der vorzüglichste von allen Lehrern geachtet wurde, leugnet, es stehe in der Heiligen *Schrift*, dass zur Erfüllung eines guten Werkes der Heilige Geist nötig sei."<sup>8</sup> "Und mein Meister Ockham schreibt, es sei nirgends in der Heiligen Schrift ein Beleg zu finden, dass eine besondere Gnade oder Gabe zur Erfüllung der Gebote Gottes nötig sei."<sup>9</sup> "Terministen hieß man eine Sekte auf der Hohen Schule, zu der ich auch gehört habe..."<sup>10</sup>

Dieses Bekenntnis Luthers zu seiner Herkunft aus der ockhamistischen Schule stimmt mit dem überein, was wir von der Universität Erfurt und dem dortigen Augustinerkloster wissen. Die Professoren, die Luther während seines Artistenstudiums gehört hat, Jodokus Trutfetter von Eisenach und Bartholomäus Arnoldi von Usingen, gehörten der *via moderna* an. Und vielleicht hat Luther unter den vielen Klöstern in Erfurt das der Augustinereremiten gewählt, weil er hier die Aussicht hatte, seine Studien fortsetzen zu können, ohne die Schulrichtung wechseln zu müssen.<sup>11</sup>

Entsprechend seiner Ausbildung erweist sich Luther in seinen ersten von ihm überlieferten wissenschaftlichen Äußerungen, den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und zu Schriften des heiligen Augustinus, als Ockhamist, sowohl was seine Auffassung von den Allgemeinbegriffen wie seine Gottesvorstellung angeht. Er deutet den Kirchenvater ockhamistisch um, fühlt sich aber gleichzeitig von ihm bestärkt in seiner Kritik an der Philosophie und den Philosophen. Diese sind in ihren bloßen Wortgefechten Relikte der Stoa (WA 9, 24) und wollen das Missverhältnis des Aristoteles zur katholischen Wahrheit nicht wahrhaben. Diese Kritik an der Philosophie widerspricht nicht der ockhamistischen Schule. Der Nominalismus war ja geneigt, Philosophie und Theologie in Spannung zu sehen. Das führte gelegentlich zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Gerade in Erfurt (Jodokus Trutfetter und Bartholomäus Arnoldi von Usingen) trennte man scharf zwischen Philosophie und Theologie. Luther selbst wird am meisten ausfällig gegen die Philosophen an der Stelle,

---

<sup>4</sup> "*Nolo tantum respective, sed absolute et certe doceri. Sum enim Occamicae factionis, qui respectus contemnunt ...*" (WA 6, 600, 10f.; O. Scheel Nr. 37).

<sup>5</sup> O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation II, Tübingen<sup>2+3</sup> 1930, 427 Anm. 2; L. Grane, *Contra Gabrielem*, Aarhus 1962, 14.

<sup>6</sup> WA Tr IV, 679 Nr. 5135; O. Scheel L, Nr. 448.

<sup>7</sup> WA Tr II, 516 Nr. 2544a; O. Scheel L, Nr. 223; vgl. WA Tr I, 137 Nr. 338; O. Scheel, Nr. 239.

<sup>8</sup> WA 39 I, 420.

<sup>9</sup> WA 38, 160; O. Scheel Nr. 285.

<sup>10</sup> WA Tr V, 653 Nr. 6419.

<sup>11</sup> L. Meier, Research that has been made and is yet to be made on the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt: AFH 43 (1950); L. GRANE, *Contra Gabrielem*, 17f.

wo er eine Lieblingsthese der Nominalisten, nämlich dass Gott den Menschen auch ohne die habituelle Gnade [17] beseligen könnte, gegen die Hochscholastik verteidigt. Diese ist nach ihm in Hirngespinnsten verfangen und bestimmt von der Habituslehre des "ranzigen Philosophen" Aristoteles (WA 9, 43).

b) Es erhebt sich nun die Frage, in welchen wichtigen Anschauungen Luthers denn sein Ockhamismus wirksam geworden ist.

1. In der starken Betonung der absoluten Souveränität Gottes und der von da aus bestimmten Lehre von der Akzeptation des Menschen aus freier göttlicher Wahl, die keinen Grund im Menschen hat.

Nach Ockham und nach anderen Theologen seiner Zeit, die dabei Gedanken von Scotus übernehmen und überspitzen, ist der Wille Gottes weder von außen noch von innen her irgendwie gebunden. Gott handelt, wann und wie er will.<sup>12</sup> Er ist nur durch das Widerspruchsprinzip gehalten. Die Moralgesetze sind nicht im Sein, sondern nur im Willen Gottes gegründet. Wenn er es so wollte, könnte auch Mord oder Ehebruch, ja selbst der Gotteshass geboten und damit sittlich gut sein. Unzucht und Gottesliebe zum Beispiel widersprechen sich nicht in sich, sondern nur "*per causam extrinsecam, puta per deum ordinantem*" nur aus dem äußeren Grund, dass Gott es so angeordnet hat.

Die Moralität beruht also nicht in Wert und Unwert der Tat, sondern ist nur eine äußere Bestimmung. Gott kann deshalb die Moralität von der Tat trennen, kann also die *diffornitas* von dem Akt des Gotteshasses und die *bonitas* beziehungsweise Verdienstlichkeit von der Gottesliebe lösen. In dem Fall wäre der Gotteshass nicht mehr sündhaft und die Gottesliebe nicht mehr gut beziehungsweise verdienstlich. Pierre d'Ailly sagt: "Weder der Hass Gottes, noch irgendein schuldbarer Akt ist aus der Natur der Sache oder aus seiner Natur heraus Gott hassenswert. Der Grund dafür ist, dass kein solcher Akt verworfen (*deacceptatur*) für das ewige Leben oder für die ewige Strafe angerechnet (*imputatur*) wird, es sei denn aus reinem göttlichen Willensentschluss."<sup>13</sup>

Ist aber das Handeln Gottes nicht einmal vom eigenen Wesen her festgelegt, sind die Gebote seiner Willkür entsprungen und kann er sie ändern und aufheben, wie er will, so ist es Ockham erst recht zuwider anzunehmen, dass vom Verhalten des Menschen her Gott irgendwie gebunden wäre. Er kann an sich nicht gehalten sein, einen Sünder zu verdammen und einen guten Menschen zu beseligen. Er kann hier willkürlich verfahren. Selbst wenn er jemandem die heiligmachende Gnade geschenkt hat, ist er dadurch noch nicht [18] gezwungen, ihm auch die ewige Seligkeit zu schenken. Schon Duns Scotus hatte den Satz "*nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* - nichts Geschaffenes, das heißt nichts Außergöttliches, kann Gott nötigen, dafür den Lohn des ewigen Lebens zu geben", dahin verstanden, dass für Gott keine absolute Notwendigkeit besteht, einem Menschen, der die Gnade besitzt, das ewige Leben zu schenken.<sup>14</sup> Faktisch - das heißt *de potentia dei ordinata* - hat Gott sich freilich dazu verpflichtet. An sich (*de potentia absoluta*) brauchte er es aber nicht und könnte er umgekehrt einen rein natürlich guten Menschen zum ewigen Leben annehmen.

Diese recht fragwürdigen Thesen des Duns Scotus werden von den Theologen des 14. Jahrhunderts unter anderem von Wilhelm von Ockham und seinen Schülern auf die Spitze getrieben. Ockham verwendet zum Beispiel mit Vorliebe folgendes Beispiel dafür, dass etwas lediglich auf Grund des zeitlichen Ablaufs ins Gegenteil übergehen kann: Er sagt: Gott kann bestimmen, dass alle, die heute an einem bestimmten Ort sind, verdammt werden, und dass

---

<sup>12</sup> E. Iserloh, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1956, 67; vgl. W. DETLOFF, Die Entwicklung der Akzeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, Münster 1963.

<sup>13</sup> 1 Sent q. 9 a. 2 obj. 1.

<sup>14</sup> W. Dettloff, Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther: WiWei (1964) 197-210, S. 197f.

alle, die morgen dort sind, gerettet werden. Bleibt nun jemand zwei Tage dort, so ist er, der gestern verworfen war, heute in Gnaden aufgenommen, ohne dass er oder etwas an ihm sich geändert haben.<sup>15</sup>

Typisch für Ockham und viele Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts ist es, dass sie weitgehend vom faktischen Heilsweg Gottes, also von dem, was Gott *de potentia ordinata* getan hat und will, absehen und darüber spekulieren, was Gott an sich kann und hätte tun können. Wir können die Ergebnisse dieser Spekulation in folgende Thesen fassen:

1. Gott konnte den Menschen zur Seligkeit annehmen auf Grund von natürlichen Handlungen, das heißt ohne ihm Gnade, aktuelle oder habituelle, zu schenken.

2. Wenn er ihm schon die ungeschaffene Gnade, das heißt die Einwohnung des Heiligen Geistes, schenken wollte, dann bedurfte es dazu nicht der geschaffenen Gnade oder sonst einer übernatürlichen Gabe.

3. Faktisch kann niemand verdienstlich handeln und niemand gerettet werden ohne die *gratia creata*.

4. Der Besitz der habituellen Gnade bedeutet nicht, dass Gott den mit ihr ausgestatteten Menschen zum ewigen Leben führen muss.

Wenn die nominalistischen Theologen es für angemessen halten, dass Gott den Menschen ohne die habituelle, die heiligmachende [18] Gnade zum Heil führt, dann möchten sie damit dem Menschen jeden Anspruch auf den Himmel nehmen und alles der absolut freien Verfügung Gottes überlassen. Gnade ist bei ihnen nicht mehr eine Kraft, die sich dem Menschen mitteilt, kein neues Sein, das zu einem neuen Handeln befähigt, sondern die Huld Gottes, in der er den Menschen akzeptiert oder nicht, wie es ihm gefällt. Wenn Ockham am Gnadenhabitus festhält, dann, weil die Lehre der Kirche das fordert, und nicht, weil es in der Linie seines Systems liegt. Er muss schon deshalb alles in die freie Verfügung Gottes verlegen, um sich nicht dem Vorwurf des Pelagianismus auszusetzen. Denn nach ihm kann der Mensch aus rein natürlicher Kraft, *ex puris naturalibus*, Gott über alles lieben. Wenn diese Liebe nun ein Grund für die Annahme des Menschen zur Seligkeit wäre, würde der Mensch aus eigener Kraft das Heil erlangen. Das wäre Pelagianismus. Den sucht Ockham nun dadurch auszuschließen, dass er dem menschlichen Sein und Tun, ob natürlich oder übernatürlich, jegliche Ursächlichkeit in Bezug auf das ewige Heil nimmt. Verdienstlich wird all das erst durch die *acceptatio divina*, von ihr allein hängt die Belohnung mit der ewigen Seligkeit ab.

Für den Gedanken des heiligen Augustinus, dass Gott seine eigenen Geschenke krönt und zu Ende führt, was er gnadenhaft in uns begonnen hat, ist in dieser Theologie kein Platz. Denn dazu dürfte sie ja nicht nominalistisch sein, das heißt bei den Begriffen stehenbleiben, sondern müsste die bezeichnete Sache ins Auge fassen. Ist nämlich die habituelle Gnade eine Zuständigkeit, die den Menschen für die ungeschaffene Gnade disponiert und die nur um deren willen und mit ihr verliehen wird, ist so die Begnadung schon der Beginn der Herrlichkeit, dann kann Gott einen Begnadeten nicht verwerfen, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten.

Wenn man sich weiter klarmacht, dass nach der thomasischen Theologie die *gratia creata* nötig ist, das heißt der Mensch gerecht und heilig gemacht werden muss, damit das neue personale Verhältnis unverfügbarer Liebe zwischen ihm und Gott möglich ist, dann kann man auch nicht mehr sagen, der nominalistische Aktualismus sei ein besserer Schutz vor der Anmaßung menschlicher Werkgerechtigkeit. Es ist aber wohl auch deutlich geworden, dass von der Akzeptationslehre und von der Auffassung der Gnade als bloßer Huld eine direkte Linie geht zu Luthers Lehre von der forensischen und bloß imputativen Rechtfertigung. Insofern hat Heinrich Denifle sicherlich recht, wenn er sagt: "Occams und der Occamisten

---

<sup>15</sup> IV Sent. q. 4 L ad 2; G. Biel, 1 Sent. d. 17 q. 1, F—G; E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, 71; 95.

Grundidee, die Akzeption Gottes, ist auch die Grundidee in Luthers Haupt- und Fundamentartikel (von der Rechtfertigung *sola gratia*) geworden."<sup>16</sup>

[20] Nur müssen wir seine These heute genauer fassen. Denn Luther hat ja seine Lehre von der imputativen Gerechtigkeit gar nicht konsequent und in all seinen Phasen gleichmäßig durchgehalten.

Wenn er sich in These 57 der "Disputation gegen die scholastische Philosophie" gegen Ockhams Lehre wendet, Gott könne den Menschen auch ohne rechtfertigende Gnade zum Heil annehmen, dann ist das keine Ablehnung der Akzeptationslehre Ockhams, sondern lediglich seiner "*de potentia dei absoluta*"-Spekulation, dass man überhaupt vom faktischen Heilsweg absieht (CI V 324; WA 1, 227). Dass tatsächlich Gott jedem die habituelle Gnade schenkt, den er akzeptiert, hat auch Ockham gelehrt.

Um zu zeigen, dass Luther bezüglich seines voluntaristischen Gottesbildes in der Linie des Ockhamismus steht, brauchen wir nur folgende Stelle aus *De servo arbitrio* zu zitieren, so Luther sagt: "Gottes Wille hat nicht Ursache noch Grund. Ihm kann weder eine Regel noch ein Maß gesetzt werden. Er hat nichts neben noch über sich. Er ist selber die Regel für alles. Ein Wille, der Regel und Maß, Ursache und Grund hat, kann eben nicht Gottes Wille sein. Denn was Gott will, ist nicht darum recht, weil er etwas wollen muss oder gemusst hat. Im Gegenteil: Weil er es so will, deshalb muss recht sein, was geschieht."<sup>17</sup>

Hier argumentiert Luther nicht anders als W. v. Ockham oder Gabriel Biel,<sup>18</sup> nur mit dem Unterschied, dass er weitere Spekulationen auf Grund der Unterscheidung *de potentia dei absoluta* und *de potentia dei ordinata* ablehnt. Das seien ungemäße Versuche, Gott zu entschuldigen und in Geheimnisse einzudringen, die man doch nicht ergründen könne.

In "Vom unfreien Willen" bemerkt Luther: "So hat man sich nun geplagt und gemüht, Gott zu entschuldigen und den Menschen anzuklagen. So hat man Unterscheidungen wie die vom geordneten und vom unbedingten Willen Gottes (*de voluntate dei ordinata et absoluta*) und die von der uneigentlichen und der eigentlichen Notwendigkeit erfunden. Doch damit ist nichts gewonnen."<sup>19</sup> Für Luther genügt es, "zu wissen, dass es einen unerforschlichen Willen Gottes gibt. Was er will, warum und wiefern er es will, danach darf man nicht forschen... Demgegenüber geziemt sich Furcht und Anbetung allein."<sup>20</sup>

[21] 2. Ist das *sola gratia* im Voluntarismus und in der Lehre von der Akzeption des Menschen durch Gott bei Ockham und den Ockhamisten vorbereitet, dann ist es mit dem *sola scriptura* nicht viel anders. Auch hier steht der Reformator in der Linie einer großen Gruppe spätmittelalterlicher Theologen, welche die göttliche Offenbarung als *ius divinum* vollständig und ausschließlich in der Heiligen Schrift enthalten sahen. Deshalb reiche es aus, um alle in der Kirche sich stellenden *causae ecclesiasticae* zu entscheiden, ohne dass man das kirchliche Recht heranziehen müsste. Hervorragende Vertreter dieser Richtung sind unter anderem Thomas Bradwardine (1349), Wyclif (1384), Hus (1415) und Wessel Gansfort (1489).

Heiko Augustinus Oberman möchte in seinem Buch "Der Herbst der mittelalterlichen Theologie" Ockham nicht unter diese Theologen rechnen, sondern ihn mit d'Ailly (1420), Gerson (1429) und Gabriel Biel (1495) einer anderen Gruppe zuzählen, die den kirchlichen

---

<sup>16</sup> Luther und Luthertum I, 2, Mainz <sup>2</sup>1906, 601.

<sup>17</sup> WA 18, 712, 32ff.; K. Holl meint, das klinge "völlig occamistisch", die Absicht sei aber die entgegengesetzte als bei Occam (Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd I, Tübingen <sup>6</sup>1932, 50); dagegen L. Grane, *Contra Gabrielem*, 23.

<sup>18</sup> Biel 1 Sent. d. 17q. 1 L: "*Non enim habet aliam regulam, cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum, ideo deus vult, sed quia deus vult, ideo iustum est et rectum.*"

<sup>19</sup> WA 18, 719, 12ff.

<sup>20</sup> WA 18, 686, 1ff.; 689, 18.

Traditionen denselben Grad von Autorität zubilligen wie der Heiligen Schrift.<sup>21</sup> Er hat dabei aber kaum den späten Ockham im Auge. In *De imperatorum et pontificum potestate* von 1347 zum Beispiel betont der englische Franziskaner gegen die "Kirche von Avignon", die Irrtümer und offensichtliche Häresien festhalte und hartnäckig verteidige, dass er sich nur den durch evidenten Vernunftschluss oder klare Lehre der Heiligen Schrift feststehenden Wahrheiten beugen wolle. Nicht selten habe die Menge geirrt und sei die Wahrheit bei einem allein gewesen.<sup>22</sup> Dieses Pathos unterscheidet sich kaum von dem Luthers um 1520. Dieser beruft sich in den *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519) darauf, dass Scotus und Ockham ebenfalls als einzelne gegen alle aufgetreten seien.<sup>23</sup> Als nähere Quelle Luthers könnten wir noch Gregor von Rimini nennen, der die Sätze der Heiligen Schrift als genuin theologische mit Offenbarungsqualität von den kontingenten Sätzen der natürlichen Wissenschaften und der kirchlichen Glaubensdefinitionen unterscheidet. Wenn Luther also letztthin nur die Heilige Schrift als Autorität gelten lässt, dann steht er in der spätmittelalterlichen Tradition des Schriftverständnisses, wenigstens in einer Linie dieser Tradition. Das bestätigt der Reformator selbst, wenn er seinem Erfurter Lehrer Jodokus Trutfetter im Jahre 1518 zugibt, von ihm als erstem von [22] allen gelernt zu haben, allein den kanonischen Schriften Glauben zu schenken, alle anderen dagegen kritisch zu prüfen.<sup>24</sup>

3. Luthers Herkunft vom Nominalismus wird auch sichtbar an seinem Verständnis und seiner Wertung der Sakramente. Wenn bei ihm ein sakramentaler Minimalismus festzustellen ist, dann wird er darin von Ockham und seiner Schule sicher übertroffen, auch wenn dort noch an allen sieben Sakramenten festgehalten wird. Sakramente sind *ex definitione* Zeichen oder Symbole. Für diese ist im Nominalismus kein Platz. Wir können also von einer nominalistisch geprägten Theologie kein sonderliches Verständnis für Sakramente erwarten. Das wird bei Ockham bestätigt, wenn er etwa meint, Gott hätte die Taufspendung durch Berührung mit einem Stück Holz anordnen oder mit Wasser mehrere Sakramente spenden lassen können.<sup>25</sup>

Sieht man, wie der Nominalismus Gottes Größe in besonderer Weise darin gewährleistet, dass man *causae secundae* möglichst ausschaltet oder sie wenigstens entmachtet, dann wird man leicht auch durch Sakramente als Heilmittel die Allwirksamkeit Gottes gefährdet sehen und die Wirkung der Sakramente nur streng occasionalistisch verstehen.

Direkt berufen auf Ockham beziehungsweise seinen Schüler Pierre d'Ailly hat Luther sich bei der Ablehnung der Transsubstantiation in *De capitivitate* (WA 6, 508). Abhängig von ihm ist er in der Ubiquitätslehre und in seinem mangelnden Verständnis für eine eigentümlich sakramentale Daseinsweise im Gegensatz zur empirisch-historischen.

## II.

Nun zu Luthers Kampf gegen die nominalistische Theologie:

<sup>21</sup> Spätscholastik und Reformation, Bd 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 350ff.

<sup>22</sup> R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften II, Rom 1914, 455.

<sup>23</sup> "*Scotus, unus homo, et omnium scholarum et doctorum opiniones impugnavit et praevaluit. Idem fecit Occam, fecerunt et multi alii, faciunt, usque in praesentem diem, et cum singulis eorum liberum, omnibus contradicere, cur ego unus hac gratia privor*" (WA 2, 403).

<sup>24</sup> "... *ex te primo omnium didici, solis canonicis libris deberi fidem caeteris omnium iudicium*" (WA Br 1, 171); L. Grane, *Contra Gabrielem*, 378: Luther hat augenscheinlich in Erfurt gelernt, die Bibel allen menschlichen Autoritäten gegenüber zu behaupten und auch, der Philosophie gegenüber eine gewisse Zurückhaltung zu beobachten."

<sup>25</sup> IV Sent. q. 1 G; E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, 141.

Wir haben gesagt, Luthers Verhältnis zum Nominalismus sei komplex. Auf der einen Seite hat seine Theologie - so einmalig und unableitbar von jeder Tradition und Umwelt sie auch ist - ein nominalistisches Gepräge. Auf der anderen Seite steht er in scharfer Opposition zur scholastischen Theologie, wie er sie kennengelernt hatte, der nominalistischen also. Besonders deutlich und mit Nennung der Namen seiner Lehrer hat Luther sich in der Disputation gegen die scholastische Theologie (1517) von seiner ehemaligen Schule abgesetzt.

[23] Ich kann hier nur einige Punkte nennen:

Luther wehrt sich gegen die bibelfremde Theologie des Nominalismus, die alle möglichen Heilswege erörtert, die Gott hätte beschreiten können kraft seiner Allmacht (*de potentia absoluta*), und die dabei das faktisch in Christus gegebene Heil aus dem Auge verliert. In den Resolutionen zu den Thesen der Leipziger Disputation (1519) fasst Luther seine Kritik in die Worte: "Was andere in der scholastischen Theologie gelernt haben, mögen sie selbst sehen ... Ich habe Christus dort verloren, jetzt aber bei Paulus wiedergefunden" (WA 2, 414).

Besonders scharf hat Luther sich gegen die Lehre der Ockhamisten gewandt, dass der Mensch aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben könne; dass man das Gesetz *materialiter*, was die Substanz des Aktes angehe, aus natürlicher Kraft erfüllen könne, nur nicht der Intention des Gesetzgebers entsprechend, weil Gott einmal festgesetzt habe, dass wir die Gnade besitzen sollen. Im Römerbriefkommentar schreibt Luther: "Daher ist es ein reiner Wahnsinn, wenn man behauptet, der Mensch könne aus eigenen Kräften Gott über alle Dinge lieben und die gebotenen Werke tun ihrem Tatbestand nach, aber nicht nach der Meinung des Gesetzgebers, der Erfüllung in der Gnade verlange. O Toren, o Sautheologen! So war also die Gnade nur notwendig um der neuen, das Gesetz überbietenden Forderung willen. Denn wenn man das Gesetz aus unseren Kräften heraus erfüllen kann, wie sie sagen, dann ist die Gnade nicht nötig zur Erfüllung des Gesetzes selber, sondern nur zur Erfüllung einer neuen über das Gesetz hinausgehenden Forderung, die von Gott auferlegt ist. Wer soll denn solche gotteslästerlichen Anschauungen ertragen?" (WA 56, 274).

In der Disputation gegen die scholastische Philosophie von 1517, die sich im Namen des antipelagianischen Augustinus gegen den Pelagianismus des nach Gabriel Biel interpretierten Ockham wendet, bezeichnet Luther in These 18 den Satz "*diligere deum super omnia naturaliter*" als *terminus fictus*, als Chimäre, als Hirngespinnst dieser Theologie (WA 1, 225).

Scharf wendet sich Luther auch gegen den Satz: "Wer tut, was in seinen Kräften steht, dem verweigert Gott die Gnade nicht." Thomas von Aquin hatte diesen Satz verworfen mit dem Hinweis, dass der Mensch aus eigenen Kräften nichts vermöge und Gottes Hilfe auch benötige, um sich ihm zuzuwenden.<sup>26</sup> Gabriel Biel dagegen und andere nominalistische Theologen diskutierten dieses Axiom ausführlich und verstehen es dahin, dass der Mensch sich auf die Gnade vorbereiten kann, wenn auch nicht *de condigno*, so doch *de congruo*. Das ist für Luther Pelagianismus. In der Römerbriefvorlesung sagt er dazu: "Im wesentlichen aber ist der Kern dieses Irrtums die pelagianische Anschauung. Denn wenn es auch jetzt keine Leute gibt, die sich zum Pelagianismus bekennen und danach benennen, so sind doch die meisten in Wirklichkeit und ihrer Anschauung nach Pelagianer, auch ohne dass sie's wissen, wie zum Beispiel die, die glauben, wenn man nicht dem freien Willen das Vermögen zuerkennt, 'das zu tun, was an einem ist', schon vor der Gnade, dann würde man von Gott zur Sünde gezwungen und müsse notwendigerweise sündigen. Obwohl es der Gipfel der Gottlosigkeit ist, so zu denken, so glauben sie doch ganz sicher und dreist, sie würden, wenn sie nur eine 'gute Meinung' zustande brächten, ganz unfehlbar die Gnade Gottes erlangen, die eingegossen werde . . . Ganz widersinnig und eine starke Stütze für den

---

<sup>26</sup> S. th. 1-11 q. 109 a. 6 ad 2; q. 112 a. 3. Der junge Thomas (II Sent a. 28 q. 1 ad 4) hatte den Satz dagegen noch von den natürlichen Kräften verstanden und bejaht. Vgl. H. A. Obermann (Anm. 21) 9.135ff.

pelagianischen Irrtum ist daher der bekannte Satz: 'Dem, der tut, was an ihm ist, dem gießt Gott unfehlbar die Gnade ein', wobei man unter dem Ausdruck 'tun, was an einem ist' versteht: irgend etwas tun oder vermögen. Und so kommt's, dass beinahe die ganze Kirche untergraben ist, nämlich durch das Vertrauen auf diesen Satz" (WA 56, 502f.).

Luther fürchtet, dass man die Gnade als bloße Zugabe versteht und der Mensch im Grunde derselbe bleibt. Er will aber betont wissen, dass der Mensch ein ganz anderer wird, ihm in der Rechtfertigung eine vollständige Erneuerung geschenkt wird. Gnade ist keine bloße Handreichung, kein Akzidenz, kein Zusatz zur menschlichen Natur. Der Mensch muss sterben, um neu werden zu können. "Solange der Mensch selber lebt, solange er nicht aufgehoben und verwandelt wird durch die erneuernde Wirksamkeit der Gnade, kann er es mit keinen Werken dahin bringen, dass er nicht unter der Sünde und dem Gesetz steht" (WA 56, 335).

Von Luthers Polemik gegen die Gottesliebe aus natürlichen Kräften her muss man auch seine scharfe Ablehnung der Formel *fides caritate formata* verstehen. Wenn nicht der Glaube, sondern erst der durch die Liebe geformte Glaube rechtfertigt und die Liebe eine Möglichkeit des Menschen und nicht reine Gottesgabe ist, dann droht die Rechtfertigung doch wieder zu einem ethischen Prozess zu werden. So bemerkt Luther in der Römerbriefvorlesung: "Ein vermaledeites Wort, dies Wort: 'geformt', das einen dazu zwingt, es so zu verstehen, als sei die Seele gleichsam ein und dieselbe nach und vor der Liebe und als trete gleichsam im Augenblick des Handelns nur noch die Form hinzu, wo es doch vonnöten ist, dass sie selber ganz und gar erstirbt und eine andere wird, bevor sie die Liebe anzieht und handelt" (WA 56, 337).

[25] Luther verwahrt sich dagegen, zum Beispiel 1519 in einem Brief an Johann Sylvius Egranus in Zwickau, dass der rechtfertigende Glaube von der Liebe getrennt werde. Der Glaube ist für Luther gewissermaßen von der Liebe durchtränkt. Aber er möchte sauber unterscheiden. Weil Hoffnung und Liebe für ihn im Gegensatz zum Glauben menschliche Betätigungen sind, fürchtet er eine Moralisierung des Glaubens, zum mindesten eine Verdunkelung des *status quaestionis*, der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke. In *De captivitate* bemerkt er: "Alles übrige", also auch Hoffnung und Liebe, "wird mit uns und durch uns gewirkt" (WA 6,530, 17) und in der Galatervorlesung von 1531: "Nicht dass wir die Werke oder die Liebe verwerfen, wie uns die Gegner anklagen, sondern wir wollen nicht aus dem *status causae* gerissen werden" (WA 40 1, 240, 21-23).

Wir können Luther einen antithetischen Ockhamisten nennen. Als solchem ist ihm der Zugang zum rechten Verständnis der Lehre vom Gnadenhabitus wie von der *fides caritate formata* verbaut.

### III.

Luther überwindet den Ockhamismus in Rückbesinnung auf Augustinus. Er war Augustinereremit. So bedarf es keiner Erklärung, wieso er mit Augustinus in besondere Berührung gekommen ist. Der indirekte Einfluss durch die theologische Tradition seines Ordens ist schwer zu fassen, war aber sicher wirksam. Wir können auch nicht oder noch nicht genau angeben, welche theologischen Auffassungen im Erfurter Augustinerkloster vertreten

worden sind.<sup>27</sup> Luther selbst will nicht durch Vorlesungen und schulmäßiges Studium, sondern durch private Lektüre auf Augustinus gestoßen sein.<sup>28</sup>

Wie hoch er diesen Kirchenvater schätzte, und dass er ihm größten Einfluss auf seine theologische Entwicklung zugemessen hat, geht daraus hervor, dass er ihn unmittelbar neben die Heilige Schrift stellt. [26] In der Vorrede zu seiner Ausgabe der "Deutschen Theologie" vom 4. Juni 1518 schreibt Luther: "Neben der Heiligen Schrift und St. Augustinus ist mir kein Buch vor Augen gekommen, daraus ich mehr erlernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Ding sind" (WA 1, 378).

Direkte Beschäftigung Luthers mit Augustinus ist ab 1509 nachzuweisen, als der junge Sententiarius in Erfurt die Sentenzen des Petrus Lombardus zu kommentieren hatte.<sup>29</sup> Damals lag Luther ein Band mit 35 *Opuscula Augustini* vor. Randglossen aus seiner Hand beweisen die gründliche Lektüre. Aus derselben Zeit haben wir Randbemerkungen des Reformators zu *De trinitate* und *De civitate dei* (WA 9, 15-27). Ausgiebig hat er die *Enarrationes in Psalmos* des Augustinus benutzt. Sie sind der durchgängige Hintergrund seiner Psalmenvorlesung von 1513/15, der *Dictata Super Psalterium*. Der junge *Doctor biblicus* wendet sich darin polemisch gegen das historische Verständnis der Psalmen bei Nikolaus von Lyra († 1349) und den Rabbinen.<sup>30</sup> Er folgt aber auch nicht den neuen Wegen des Humanisten Faber Stapulensis, obwohl dessen Textausgaben seine Vorlagen waren. Luther bewegt sich in von Augustinus überkommenen Bahnen der Psalmeninterpretation. Der *sensus propheticus*, das heißt der auf Christus hinweisende Sinn ist für ihn der Literalsinn. Dabei sprechen die Psalmen sowohl für Luther wie für Augustinus von Christus als dem bereits Erschienenen. Dieser christologische Sinn wird dann von beiden in der Linie des traditionellen vierfachen Schriftsinnes ausgeweitet auf die Gegenwart Christi in der Kirche (allegorischer oder mystischer Sinn), auf die Existenz des Gläubigen (tropologischer oder moralischer Sinn) und auf den Christus der Parusie (anagogischer Sinn). Wenn überhaupt, dann unterscheidet sich Luthers Exegese von der des Augustinus darin, dass in den *Dictata* der Ton auf der Identifikation des Einzelchristen mit Christus, also auf dem tropologischen Sinn, liegt. Luther lässt das verbindende Mittelglied, die Kirche, öfter aus und fragt nur nach dem Verhältnis zum Christen.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. L. Meier, Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt: RHE 50 (1955) 454-479; 839-866; A. Zumkeller, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung: Augustinianum 2 (1962) 267-284; 471-506 (Notizen zu Joh. v. Dorsten u. Joh. v. Paltz); M. Ferdigg, *De vita et operibus et doctrina Joh. de Paltz*. (Diss. masch. Rom 1961); E. Kleineidam, Die Universität Erfurt in den Jahren 1501-1505: Reformata Reformanda, Festgabe für H. Jedin, hg. v. E. Iseloh u. K. Reppen, 1. Münster 1965, 142-195.

<sup>28</sup> WA Tr IV, 611 Nr. 5009 (1540): "*Augustinus est disputator; der wil wissen vnd nicht wehnen, vnd bericht einen auch. Hic est summus theologus, qui post apostolos scripserunt. Sed nos monachi non legimus eum, sed Scotum*" (Scheel Nr. 434). Brief v. 19. 10. 1516 an Spalatin: "*Non quod professionis meae studio ad b. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit*" (WA Br 1, 70, 19ff.); "*numquam satis laudato Augustino*" (WA 9, 29, 5f.); Heidelberger Disputation (1518): "... *ex S. Augustino, interprete eiusdem (i. t. Pauli) fidelissimo*" (WA 1, 353, 13f.).

<sup>29</sup> A. Hamel, Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509 bis 1518 untersucht, 2 Bde, Gütersloh 1934/35; W. v. Loewenich, Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther, in DERS., Von Augustin zu Luther, Witten 1959, 75-87.

<sup>30</sup> "*Quapropter quidam nimis multos psalmos exponunt non propheticè, sed hystorice, seculi quosdam Rabim hebraeos falsigraphos et figulos Judaicarum vanitatum*" (WA 3, 13, 9-11); G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik: ZThK 48 (1951) 172-230; DERS., Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der 1. Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition: ZThK 50 (1953) 280-339; A. Brandenburg, Gericht und Evangelium, Paderborn 1960; E. Iserloh, "Existenziale Interpretation" in Luthers erster Psalmenvorlesung?: ThRv 59 (1962) 73-84: s. u. 209ff.

<sup>31</sup> Vgl.: "*Cum autem frequenter dixerimus Tropologiam esse primarium sensum Scripturae, quo habito facile sequitur sua sponte Allegoria et Anagogia et applicationes particulares contingentium*" (WA 3, 531, 33-36).

[27] Mit den antipelagianischen Schriften Augustins, die so große Bedeutung für ihn bekommen sollten, hat der Reformator sich erst später beschäftigt. Eine eingehendere Beschäftigung mit *De spiritu et littera* zum Beispiel ist vor 1515 nicht nachweisbar.<sup>32</sup>

Wie stark Luthers Kampf gegen den Nominalismus ein Kampf mit den Waffen Augustins und für dessen Geltung in der Theologie war, beweisen die Disputation gegen die scholastische Theologie von 1517 und die Heidelberger Disputation von 1518. Im Vorwort zur letzteren nennt Luther Augustin den "zuverlässigen Interpreten" des heiligen Paulus (WA 1, 353).

Die Disputation gegen die scholastische Theologie, Luthers erste ausdrückliche Darstellung seines Verhältnisses zur Schultheologie, wendet sich in den vier ersten Thesen gegen den Versuch, Augustins Autorität abzuschwächen und seine Aussagen gegenüber den Pelagianern über die Unfähigkeit des Menschen, ohne Gnade etwas Gutes zu tun, als polemische Übertreibungen hinzustellen. Im ganzen kämpft Luther in dieser Disputation gegen eine Auffassung, die den Menschen sozusagen in einer neutralen Zone sieht, wo er nicht von Gott gefordert ist, ihm nicht entweder im Glauben oder im Trotz gegenübersteht, beziehungsweise nicht die Barmherzigkeit oder der Zorn die ihn von Grund auf bestimmende Macht ist. Die von Luther bekämpfte scholastische Theologie ist der Ockhamismus in der Prägung des Gabriel Biel.

Mit der Betonung der zuvorkommenden Gnade, mit der Lehre, dass ohne die Gnade der Rechtfertigung keine Annahme zum Heil durch Gott möglich ist und dass die Gnade nicht als bloße Bedingung zu dem von Natur an sich schon guten Handeln hinzukommt, sondern das Tun des Menschen von Grund aus formt und auf Gott hinordnet, beanstandet Luther, was auch vom Thomismus, vor allem aber vom Augustinismus her an der spätscholastischen Theologie auszusetzen wäre. Luther bleibt aber zugleich dem Ockhamismus verhaftet. Deshalb gelingt es ihm zum Beispiel nicht, die Zuordnung von Nächsten- und Gottesliebe aufzuzeigen und die Schöpfung als Abbild des göttlichen Wesens zu sehen.

Der augustinische Hintergrund der Theologie Luthers lässt sich an einem Begriffspaar verdeutlichen, das durch sein ganzes Werk von den ersten Randbemerkungen von 1509 an bis zu dem großen Galaterkommentar (1531/35) und den Disputationen gegen die Anti[28]nomer von 1538/40 hindurchgeht und auch noch in die Genesisvorlesung der vierziger Jahre hineinreicht.<sup>33</sup>

Wenn Luther ein zu vordergründiges, moralisches Verständnis von Gal 2,19: "Mit Christus bin ich gekreuzigt" oder von 1 Petr 2,21: "Denn Christus hat für euch gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen" ausschalten will, wenn er betonen will, dass nicht die Werke den Christen schaffen, sondern der Christ die Werke, dann verwendet er das Begriffspaar *sacramentum et exemplum*. Christus muss erst für mich *sacramentum* werden, das heißt sein Tod muss sich an mir vollziehen, indem ich der Sünde sterbe, bevor er für mich Vorbild werden kann.

Dieses Begriffspaar, *sacramentum et exemplum* übernimmt Luther von Augustinus aus *De trinitate* Buch IV cap. 3. Dort führt der Kirchenvater aus: Christus war ohne Sünde und bedurfte nicht der inneren Erneuerung. Er hat aber unser sterbliches Fleisch auf sich genommen und damit auch den Tod, der als Strafe für die Sünde darüber verfügt war. Er ist nur dem Fleische nach gestorben und bedurfte nur leiblich der Auferstehung. Diesen seinen in

---

<sup>32</sup> VgL Brief an Spalatin vom 19. 10. 1516, WA Br 1, 70, 8ff. In den Randbemerkungen zu den Sentenzen von 1509/10 bringt Luther zweimal genauere Stellenangaben zu Zitaten des Lombarden aus *De spiritu et littera* (WA 9, 59, 34 und 60, 26). Diese könnte er aber aus anderen ihm zur Verfügung stehenden Ausgaben der Sentenzen übertragen haben. Vgl. WA 9, 28f. Vgl. dazu auch B. Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther: KuD 11(1965)116-135.

<sup>33</sup> Zum folgenden vgl. E. Iserloh, *Sacramentum et exemplum*. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: *Reformata Reformanda 1*, 247-264. Hier weitere Belege.

diesem Sinne einfachen Tod und seine einfache Auferstehung stellt er vor uns hin in doppelter Bedeutung als *sacramentum et exemplum*. Denn wir müssen eines doppelten Todes sterben und bedürfen einer doppelten Auferstehung. Wir müssen der Sünde sterben und auferstehen zu einem neuen Leben und müssen Leid und Tod als Strafe für die Sünde auf uns nehmen bis zu unserer leiblichen Auferstehung. „Für diesen unseren doppelten Tod also lässt es sich unser Erlöser seinen einfachen kosten; und um unsere zweifache Auferstehung zu wirken, stellte er im voraus seine einmalige vor uns hin als Sakrament und als Beispiel.“

Den in seiner Weitschweifigkeit etwas undurchsichtigen Augustinustext macht Luther sich am Rande seiner Ausgabe in einem Schema deutlich. Danach ist die Kreuzigung Christi Sakrament, insofern sie das Kreuz der Buße bedeutet, an dem die Seele der Sünde stirbt, und sie ist Beispiel, weil sie auffordert, den Leib in Wahrheit dem Tode oder dem Kreuz auszuliefern.<sup>34</sup>

[29] Die Kreuzigung Christi ist Sakrament, sie ist ein Geschehen, das nicht in sich seinen Abschluss findet, sondern Zeichen ist, das heißt weiter weist auf ein Geschehen in dem von ihr betroffenen Menschen: sie weist aber nicht nur hin auf einen Bewusstseinsvorgang im Menschen, insofern sie in ihrer Heilsbedeutung verstanden werden will oder eine Gesinnungsänderung veranlasst, sondern bewirkt etwas, allerdings wesentlich Verborgenes, im Menschen. "Der Tod Christi macht die Seele der Sünde sterben, so dass wir der Welt gekreuzigt sind und die Welt uns."

Ernst Bizer deutet diese Stelle direkt im Widerspruch mit der Intention Luthers, wenn er die sakramentale Bedeutung des Todes Christi im Bereich der Erkenntnis und des moralischen Verhaltens beschlossen sieht. Er meint zu der Stelle: "Wir können einfach sagen: der Tod Jesu am Kreuz zeigt uns die Demut als den Weg des Heils, denn die Demut ist die Haltung des Büßenden . . . Und das Sakrament gibt nicht in erster Linie etwas, sondern es vermittelt eine am Kreuz Christi zu gewinnende Erkenntnis, die auf einer bestimmten Deutung desselben beruht."<sup>35</sup> Dabei sagt Luther ausdrücklich "*ut mors Christi faciat animam mori*". Wenn Bizer Luther richtig verstünde, wäre gar nicht einzusehen, weshalb dieser den wesentlichen Unterschied von *sacramentum* und *exemplum* so stark betont. Denn vom Vorbild gilt doch vielmehr, dass es mich zur Buße "veranlasst" und die "Demut als den Weg des Heils" weist. Luther will aber gerade das Missverständnis der spätmittelalterlichen Leiden-Jesu-Frömmigkeit ausschließen, als wenn wir Christus in der *imitatio* seiner Demut und seines Leidens ähnlich werden könnten, bevor sein Tod und seine Auferstehung für uns Sakrament geworden sind, das heißt sich *in mysterio* an uns vollzogen haben. Keineswegs lässt Luther "hier also den traditionellen Begriff des Sakraments einfach beiseite", wie Bizer meint."<sup>36</sup> Im Gegenteil: in Rückführung des Sakramentsbegriffs im Sinne der älteren Tradition auf Christus als Ursakrament überwindet Luther die Entleerung des Sakraments durch den Nominalismus und lässt zugleich die stark vom juristischen Denken bestimmte, als Satisfaktion verstandene Erlösungslehre zurücktreten zugunsten der in der Vätertheologie

---

<sup>34</sup> "*Crucifixio Christi est sacramentum quia significat sic crucem poenitentiae, in qua moritur anima peccato; est Exemplum quia hortatur pro veritate corpus morti offerre vel cruci*" (WA 9, 18, 19ff.; CI V 4). Die Stelle ist behandelt bei A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin I*, Gütersloh 1934, 23 und bei W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1954, 136-142. Vgl. den "Exkurs: Die Geschichte Christi als Sakrament und Exempel": ebd. 142-159; O. Ritschl bemerkt zu dieser Stelle (*Dogmengeschichte des Protestantismus II*, 1, Leipzig 1912, 43): "Bereits 1509 hat er den Grundgedanken seiner *theologia crucis* unter Verwertung eines von Augustin entlehnten Begriffspaares in voller Deutlichkeit ausgesprochen."

<sup>35</sup> E. Bizer, *Die Entdeckung des Sakraments durch Luther*: EvTh 17 (1957) 64-90, bes. 66.

<sup>36</sup> Ebd. 66; vgl. 68: "Für das Sakrament im hergebrachten Sinn ist dabei nur Raum, soweit es dazu ermahnt und diese Bedeutung des Todes Christi vermittelt; 'Gnadenmittel' kann es nur in sehr abgeleitetem Sinne sein, sofern es eben Andachtsmittel ist und zu dieser Nachfolge auffordert." Dabei braucht Luther das Wort *hortatur* in der *Linie des exemplum*.

maßgebenden Auffassung von der Erlösung.<sup>37</sup> Danach hat [30] Christus unsere von der Sünde getroffene menschliche Natur auf sich genommen, hat sie durch den Tod hindurchgetragen und heimgeführt in die göttliche Herrlichkeit. Durch die Verbindung mit Christus dem Gekreuzigten, durch das Verwachsensein mit seinem Tode und durch die Teilnahme an seiner Auferstehung werden wir dessen göttlichen Lebens teilhaftig, ist sein Leben unser Leben, sind seine Sohnschaft, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe unser Anteil und von uns aussagbar. Tod und Auferstehung sind nicht nur Ereignisse, die sich einmal historisch an Christus vollzogen haben, sondern sind zugleich Sakramente, das heißt Zeichen, die unser Heil bezeichnen und bewirken.

Was an Christus geschah, will sich entfalten wie die Wurzel zum Baum, will zur Auswirkung kommen wie die Ursache in der Wirkung. Auf die Randbemerkung zu Augustinus allein gestützt, ginge diese Interpretation selbstverständlich zu weit. Sie wird aber bestätigt durch Luthers exegetische Vorlesung in den folgenden Jahren. So in den *Dictata super Psalterium* bei der Erklärung von Ps 110 (111), 4: "*Memoriam fecit mirabilium suorum.*" Diese Wundertaten sind nicht die Wunder, die Christus gewirkt hat, sondern die sich an ihm vollzogen haben, dass er nämlich den Tod in seinem Tod tötete, die Strafen in seiner Pein, die Leiden in seinen Leiden, die Schmähungen in seiner Schmach vernichtete. Denn im Tode Christi ist der Tod so "kostbar geworden in den Augen des Herrn" (Ps 115 [116], 15), dass er ewiges Leben bedeutet; zur Freude wurde die Strafe, zur Lust das Leiden, zur Herrlichkeit die Schmach. Die Betrachtungsweise Gottes steht hier im Widerspruch zu der der Menschen. So hat "der Herr an seinem Heiligen seine Wunderkraft erwiesen" (Ps 4,4).

Diese Wundertaten weisen und wirken weiter, sie haben sich in der Passion an Christus *radicaliter* und *causaliter* vollzogen, das heißt als etwas, das in der Auswirkung an uns sich erfüllen muss wie die Wurzel im Baum und die Ursache in der Wirkung; nach Christi Beispiel müssen wir alle gestaltet werden. Das ist möglich, weil die Passion im Sakrament der Eucharistie uns gleichzeitig und zum bewirkenden Zeichen für uns wird. Sie ist das "Denkmal der Heilstaten" Gottes, durch sie werden erquickt und gespeist, die den Herrn fürchten. Speise und Gedächtnis in doppeltem Sinn, nämlich sakramental und spiritual. Spiritual als Predigt von Christus und als [31] Evangelium.<sup>38</sup> Das Christusereignis will in uns Gestalt gewinnen, es drängt sozusagen zur Realisierung im Gläubigen. Christus ist, wie Luther an anderen Stellen der *Dictata* sagt, unser *Abstractum*, und wir sind sein *Concretum*.<sup>39</sup> Nur weil das Schicksal Christi uns sozusagen gleichzeitig geworden ist in unserem Sterben und Auferstehen mit ihm und in ihm und wir fortan am Christusleben Anteil haben, ist die tropologische Auslegung der Psalmen möglich und keine allegorische Spielerei. Deshalb kann das, was dem Literalsinn nach von Christus gesagt ist, im tropologischen Sinn vom Christen verstanden werden.

Diesem Leben in und mit Christus, das nur im Glauben gegeben ist, müssen die *opera fidei* entsprechen. Das *sacramentum* ist Voraussetzung des *exemplum*, die Christusexistenz wird zur Christusnachfolge. Auch wenn Luther bei Bezugnahme auf die Stelle aus *De trinitate* (IV c. 3 n. 6) das Begriffspaar *sacramentum-exemplum* nicht anführt, meint er die Sache, dass nämlich Christi Tod vorbildlich und heilsvermittelnd für uns ist und

<sup>37</sup> Vgl. W. Jetter, *Die Taufe des jungen Luther*, Tübingen 1954, 139 Anm. I: "Luther scheint hier mit ‚sacramentum‘ über die scholastische Dogmatik hinweg auf Augustin zurückzugreifen und ein andersartiges, gerade nicht in den Sakramenten erfolgendes Gegenwärtig- und Wirksamwerden der Passion Christi zu meinen, nämlich ein durchs Wort vermitteltes." Weshalb Rückgriff auf Augustin Vermittlung durch das Wort statt durch Sakramente bedeuten soll, ist weder aus dem Augustinus- noch aus dem Luthertext, sondern nur aus dem Apriori einer modernen Worththeologie" zu verstehen.

<sup>38</sup> WA 4, 243, 7-24; CI 192, 12-27; WA 4, 172, 27: "*In abstracto autem loquitur, quia nos sumus eius concretum.*"

<sup>39</sup> ". . . ita ipse nostrum abstractum, nos ipsius concretum" (WA 4, 173; CI 188, 24); vgl. WA 4, 242, 6-10; CI V 191.

nachzuvollziehen in unserer leiblich-geschichtlichen Existenz. Christi Tod und Auferstehung haben im Christen eine doppelte Entsprechung, insofern dieser geistlich (das heißt im Glauben) der Sünde sterben und sich über das tötende Fleisch immer wieder erheben muss, bis er schließlich im leiblichen Tod das Todesschicksal auch äußerlich erfährt und am Siege Christi Anteil erhält.

Unserem doppelten Übel, Sünde und Strafe, entspricht bei Christus nur ein einfaches, nämlich die Strafe, die er für uns auf sich genommen hat. Sein Gebet um Befreiung von Strafe ist für uns ein Gebet um Befreiung von Sünde und Strafe. Die Gleichheit des äußeren Schicksals (*exemplum*) setzt voraus, dass Christi Tod zuvor für uns bewirkendes Zeichen (*sacramentum*) des Absterbens der Sünde wurde.<sup>40</sup> Dieses Begriffspaar *sacramentum* und *exemplum* oder die ihm zugrundeliegende Vorstellung finden sich nicht nur in den frühen Schriften Luthers, wo sie ja bloße Lesefrüchte aus den Werken Augustins sein könnten, sondern durchziehen das ganze Lebenswerk des Reformators. Das setzt uns in Erstaunen, weil unsere Ansicht von Luthers Erlösungs- und Rechtfertigungslehre allzu sehr von der Systematisierung der lutherischen Orthodoxie und den von daher bestimmten Lehrbüchern her geprägt ist.

In der Römerbriefvorlesung verwendet Luther die Formel *sacramentum-exemplum* oder einfach *sacramentaliter* fünfmal, um die *pro-[32]nobis*-Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi zum Ausdruck zu bringen. Nach der Glosse zu Röm 6,19 ist Christus von den Toten erstanden "*ibi corporaliter, nobis sacramentaliter*".<sup>41</sup> In der Glosse zu Röm 5,10 betont Luther ausdrücklich, dass er Sakrament im engen Sinn als bewirkendes Zeichen verstanden wissen will, das den Glaubenden zu Auferstehung und Leben führt.<sup>42</sup>

Den Glauben als Bedingung dafür, dass Tod und Auferstehung Christi für uns zum bewirkenden Zeichen unseres Todes und unserer Auferstehung werden, betont Luther auch im Scholion zu Röm 4,25: "Der Tod Christi ist der Tod der Sünde und seine Auferstehung ist das Leben der Gerechtigkeit. Denn durch seinen Tod hat er für unsere Sünden genuggetan und durch seine Auferstehung uns seine Gerechtigkeit zugewandt. So bezeichnet (*significat*) sein Tod nicht nur die Sündenvergebung, sondern er bewirkt sie auch als voll ausreichende Genugtuung. Und seine Auferstehung ist nicht nur Zeichen (*sacramentum*) unserer Gerechtigkeit, sondern bewirkt sie, wenn wir an sie glauben, und ist ihre Ursache" (WA 56, 296, 17-22).

Von der Taufe als der Weise, in der für uns der Tod Christi im Glauben zum wirksamen Zeichen unseres Todes und unserer Auferstehung wird, spricht Luther hier nicht ausdrücklich, wohl steht die Taufe, dem Zusammenhang von Röm 6 entsprechend, selbstverständlich im Hintergrund der Argumentation.<sup>43</sup> Aus dem Gesamtzusammenhang der Römerbriefvorlesung lässt sich ermitteln, dass das Christusergebnis im Wort und Sakrament an den Menschen herangetragen wird, aber nur im Glauben ihm zu eigen werden kann.

Die Vorstellung vom Tode Christi als *sacramentum et exemplum* führt Luther in der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18 näher aus. Hier bringt er sie in noch engere Verbindung mit der Rechtfertigung, die stark christologisch verstanden ist. Christi Leiden ist göttliches Zeichen (*sacramentum*) des Todes und der Nachlassung der Sünden (WA 57111, 222). Der Mensch muss mit Christus im Glauben sterben, damit Christus in ihm leben und wirken, ja

---

<sup>40</sup> 40 WA 3, 418, 19ff.

<sup>41</sup> WA 56, 58, 19; vgl. zu 6, 10: WA 56, 59, 15ff.; dt. Übers, der Römerbriefvorlesung von E. Ellwein: Martin Luthers ausgewählte Werke, hg. v. H. H. Borchardt u. G. Merz, Ergänzungsreihe 2. Bd, München 1957

<sup>42</sup> "*Resurrectio et Vita Christi est nun tantum sacramentum, sed et causa i. e. efficax sacraamentum nostrae spiritualis resurrectionis et vitae, quia facit resurger et vivere credentes in eam.*" (WA 56, 51, 20ff.).

<sup>43</sup> WA 56, 321f. Über die Taufe als Sterben mit Christus spricht Luther: WA 56, 324, 15-23; 56, 57f., zu Röm 6,4; 56, 58, zum Röm 6,8; 56, 327, 20; 56, 328, 11; 56, 64, 21: "*Ita a lege literae nemo solvitur, nisi cum Christo moriatur per baptismum*"; 56, 70, 25: "*In Baptismate fit remissio omnium peccatorum*": 56, 349, 24.

herrschen kann. "Dann strömen von selbst die Werke nach außen aus dem Glauben" (WA 57111, 114). Nach Luthers Deutung von Hebr 10,19 sind Christi Tod und sein [33] Eingang in die Herrlichkeit des Vaters Zeichen und Sakrament der *Nachahmung Christi* ("*significat et est sacramentum imitandi Christum*"; WA 57 III, 222). Der Tod Christi ist Gottes Zeichen der Abtötung der Konkupiszenz, ja ihres Todes, und sein Eingang in den Himmel ist Zeichen (*sacramentum*) "des neuen Lebens und des Weges, darauf wir nun das Himmlische suchen und lieben" (WA 57111, 223). Christus ist dementsprechend nicht nur Vorbild für unseren Hinübergang, für unser Pascha in das neue Leben, sondern Helfer, ja Fährmann. "Wer sich im Glauben auf ihn stützt, der wird auf Christi Schultern hinübergetragen" (WA 57111, 224).

Diese Verbindung des Christen mit Christus geschieht mittels der Menschheit Christi. Christus hat den Tod auf sich genommen, dem er "durch seine Menschheit unterworfen war". Aber Christus war nicht nur Mensch, und "da er nicht mit ganzer Person sterben konnte, geschah es, dass der Tod sich vergriff und der Teufel im Töten unterlag, und so der Tod verschluckt und verschlungen wurde in das Leben" (129, 10f.). "Wie nun der Mensch Christus durch seine Union mit der unsterblichen Gottheit im Sterben den Tod überwunden hat, so überwindet auch der Christ durch seine Einheit mit dem unsterblichen Christus im Glauben in seinem Sterben den Tod. Und so nimmt Gott dem Teufel durch den Teufel selbst die Macht und vollendet durch das fremde Werk sein eigenes" (129, 21-25).

Auf dem Boden der anselmischen Satisfaktionslehre kann man einer solchen Argumentation nicht gerecht werden, man muss sie in Verbindung mit der patristischen Erlösungslehre verstehen, die auf dem Christushymnus Phil 2,7ff. gründet. Luther entwickelt im Anschluss an diese Schriftstelle die Vorstellung des heiligen Tausches oder des fröhlichen Wechsels: Christus hat unsere Niedrigkeit auf sich genommen, um uns seine Herrlichkeit zu schenken. Um die Tragweite dieses Rückgriffes auf die Vätertradition recht ermessen zu können, müssten wir uns die Christologie des Nominalismus in ihrer ganzen Dürftigkeit vorführen.<sup>44</sup> Doch das würde hier zu weit führen.

Luther wird nicht müde, immer wieder zu betonen, dass aller moralischen und äußeren Nachfolge des leidenden Christus die Besinnung auf das sakramentale, innere Sterben und Auferstehen mit ihm vorausgehen muss. Aus der Fülle der Belege sei hier nur eine Auswahl angeführt: Nach den *Asterisci* gegen die *Obelisci* des Johannes Eck vom August 1518 ist das Leben Christi "Sakrament, sofern er uns rechtfertigt im Geiste ohne uns, und Beispiel, sofern er uns mahnt, ähnliches zu tun und dazu mit uns wirkt".<sup>45</sup>

[34] Im Kommentar zum Galaterbrief von 1519 heißt es zu Gal 2,19: "Mit Christus bin ich gekreuzigt." "Augustin lehrt, dass die Passion Christi sowohl Sakrament als auch Beispiel ist. Als Sakrament bezeichne sie und schenke sie denen, die da glauben, den Tod der Sünde in uns, und als Beispiel müssten wir sie leiblich durch Leiden und Sterben nachahmen" (WA 2, 501, 34). Dass Christus erst an uns handeln und seine Verheißungen an uns erfüllen muss, bevor wir ihm als unserem Vorbild nachfolgen können, drückt Luther im Anschluss an Gal 3,14 aus mit den Worten: "Nicht die Nachahmung macht zu Söhnen, sondern das Sohnwerden macht zu Nachahmern" (WA 2, 518, 16). Christus ist mehr als nur Beispiel, betont Luther in der Weihnachtspredigt von 1519; sonst wäre er ja nicht mehr als jeder Heilige. Er bewirkt in uns und schenkt uns das, wofür er Vorbild ist. Das meine er, bemerkt Luther, wenn er von *sacramentaliter* spreche. "Alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums sind Sakramente (*sacramenta quaedam*), das heißt heilige Zeichen, durch die Gott in den Glaubenden bewirkt, was diese Geschichten bezeichnen" (WA 9, 440, 2-5).

<sup>44</sup> Vgl. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie*, 27-43.

<sup>45</sup> WA 1, 309, 18-21. "Dass in dieser Streitschrift gegen Eck erstmals das *exemplum* dem *sacramentum* nachgeordnet ist", wie W. Jetter, a.a.O. 149, behauptet, trifft nicht zu. Denn von Anfang an liegt der Argumentation Luthers zugrunde, dass das *exemplum* dem *sacramentum* sachlich und zeitlich folgt, und er betont, wie wir sahen, schon zu Beginn der Hebräerbriefvorlesung scharf, dass tue Leute sich sehr irren, die mit dem *exemplum* statt dem *sacramentum* beginnen (WA 57 III, 114, 17).

Luther schränkt den Begriff Sakrament als heilswirkendes Zeichen nicht auf die sieben Sakramente ein. Wenn er das Wort als Sakrament bezeichnet, will er aber den Sakramentsbegriff nicht aufgeben, im Gegenteil, an Taufe und Buße macht er deutlich, was die Sakramentalität des Wortes bedeutet. Es ist auch nicht so, dass erst jetzt (1519) hinter der Bezeichnung *sacramentum* "das *sacrum signum efficax* der traditionellen Sakramentslehre" steht.<sup>46</sup> Auch in der Römerbriefvorlesung liegt, wie wir sahen, die scholastische Definition des Sakraments Luthers Argumentation zugrunde.<sup>47</sup>

Sehr eindringlich und wiederholt betont Luther in der Weihnachtsposulle (1522) zu Gal 3,27, dass der äußeren, moralischen Nachfolge Christi die innere Gemeinschaft mit ihm vorangehen muss. Ich muss Christus anziehen, er muss mir zur Gabe geworden sein – statt *sacramentum* setzt er hier dessen Wirkung im Menschen: *donum* – bevor er Beispiel und Aufgabe für mich werden kann.<sup>48</sup>

In seiner Spätzeit erläutert Luther das Schema *sacramentum et exemplum* vor allem in den Disputationen gegen die Antinomer. In der 5. Disputation von 1538 lautet These 50: "Wir wissen und sie [35] haben es von uns gelernt, dass Christus für uns zum *Sacramentum* und *Exemplum* geworden ist" (WA 39 1, 356, 25). In der 2. Disputation führt Luther aus: "Ihr wisst, dass Paulus meistens zwei Dinge zu verbinden pflegt, wie es auch Petrus tut (1 Petr 2,21). Zuerst, dass Christus für uns gestorben ist und uns erlöst hat durch sein Blut, um sich ein heiliges Volk zu reinigen. Und so stellt er uns Christus zuerst vor als Gabe und Sakrament. Sodann stellen sie Christus als Beispiel vor, das heißt, dass wir Nachahmer sein sollen der guten Werke" (WA 39 1, 462, 14-23). Im großen Galaterkommentar von 1531 betont Luther, dass das Wort Gal 2,19 "Ich bin mit Christus gekreuzigt" nicht auf die Mitkreuzigung durch Nachahmung des Beispiels bezogen werden dürfe, sondern dass hier "von jener erhabenen Mitkreuzigung die Rede ist, durch welche Sünde, Teufel, Tod gekreuzigt werden in Christo, nicht in mir". Hier tut Christus allein alles; "doch glaubend werde ich mit Christus gekreuzigt durch den Glauben, damit auch mir Sünde, Teufel, Tod und so weiter tot und gekreuzigt seien" (WA 40 1, 280, 25-281. 20).

Luther hat also das augustinische Thema *sacramentum-exemplum* eindrucksvoll durchgehalten. Gegen ein moralistisches Missverständnis der Christusnachfolge betont er, dass sakramental, das heißt geistlich, gnadenhaft, verborgen an uns etwas geschehen muss, bevor wir dem Beispiel Christi entsprechend handeln können, dass Christus an uns wirksam werden muss, bevor wir mit ihm wirken können.

Wir haben gesehen, wie Luther von der Theologie seiner Zeit geprägt ist und wie er im Kampfe gegen sie im Anschluss an Augustinus seinen neuen Standpunkt gewonnen hat. Das bedeutet aber auch, dass er eine Theologie in sich niedergerungen hat, von der Joseph Lortz sagt, sie sei nicht mehr "vollkatholisch" gewesen, die zum mindesten eine einseitige Darstellung des Katholischen bedeutete; er hat sie niedergerungen in Besinnung auf eine ältere katholische Tradition, den Augustinismus. Damit stellt sich die in der letzten Zeit viel erörterte Frage nach dem "katholischen Luther". Sicher muss antischolastisch nicht auch antikatholisch bedeuten, erst recht nicht dort, wo Luther die Scholastik nur in der Gestalt des Nominalismus kennengelernt und bekämpft hat.

In der *iustitia dei passiva* hat Luther etwas Grundkatholisches neu entdeckt; und er hat die *iustitia* nie als eine bloß imputative verstanden. Glaube und Werke, Rechtfertigung und Heiligung haben für ihn immer selbstverständlich zusammengehört, wenn er auch, um sein Anliegen zu verdeutlichen und nicht selten aus Trotz, andere Formulierungen gebraucht.

---

<sup>46</sup> W. Jetter, Die Taufe beim jungen Luther, 156.

<sup>47</sup> ". . . *resurrectio eius non tantum est sacramentum iustitiae nostrae, sed etiam efficit eam in nobis*" (WA 56, 296, 20-22). "*Vita Christi est non tantum sacramentum, sed et causa i. e. efficax sacramentum nostrae spiritualis resurrectionis*" (WA 56, 51, 20f.).

<sup>48</sup> WA 10 1, 1, 11f.

Wenn aber schon das *sola fide* oder das *sola gratia* Luthers nicht kirchentrennend zu sein brauchten, war es dann nicht das *sola scriptura* und die damit verbundene Ablehnung des kirchlichen Lehramtes? Heute ja. Für das Ende des 15. Jahrhunderts kann [36] diese Frage aber durchaus nicht so klar beantwortet werden. Immerhin hat Luther, wie gezeigt wurde, in Abwehr einer Theologie, die wir alle ablehnen, Ströme theologischer Tradition wieder zum Fließen gebracht und hat die Theologie überhaupt gezwungen, ihre Ergebnisse zu überprüfen und dabei ihre Grundlagen neu zu gewinnen.