

NORDISKT FORUM 1

Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 28

NORDISKT FORUM
FÖR STUDIET AV LUTHER OCH
LUTHERSK TEOLOGI 1

*Referate des ersten Forums für das Studium
von Luther und lutherischer Theologie
in Helsinki 21.-24.11.1991*

Herausgegeben
von
Tuomo Mannermaa
mit
Petri Järveläinen und Kari Kopperi

LUTHER-AGRICOLA-GESELLSCHAFT

Helsinki 1993

Luther-Agricola-Gesellschaft
Fabianinkatu 7
FIN-00130 Helsinki
Finnland

© Luther-Agricola-Gesellschaft

ISBN 951-9047-31-X
ISSN 0357-3087

Yliopistopaino
Helsinki 1993

INHALT

Vorwort	6
STEFFEN KJELDGAARD-PEDERSEN • Roskilde Der finnische Beitrag zur heutigen Lutherforschung	7
RUNE SÖDERLUND • Lund Motivforschung und Lutherforschung	24
TUOMO MANNERMAA • Helsinki Theologische Ontologie bei Luther?	37
LEIF GRANE • København Johann Reuchlin - Erasmus von Rotterdam - Martin Luther Verschiedene Ziele und gemeinsame Feinde	54
KARI KOPPERI • Helsinki Luthers Theologische Zielsetzung in den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation	67

VORWORT

Vom 21. bis 24. November 1991 tagte in Helsinki zum ersten Mal "Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi". Offizieller Gastgeber war die theologische Fakultät der Universität Helsinki, und den Vorsitz hatte Professor *Tuomo Mannermaa*, der mit seinen Mitarbeitern auch die Last der Vorbereitungen trug. Die Veranstaltung wurde durch einen großzügigen Zuschuß der Nordischen Forscherakademie (NorFA) ermöglicht.

Der Teilnehmerkreis setzte sich aus Kirchenhistorikern und systematischen Theologen der nordischen Länder zusammen. In den Referaten wurden Fragen der Theologie und der Geschichte Luthers sowie wesentliche Beiträge zur Lutherforschung in den nordischen Ländern erörtert. Die Vorträge und nicht weniger die nachfolgenden, gemeinsamen Besprechungen haben nach Ansicht der Teilnehmer vollends die Richtigkeit der Idee eines nordischen Forums für das Studium von Luther und lutherischen Theologie bestätigt.

Die Tagung in Helsinki war ein glücklicher Anfang eines bisher versäumten nordischen Gesprächs. Aus den hier veröffentlichten Vorträgen dürfte deutlich hervorgehen, daß der Fortsetzung keine Inhaltslosigkeit droht.

Steffen Kjeldgaard-Pedersen

DER FINNISCHE BEITRAG ZUR HEUTIGEN LUTHERFORSCHUNG

STEFFEN KJELDGAARD-PEDERSEN

Die Idee eines nordischen Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie ist vor gut anderthalb Jahren in einem freundlichen Gespräch finnischer und dänischer Kollegen entstanden. Konkretere Gestalt nahmen die gemeinsamen Pläne dann bei einer Tagung in Wittenberg, wo ein nordischer Kollegenkreis sich auf den Namen "Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi" einigte und Vorbereitungen für das erste Zusammentreten des Forums in Helsinki machte. Dank der Mühe unserer finnischen Kollegen sind wir jetzt so weit, und wir dürfen hoffen, daß die gemeinsamen Verhandlungen gerade durch ihre Sachlichkeit dem freundlichen Anfang entsprechen werden. Wir nehmen an einem Versuch teil, denn die Tagesordnung dieses Forums ist noch ziemlich offen. Es muß sich in den nächsten Tagen zeigen, ob und wie die Gespräche weitergehen können. Meine Bemerkungen, zu denen ich jetzt übergehen werde, sind gerade als Beitrag zur Festlegung einer Tagesordnung aufzufassen.

I

Es mutet vielleicht etwas seltsam an, daß der finnische Beitrag zur heutigen Lutherforschung von einem dänischen Kollegen vorgestellt wird. Das sollte doch Sache der Finnen sein. Gewiß, und es gibt ja auch schon mehrere sowohl programmatische als zusammenfassende Aufsätze, die schön und gut die Eigenart und die Leistungen der blühenden finnischen Lutherforschung darstellen.¹ Ich bin keineswegs der Meinung, daß ich diese Darstellungen irgendwie verbessern oder ergänzen kann, aber ich finde es trotzdem richtig, daß am Anfang unseres Gesprächs doch von einem Kollegen aus einem anderen Lande etwas über die Anregungen zur eigenen Weiterarbeit gesagt wird, die gerade in diesen Jahren von der finnischen Lutherforschung ausgehen. Die umfangreiche, aber zugleich konzentrierte und tiefeschürfende Erforschung der Theologie Martin Luthers im Rahmen des von *Tuomo Mannermaa* geleiteten Forschungsprojektes ist ein Respekt gebietendes Unternehmen, das einem fast wie ein Traum vorkommt und in unbewachten Augenblicken auch zur Sünde der Eifersucht verleiten kann. Wie ist so etwas überhaupt noch möglich in unseren für die Forschung in vielen Hinsichten so kargen Zeiten? Und dazu gibt es noch wichtige finnische Lutherstudien, die nicht direkt zu diesem Forschungsprojekt gehören.² Das alles läßt natürlich in den Nachbarländern aufmerken.

¹ Siehe vor allem Tuomo MANNERMAA, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, In *Luther und Theosis, Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, hrsg. von Simo Peura und Antti Raunio, Helsinki und Erlangen 1990 [= Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25 = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Bd. 15], 11-26. Vgl. Tuomo MANNERMAA, *Der im Glauben gegenwärtige Christus, Rechtfertigung und Vergottung, Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989 [= Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge Bd. 8], 184-185. Kurtze, wertende Besprechungen der neuen finnischen Lutherforschung haben Martin BRECHT (In: *Luther* 1/1991, 36-40) und Helmar JUNGHANS (In: *Lutherjahrbuch* 1991, 125-129) geschrieben.

² Ich nenne nur zwei Beispiele: Eero HUOVINEN, *Kuolemattomuudesta osallinen, Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma* (= Der Unsterblichkeit teilhaftig, Das ökumenische Grundproblem des Todes bei Luther), Helsinki 1982 [= Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 130]; Juhani FORSBERG, *Das Abrahambild in der Theologie Luthers, Pater fidei sanctissimus*, Stuttgart 1984 [= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, Bd. 117].

Nicht zuletzt das Aufblühen der Lutherforschung in Finnland, diese neue Welle des theologisch-wissenschaftlichen Lutherinteresses in einem nordischen Land, hat die Idee eines "Nordiskt Forum för Studiet av Luther och Luthersk Teologi" nahegelegt. Die Breite und die Intensität, das hohe Niveau und die theologische Reflexionskraft der heutigen finnischen Lutherforschung machen sie zu einer wohltuenden Herausforderung für das Studium Luthers und der lutherischen Theologie, ja für die Theologie im ganzen, sofern sie sich überhaupt auf das Erbe Luthers irgendwie verpflichtet weiß. Es hat deshalb einen guten Sinn, daß wir unsam Anfang dieser Tagung gemeinsam auf diesen wichtigen Anstoß zur Weiterarbeit besinnen. Meine Aufgabe im Folgenden wäre dann, diese Besinnung in die Wege zu leiten. Dabei wird einiges schon vielen von meinen Zuhörern, vieles auch schon einigen bekannt sein.

Auf die stolzen Traditionen des Lutherstudiums in Finnland brauche ich nicht einzugehen. Auch vor dem neuen Aufschwung hat es sehr beachtliche und wichtige finnische Beiträge zur Lutherforschung gegeben, und zwar nicht nur Lutherstudien im engeren Sinne des Wortes, also Untersuchungen zur Theologie und zu einzelnen Seiten des Werkes des Reformators, sondern auch Arbeiten zur Rezeptionsgeschichte Luthers und zur Geschichte der Lutherdeutung. So ist es kein Wunder, daß wir auch unter den Beiträgen zur "Lutherrenaissance"³ gerade Arbeiten dieser beiden Typen finden.

Das ist um so weniger merkwürdig, als eine neue Schule der Lutherforschung – und von einer solchen ist in der Tat die rede – ja immer von früheren Interpretationen und Interpreteten abrücken muß, indem sie sich außer ihren neuen Deutungen von Luthers Schrifttum auch solchen Untersuchungen widmet, die eigens den früheren Interpretationen und deren zeitbedingten, theologischen und auch philosophischen Voraussetzungen nachgehen. Ich sollte vielleicht ausdrücklich sagen, daß mit dem Wort "Schule" hier

³ Von einem "Anbruch einer neuen Renaissance der finnischen Lutherforschung" redet Eeva MARTIKAINEN in ihrem Geleitwort zu den Referaten in: *Thesaurus Lutheri*, Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung, hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura, Helsinki 1987 [= Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 24], 9.

nicht im geringsten beabsichtigt wird, der Eigenständigkeit der dieser Schule Angehörigen Abstriche zu machen. Das Wort "Schule" sollte man überhaupt nur mit größter Vorsicht verwenden, aber es läßt sich aus mehreren Gründen in diesem Zusammenhang kaum vermeiden. Erstens reden wir ja von einem reformationsgeschichtlichen Forschungsprojekt, das einen Leiter hat, um dessen Hauptthema auch die Untersuchungen der am Projekt Beteiligten alle zu kreisen scheinen. Zweitens kann man einen weitgehenden Konsensus der Teilnehmer am Projekt hinsichtlich der wesentlichen Forschungsergebnisse beobachten, so daß man fast, doch nicht ganz ohne Vorbehalte, von einem Programm reden kann. Drittens spürt man auch so etwas wie einen "Schulgeist", der sich u.a. durch ein unverkennbares, aber nicht ungutes Selbstbewußtsein bemerkbar macht. Eine Schule dieser Art ist heutzutage etwas Seltenes in der Lutherforschung, nicht nur in den nordischen Ländern, sondern auch als internationales Phänomen. Vielleicht gibt es eine Ebeling-Schule? Es gibt ja auf jeden Fall *Gerhard Ebeling*, der fast an sich eine Schule ausmacht. Schulen müssen sich streiten. Also können wir eine Auseinandersetzung dieser beiden Schulen erwarten. Dafür gibt es schon gewisse Anzeichen, ja vielleicht hat das erste Treffen schon stattgefunden.

II

Das übergeordnete Thema der neuen finnischen Lutherforschung ist das Gegenwart- Christi-Motiv in Luthers Theologie und Schrifttum. Das von Tuomo Mannermaa geleitete Forschungsprojekt ist von ziemlichem Ausmaß, und ich kann nicht behaupten, einen vollen Überblick zu haben. Ich beherrsche leider nicht die finnische Sprache und bin somit davon ganz abhängig, daß die finnischen Kollegen sich freundlicherweise einer Fremdsprache bedienen. Der Zugang zu dem Forschungsprojekt wurde mir durch drei größere Arbeiten und zwei Aufsatzsammlungen⁴ eröffnet, auf die ich hier eingehen möchte.

a. An erster Stelle sei das 1989 erschienene Buch von Mannermaa erwähnt. Das Buch setzt sich aus vier Abhandlungen zusammen und hat den für das gesamte Forschungsprojekt wegweisenden Titel: "*Der im Glauben gegenwärtige Christus*". Der Untertitel des Werkes ist doppelt: "Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog".⁵ Das ist nun so zu verstehen: Rechtfertigung (wo wir beim innersten Kern der Theologie Luthers und der Lehre der lutherischen Kirchen sind) und Vergottung bzw. Vergöttlichung (zentraler Gedanke der patristischen Theologie und der Ostkirche)⁶ haben ihren gemeinsamen Bezugs- oder Schnittpunkt in dem Gedanken von dem im Glauben gegenwärtigen Christus. Gewissermaßen vertritt also das lutherische Motiv, *in ipsa fide Christus adest*, die Intention der patristischen, orthodoxen Vergöttlichungslehre, ja mehr noch: Die Rechtfertigungslehre muß selbst eine Art Vergöttlichungslehre sein.⁷ Eben die Auslegung der Rechtfertigungslehre Luthers als Vergöttlichungslehre ist das Hauptthema des Buches. Auch dem Gespräch mit der katholischen Theologie und Kirche werden neue Möglichkeiten eröffnet, indem Luther als Theologe der Liebe dargestellt wird. Der letzte Teil des Untertitels signalisiert präzise diese Absicht des Verfassers. Eine Reihe von tiefgreifenden Lutherinterpretationen zeichnet die Arbeit aus. Der Haupttext Mannermaas in der grundlegenden Abhandlung, "In ipsa fide Christus adest", ist der große Galaterbriefkommentar Luthers (1531/35).

b. Auch das Buch von *Simo Peura*, das 1990 erschien, ist im spezifischen Sinne eine Untersuchung zur Theologie Martin Luthers. Der Titel ist ein Zitat aus der berühmten Predigt, die Luther anlässlich der Leipzigerdisputation am Aposteltag 1519 gehalten hat. "*Mehr als ein Mensch?*" heißt das Buch, und damit ist schon das Thema angegeben, das dann im Untertitel näher präzisiert wird: "Die Vergöttlichung als Thema der Theologie

⁴ Unberücksichtigt bleibt im Folgenden der Aufsatzband Luther in Finnland, Der Einfluß der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung, hrsg. von Miiikka Ruokanen, Helsinki 1984 [= Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22].

⁵ Siehe oben Anm. 1.

⁶ Vgl. *theosis*, *theopoiesis* (griechisch) und *deificatio* (lateinisch).

⁷ Siehe MANNERMAA 1989, 185.

Martin Luthers von 1513 bis 1519".⁸ Peura will in seiner Studie die Vergöttlichungsauffassung Luthers systematisch analysieren. Sein Quellenmaterial ist dabei das gesamte Schrifttum des Reformators aus den genannten Jahren, und die Quellen werden so analysiert, wie sie zeitlich zusammengehören. Wie bei Mannermaa bildet die Gnadenlehre oder der Artikel der Rechtfertigung den theologischen Kontext der Forschungsaufgabe.⁹

Die Untersuchung verläuft in drei Schritten. Zunächst wird der Zeitraum 1513-1516 behandelt, vornehmlich anhand der ersten Psalmenvorlesung und der Weihnachtspredigt 1514. Das geschieht unter der Überschrift "Vergöttlichung als geistliche Geburt Christi in uns". Das Ergebnis ist folgendes: Die Vergöttlichung gründet sich darauf, daß Gott – ontologisch gesehen – identisch mit seinem äußeren Wort ist. Das äußere Wort bzw. der inkarnierte Sohn ist das Wesen Gottes und das göttliche Sein, weshalb das äußere Wort das Wesen Gottes vermitteln kann. Die Vergöttlichung besteht demnach darin, daß Gott sich mit dem Glaubenden vereinigt. Diese *unio cum Christo* verwirklicht sich, indem der erkennende Mensch (der Intellekt) eins mit dem Wort Gottes wird und das Wort ersehnt. Die Vergöttlichung bedeutet, daß der Mensch die *wesenhaften* Eigenschaften Gottes bekommt, also daß er z.B. an der Gerechtigkeit Gottes teilhaftig wird.¹⁰

Dieses Ergebnis wird vorausgesetzt und bestätigt sich beim zweiten Schritt der Untersuchung. Die Überschrift lautet hier: "Vergöttlichung im Kontext von Rechtfertigung und Gottesliebe in der Zeit der Römerbriefvorlesung 1515/16". In diesem Kapitel wird anhand der Vorlesung Luthers die Vergöttlichung des Menschen, die *deificatio hominis*, im Kontext der Rechtfertigung behandelt. Vergöttlichung geschieht als Rechtfertigung und Transformation des Menschen, wenn Gottes wesenhafte Eigenschaften auch die des Menschen werden, nämlich durch die Einwohnung Christi im Glauben und die Partizipation an ihm. Dadurch wird der Mensch gleichförmig mit Christus

⁸ Simo PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Helsinki 1990 [= Reports from the Department of Systematic Theology X, University of Helsinki].

⁹ Vgl. PEURA 1990, 13 und 293.

¹⁰ Vgl. PEURA 1990, 105.

oder, was auf dasselbe hinausläuft, gottförmig. Das bedeutet wiederum, daß der Mensch mit der *caritas Dei* liebt. Der Mensch liebt so, wie Gott liebt, wenn er das Gute und das Wohl der Mitmenschen sucht. Und jetzt zitiere ich direkt: "Diese Gottförmigkeit bedeutet für Luther ein grundsätzlich neues Sein des Menschen. Es ist ein Sein in Gott, wenn auch ein Sein in der Verborgtheit unter der bleibenden Sünde. Der Mensch ist somit erst anfänglich gerecht oder vergöttlicht und bedarf immer noch, daß Gott ihn für gerecht erklärt. Während der Dauer dieses Lebens verändert Gott den neuen Menschen immer wieder so, daß er zum besseren Sein fortschreitet. Diese Transformation bedeutet ihm einerseits Kreuz und Anfechtung bis hin zur *resignatio ad infernum*, aber andererseits auch Wachsen des Glaubens, der Liebe und der ihm geschenkten Gaben in der Vereinigung mit Gott. Dieser Prozeß unter dem Schutz Christi hört erst auf im Tod, in dem das vollkommene Sein des neuen Menschen und seine göttliche Form offenbar wird."¹¹

Die Gottförmigkeit als wahre Liebe verstanden ist auch in dem letzten Zeitraum der Untersuchung Peuras der Kontext, in dem das Thema Vergöttlichung hervortritt, nur wird sie deutlicher als in der Römerbriefvorlesung durch die *theologia crucis* geprägt.¹² In diesem dritten Teil werden unter der Überschrift "Vergöttlichung, Liebe und *theologia crucis* 1517-1519" u.a. selbstverständlich die Heidelberger Disputation, aber auch die Hebräerbriefvorlesung und die *Operationes in Psalmos* ausführlicher interpretiert. Hier findet sich dann auch die Auslegung der Predigt, der der Titel des Buches entnommen ist. Die Vergöttlichung wird in dieser Zeitspanne weiterhin so verstanden, daß dem Menschen die wesenhaften Eigenschaften Gottes geschenkt werden. Ermöglicht wird die Vergöttlichung durch das Zunichtewerden des Menschen und durch die Zerstörung seiner eigensüchtigen Selbstliebe. In diesem Nichts glaubt der Mensch Gott allein und durch diesen Glauben ist er gerade in Gott und mit Gott vereint. Das geschieht in und durch Christus, der durch den Glauben im Christen wohnt; dieser partizipiert dann seinerseits an Christus und an dessen göttlichen Eigenschaften.

¹¹ PEURA 1990, 175.

¹² PEURA 1990, 175.

Diese Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert eine Veränderung und eine Erneuerung des Menschen, wobei der erneuerte Mensch dem Willen Gottes entspricht und seinen Nächsten mit einem spontanen, freudigen und dienstfertigen Willen liebt. Der erneuerte Mensch, der also nur das Wohl der Anderen sucht, ist sich dabei seiner eigenen Sündhaftigkeit bewußt und bittet um die Gnade Gottes bis zu seinem Tod. Indem der Mensch das Elend seines Nächsten trägt, ist seine Liebe *amor crucis*.¹³

Fazit und Hauptergebnis von Peuras Buch ist in diesem Satz der Zusammenfassung festgehalten: "Trotz mancher Unterschiede in Einzelheiten zeigte sich, daß die innere Struktur der Vergöttlichung von den *Dictata super psalterium* bis zu den *Operationes in Psalmos* im wesentlichen gleich geblieben ist."¹⁴

c. Die dritte große Arbeit, auf die ich hier kurz hinweisen möchte, wurde 1989 von *Risto Saarinen* veröffentlicht unter dem Titel: "*Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*".¹⁵ Die Untersuchung gehört zum zweiten der beiden oben erwähnten Typen. Saarinen geht den Lutherdeutungen von *Albrecht Ritschl*, *Wilhelm Herrmann*, *Karl Holl*, *Erich Vogelsang*, *Reinhold Seeberg*, *Erich Seeberg*, *Karl Barth* und *Ernst Wolf* nach, um deren grundlegende Denkformen systematisch zu analysieren. Dabei interessiert ihn vor allem, wie diese Verfasser das lutherische Gegenwart-Christi-Motiv interpretiert haben. Die Anregung verdankt auch dieser Verfasser *Tuomo Mannerman*, der schon vor mehr als zehn Jahren den philosophischen Ausgangspunkt der Lutherdeutung *Karl Holl*s untersucht hat.¹⁶ Die sehr umsichtige Arbeit Saarinens ist in dem Sinne eine Vorarbeit, daß sie bewußt noch nicht zur Richtigkeit der untersuchten Lutherinterpretationen Stellung nimmt, sondern eine rein forschungsgeschichtliche Studie bleibt. Die Denkformen der genannten Lutherinterpretationen sollen untersucht und sichtbar gemacht werden; erst dann

¹³ PEURA 1990, 291.

¹⁴ PEURA 1990, 293.

¹⁵ Risto SAARINEN, *Gottes Wirken auf uns*, Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Stuttgart 1989 [= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 137].

läßt sich eine kritische Prüfung der Richtigkeit der betroffenen Interpretationen durchführen.

Nach Saarinen besteht zwischen den untersuchten Lutherdeutungen ein innerer Zusammenhang, den er mit Hilfe der beiden Grundbegriffe der "Wirkung" und des "Transzendentalen" beleuchtet. Ein Metaphysik-kritisches, "transzendentes Wirkungsdenken" macht die gemeinsame Deutungslinie aus. Die philosophische Grundlage bilden dabei vor allem die idealistische Philosophie von *Hermann Lotze* und die neukantianische, transzendente Methode bei *Hermann Cohen*. Demnach besteht also eine Kontinuität nicht nur zwischen den Lutherdeutungen des Neuprottestantismus (Ritschl, Herrmann) und der Lutherrenaissance (Holl-Schule), sondern auch zwischen Neuprottestantismus und Lutherrenaissance einerseits und der dialektischen Theologie (Barth, Wolf) andererseits. Der herausgestellten Deutungslinie gemäß kann die metaphysische Wirklichkeit in der konkreten Welt nur als eine Wirkung, deren Ursache uns unerreichbar bleibt, erfahren oder erlebt werden. Angewandt auf die christliche Offenbarung bedeutet dieser philosophische Grundgedanke, daß es in der christlichen Religion letzten Endes nicht um Metaphysik oder Seinsdenken gehen kann, sondern nur um das uns aus dem Banne der Naturwelt befreiende Wirken Gottes auf uns. Nur im Rahmen eines "Wirkungsdenkens" können theologische Urteile adäquat ausgedrückt werden, d. h. im Rahmen einer Auffassung, nach der die Wirklichkeit des Menschen ein dynamisches Kraftfeld ist, nicht aber eine an sich seiende, objektive Welt. Für die Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs bedeutet die Kritik des metaphysischen Substanzdenkens somit, daß bei der *unio* mit Christus nur von Gottes und Christi "Wirkungen" auf den Menschen oder von einer "Tatgemeinschaft" die Rede sein kann, keinesfalls aber von einer wesenhaften "Seinsgemeinschaft".

¹⁶ Vgl. Tuomo MANNERMAA, *Itse ihmisen hyvä tahto on läsnäoleva Kristus*. Karl Hollin Luther-tulkinnan filosofinen lähtökohta (= Der gute Wille des Menschen selbst ist der gegenwärtige Christus, Der philosophische Ausgangspunkt der Lutherdeutung Karl Holls), in *Teologian näkymiä 1980-luvun alkaessa*, Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran 90-vuotisjuhlajulkaisu, hrsg. von Eeva Martikainen und Kalevi Tamminen, Helsinki 1981 [= Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 123], S. 67-74.

In seiner Zusammenfassung, die ich hier fleißig benutzt habe, bemerkt Saarinen, daß die von der neueren lutherischen Theologie behauptete Grundverschiedenheit zwischen dem reformatorischen und dem römisch-katholischen Denken – bezüglich der Christologie in dem Sinne, daß Luther anstatt aristotelischer Metaphysik das dynamische Wirkungsdenken als Grundlage benutzte – vielleicht gar nicht in der reformatorischen Theologie Luthers ihren Halt hat, sondern eher eine Erfindung der modernen, von den philosophischen Strömungen des späten 19. Jahrhunderts (und besonders von Hermann Lotze) beeinflussten Interpreten ist.¹⁷ Saarinen sagt nicht, daß es sich so verhält, er stellt nur die Frage. Peuras Arbeit, die die Ergebnisse Saarinens aufgreift, kann aber gerade als eine ausführliche Bejahung dieser Frage gelesen werden.¹⁸ Auch Mannermaa hat an mehreren Stellen verstehen lassen, daß er bereit ist, einen Schritt weiter als Saarinen zu gehen, eben im Sinne einer positiven Beantwortung von dessen Frage.¹⁹ Das geschieht im Bewußtsein der sich damit neu eröffnenden Möglichkeiten eines Dialoges mit der katholischen Theologie.

d. An letzter Stelle dieser kleinen Orientierungshilfe sollen noch zwei Aufsatzsammlungen kurz vorgestellt werden. Die erste erschien 1987 unter dem Titel: "*Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Lutherforschung*"²⁰ und enthält die Referate eines Luther-Symposiums. Der Titel und der *Thomas Kuhn*-inspirierte Untertitel drücken Programm, Entschlossenheit und Selbstbewußtsein aus. Ich kann hier nicht auf die einzelnen Beiträge eingehen, möchte aber vier Punkte hervorheben. Erstens zeugt der Band von den zwei wichtigen Impulsen in der neuen finnischen Lutherforschung, einerseits aus der patristisch-orthodoxen Tradition, andererseits aus der philosophischen Forschung (und hier sowohl aus dem Studium der Philosophie des 19. Jahrhunderts als auch aus dem Studium der mittelalterlichen bzw. spätmittelalterlichen Logik und Sprachphilosophie). Zweitens zeigt sich

¹⁷ Vgl. SAARINEN 1989, 231.

¹⁸ Vgl. PEURA 1990, 16 Anm. 2.

¹⁹ Vg. z.B. *Luther und Theosis* 1990, 12-18.

²⁰ Siehe oben Anm. 3.

eine Bestrebung, Luther im Zusammenhang der abendländischen Tradition zu sehen. Hier ist nicht zuletzt die enge Zusammenarbeit mit *Peter Manns* und dem Institut für Europäische Geschichte in Mainz von ausserordentlicher Bedeutung gewesen.²¹ Drittens kommt die Fruchtbarkeit des Ansatzes (reale Gegenwart Christi) darin zum Vorschein, daß die Theologie Luthers in zunächst erstaunlicher Breite behandelt wird; der Band umfaßt Beiträge über Taufe bzw. Kindertaufe, Doctrinabegriff, Bibelauffassung und Liebe bzw. Goldene Regel bei Luther. Viertens endlich ist die ökumenische Ausrichtung sehr deutlich.

Titel und Untertitel der zweiten, hier zu nennenden Aufsatzsammlung lassen über den Inhalt keinen Zweifel bestehen. "*Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*" ist vor einem Jahr erschienen und sammelt die Referate einer 1989 stattgefundenen Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki.²² Der Band enthält Beiträge zur *theosis*-Lehre und Ontologie in der abendländischen und orthodoxen Theologie und bei Luther. *Simo Peura* hat den umfangreichsten Artikel geschrieben, "Die Teilhabe an Christus bei Luther", in dem er sich vornehmlich auf die Genesisauslegung des alten Luthers konzentriert.²³

III

Dieser knappen Präsentation sollen nun einige generelle Bemerkungen zu wesentlichen Ergebnissen und zur Methode dieser neuen Lutherforschung folgen. Dabei wird schon Gesagtes oder wenigstens Angedeutetes wieder aufgegriffen.

²¹ Peter MANNs hat den konkurrenzlos größten, fast hundert Seiten umfassenden Aufsatz des Bandes verfaßt, "Zum Gespräch zwischen Martin Luther und der katholischen Theologie", *Thesaurus Lutheri* 1987, 63-154.

²² Siehe oben Anm. 1.

²³ *Luther und theosis* 1990, 121-161.

Zunächst könnte man die Frage stellen: was gehört zu einer Renaissance der Lutherforschung?²⁴ Die finnische Antwort lautet, wie wir vorher hörten: neue Paradigmen, oder vielleicht noch besser: ein neues Modell, ein neues Paradigma. Anders formuliert: es gehört dazu ein neuer Schlüssel, der die Tür zur Schatzkammer Luthers öffnen kann. Oder besser noch: zu einer Lutherrenaissance gehört ein Hauptschlüssel, der es möglich macht, von allen Seiten und durch alle Türen hindurch Zugang zum Innersten der lutherschen Theologie zu finden. Das neue Paradigma muß etwas Einfaches sein, das aufs Ganze geht, und es muß auf alle Fälle zu einem präziseren Verständnis von dem unbezweifelbaren Kernstück der lutherisch-reformatorischen Theologie (Rechtfertigung aus Glauben) führen.

Das neue Paradigma oder der Hauptschlüssel ist der Gedanke von der realen Gegenwart Christi, dem die reale Vergöttlichung des Menschen entspricht. Eben der Gedanke der Vergöttlichung, der sich ja auf Gen 1, 26f., Ps 82 und 2. Petr 1, 4 gründet, bringt die reale, "ontisch-reale" oder auch "höchst reale"²⁵ Gegenwart Christi zum Ausdruck. Durch den Glauben hat der Christ in der *unio* mit dem real gegenwärtigen Christus reale Teilhabe, *participatio*, an den wesenhaften Eigenschaften Gottes, d. h. an Gott selbst. Das bedeutet die höchst reale *deificatio* des Menschen, die auf der durch die Inkarnation des Wortes bzw. des Sohnes Gottes ermöglichten *communicatio idiomatum* zwischen Christus und dem Menschen beruht. Diese *communicatio*, der fröhliche Wechsel, macht den Menschengleichförmig mit Christus, ja gottförmig und bedeutet somit eine seinshafte Verwandlung des Menschen. Christus oder Gott ist sowohl Subjekt als Objekt des Glaubens und Gott selbst ist Subjekt im liebevollen Handeln des Menschen, das auf das Wohl des Nächsten sieht und wie die Liebe Gottes in schöpferischer Weise nach unten gerichtet ist. Es gilt also, wie Peura sagt,²⁶ daß gerade die Frage der wahren Liebe der theologische Horizont der *deificatio hominis* ist. In Luthers Theologie der Liebe gipfelt gewissermaßen seine wahrende Über-

²⁴ Vgl. oben Anm. 3.

²⁵ Vgl. z.B. MANNERMAA 1989, 92-93 und PEURA 1990, 53 und 299.

²⁶ PEURA 1990, 178.

nahme der patristischen Christologie und Inkarnationslehre. Im Leben des Christen bekommt die Liebe die Gestalt eines *amor crucis*, so wie sich überhaupt das Leben der Christen nur von einer *theologia crucis* her verstehen läßt. Die Rechtfertigung als Vergöttlichung, also als Teilhabe an den wesentlichen Eigenschaften Gottes, ist real, aber verborgen in diesem Leben.

Ich darf zusammenfassend *Antti Raunio's* Beitrag zum Aufsatzband "Thesaurus Lutheri" zitieren: "Wie nachdrücklich von der heutigen finnischen Forschung betont wird, kann die Theologie Luthers von drei verschiedenen, aber zusammengehörenden Aspekten her ausgelegt werden:

- 1) Von der Rechtfertigung her, als Christus-Kommunion verstanden,
- 2) am Leitfaden von Luthers Ausführungen zur Theologie von Glaube und Liebe und,
- 3) von der Theologie des Kreuzes aus".²⁷

Diese Auffassung des inneren Zusammenhanges der Theologie Luthers wird erschwert durch bestimmte, historisch bedingte, zum Teil auch sehr zähe Mißverständnisse oder Fehldeutungen der lutherschen Theologie. Eine Richtigstellung dieser Fehldeutungen ist deshalb erforderlich. So ist gegen die durch die melanchthonianische Theologie eingebürgerte, falsche Unterscheidung von Rechtfertigung (im Sinne eines forensischen Aktes) bzw. Glaubensgerechtigkeit und *inhabitatio Dei* bzw. Heiligung, und damit auch gegen die Trennung von *favor* und *donum* sowie gegen die diese Trennungen allererst begründende Trennung von Christi Person und Werk daran festzuhalten, daß wir hier überall bei Luther eine Einheit finden. Auch gegen die Verweisung aller Substanzmetaphysik aus dem Denken Luthers, wie sie in der Lutherdeutung seit Ritschl üblich gewesen ist, muß Protest erhoben werden. Dieser Sicht gegenüber ist klarzumachen, daß Luthers Nein zu dem akzidentiellen Gnadenverständnis der Scholastik keineswegs bedeutet, daß er jede Substanzmetaphysik verwirft. Die *unio* des Christen mit Christus ist eine Vereinigung der menschlichen Substanz mit der göttlichen, also eine reale, seinshafte Vereinigung, aber ohne Verwandlung oder Vermischung der beiden Substanzen. Deshalb ist auch der Verdacht eines Pantheismus unbegrün-

²⁷ *Thesaurus Lutheri* 1987, 311.

det. Es dürfte ohne weiteres klar sein, daß sich durch dieses Verständnis eines grundlegenden Sachverhaltes bei Luther die Möglichkeit einer neuen Einordnung Luthers in die abendländische theologische Tradition eröffnet.

Noch vieles wäre zur inhaltlich-systematischen Beschreibung des neuen Paradigmas der finnischen Lutherdeutung zu sagen, aber ich will es dabei bewenden lassen und gehe zu mehr formalen Betrachtungen über. Es ist kein Geheimnis, daß die Quellenbasis des Vergöttlichungsgedankens bei Luther ziemlich schmal ist. Nimmt man aber Formulierungen des Partizipationsgedankens hinzu, erweitert sich die Basis erheblich.²⁸ So viel steht jedenfalls fest: es gibt insgesamt eine nicht unbedeutende Anzahl von Stellen, an denen Luther direkt von einer Vergöttlichung und von der Partizipation des Menschen an Christus und an den göttlichen Eigenschaften redet. Das läßt sich einfach nicht wegerklären. Die Frage kann nur die sein, wie diese Stellen zu interpretieren sind.

Für die neue finnische Lutherforschung ist nun die Terminologie an sich gar nicht so entscheidend. Vielmehr geht es hier um "eine strukturierende Idee von Luthers Theologie",²⁹ und eine solche sollte natürlich überall erkennbar sein; man muß sie immer wieder entdecken können. Und man entdeckt sie in der Tat. Aber ist sie nun auch wirklich da?

Die hier erwähnten Arbeiten gehen von der Annahme eines bestimmten, systematisch-theologischen Gefüges bei Luther aus und suchen durch Heranziehung von Belegstellen und durch Einzelanalysen das Vorausgesetzte zu beweisen. Das Bedenkliche an einem solchen Verfahren leuchtet unmittelbar ein, kann aber an sich kaum diese Arbeitsweise disqualifizieren. Die Hauptgefahr sehe ich vielmehr darin, daß die Analyse zu früh aufhört, weil man eben nur den Blick auf das schon Vorausgesetzte richtet. Natürlich könnte diese systematische Methode dann auch zur reinen Karikatur entarten. Das bloße Einsammeln von verstreuten Belegstellen taugt nun einmal nichts. Deshalb nicht, weil sich Luther in bestimmten Zusammenhängen und bestimmten historischen Situationen zusammenhängend geäußert hat. Ich

²⁸ Vgl. PEURA in *Luther und Theosis* 1990, 122.

²⁹ Vgl. MANNERMAA 1989, 26.

bin von der Geschlossenheit und von dem Scharfsinn vieler der vorliegenden, zum Teil sehr ausführlichen Analysen sehr beeindruckt. Sie sind fast zu überzeugend. Ich bezweifle an und für sich auch nicht, daß sich eine bestimmte "strukturierende Idee" in dem Schrifttum Luthers, sagen wir mal von 1513 bis 1519, nachweisen läßt, wenn man sie finden will. Aber was ist eigentlich "eine strukturierende Idee"? Ist sie dasselbe wie das Anliegen Luthers, oder wie verhalten sich Idee und Anliegen zueinander?

IV

Damit komme ich zum letzten Teil meines Beitrages, in dem ich in aller Kürze versuchen will, auf einige Fragen als mögliche Themen des gemeinsamen Gesprächs hinzuweisen. Ich kann die soeben genannte Frage nach dem Verhältnis von Idee und Anliegen ein wenig am Beispiel der schon erwähnten Leipziger Predigt Luthers erläutern. Mt 16, 13-19, sagt Luther, "begreift alle materien der gantzen disputation, dan es von tzweyerley materien furnemlich redt: Zum ersten von der gnaden gottis und unserm freyen willen, Zum andern von der gewalt sanct Peters und der schlussell".³⁰ Demgemäß hat das Evangelium also zwei Teile, und Luther legt sie beide aus. Simo Peura bezieht sich in seinem Buch auf den ersten Teil. Hier sagt Luther, daß die Gnade Gottes den Menschen gottförmig macht und ihn "vergottet", und in der Fortsetzung heißt es dann, daß der Mensch muß "meher dann mensch werden, soll er frum werden".³¹ Kommt es für Luther hier auf eine strukturierende Idee seiner Theologie an? Ist ihm die Vergöttlichung des Menschen in dem Sinne wichtig? Oder ist sein Anliegen nicht eher der verzweifelte Mensch und die Vollmacht des Absolutionswortes, auf die er im zweiten Teil zu sprechen kommt? Welchen Stellenwert haben demgegenüber die Sätze von der Gottförmigkeit des begnadeten Menschen? Solche Fragen sollten

³⁰ WA 2, 246, 23-26.

³¹ WA 2, 248, 1-4.

doch wohl bei einer Interpretation der Predigt reflektiert werden. Im weitesten Sinne geht es hier um die Frage nach historischem und systematischem Verständnis – eine Frage, die von diesem Forum aufgenommen werden könnte.

Damit verbunden ist eine weitere, große und tiefgreifende Frage, nämlich die nach dem Verhältnis zwischen Ontologie und Hermeneutik. Es ist die Behauptung sowohl Mannermaas als auch Peuras, daß das Verhältnis Gottes und des glaubenden Menschen eine solche seinshafte Gemeinschaft ausmacht, die keineswegs mit den Begriffen der Wirkungstheologie oder mit den Begriffen einer statischen Substanz-Ontologie beschrieben werden kann. Die Ontologie Luthers, die als eine "bestimmte Ontologie" gelten soll, wird als Ausdruck einer "real-ontischen" Denkform³² verstanden, aber was ist eigentlich damit gesagt? Um es etwas provozierend zu formulieren: inwiefern sagen die Begriffe "Seinsgemeinschaft" und "reale ontologische Vereinigung" (zwischen Gott und dem Menschen)³³ bei der Interpretation von Luthers Weihnachtspredigt 1514 mehr aus als diese deutenden Worte Ebelings: "In diesem spekulativen Gedankengang sucht Luther zu erfassen, daß die Einung mit dem Wort nicht den Charakter der Formierung eines für sich schon Seienden hat, sondern das Sein erst konstituiert".³⁴

Ein weiteres mögliches Thema des Gesprächs im Kontext der neueren finnischen Lutherforschung wäre die Frage von Gesetz und Evangelium, die doch in auf den ersten Blick erstaunlicher Weise zurückzutreten scheint. Ich könnte ganz schlicht fragen: was ist eigentlich das Gesetz? Hängt das Zurücktreten (das kann ja gerade in Finnland gar nicht stimmen!) vielleicht mit einem irgendwie doch zu eng gefaßten Begriff von Ontologie zusammen? Hier wäre vielleicht wieder der Vergleich mit Ebeling lohnend? In diesem Zusammenhang hätte ich noch eine Frage: Was ist aus dem Zorne Gottes geworden?

³² Vgl. PEURA 1990, 299.

³³ Siehe z. B. PEURA 1990, 100, Anm. 46.

³⁴ Gerhard EBELING, *Lutherstudien* Bd. II: Disputatio de homine, dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen, Kommentar zu These 20-40, Tübingen 1989, 477. Vgl. PEURA, 1990, 104, Anm. 60.

An letzter Stelle sei hier ein Thema genannt, das sich beim Lesen der Bücher von Mannermaa und Peura fast von selber aufdrängt. Ich kann es einfach formulieren, gerade im Anschluß an die Predigt Luthers in Leipzig und deren Interpretation bei Peura: Was heißt eigentlich bei Luther Anfang? Anfang impliziert Fortsetzung und Wachstum. Davon redet Luther auch, aber wie ist es zu verstehen? Den Fragen nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium und nach dem Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung (denn darum geht es ja) könnte man vielleicht einmal gemeinsam anhand einschlägiger Texte nachgehen.

Ich komme zum Abschluß und stelle fest, daß das Ambitionsniveau und die Qualität der neuen finnischen Lutherforschung eine Herausforderung darstellen, die man nur zum eigenen Schaden übersehen kann. Ich habe versucht anzudeuten, in welcher Weise diese Herausforderung der gemeinsamen Arbeit dieses Forums zugute kommen könnte. Es liegt vor uns eine Reihe aufschlußreicher Interpretationen, die geprüft und diskutiert werden müssen, und es gibt offene, belangreiche Fragen, die immer noch ihrer Beantwortung harren. Das alles ist natürlich nicht nur Sache dieses Forums, und vieles deutet schon darauf hin, daß der finnische Beitrag zur Lutherforschung in den nächsten Jahren auch in einem internationalen Kontext große Beachtung finden wird.

MOTIVFORSCHUNG UND LUTHERFORSCHUNG

RUNE SÖDERLUND

Will man eine Übersicht über die Lutherforschung in Schweden in diesem Jahrhundert geben, ist es natürlich, genau im Jahr 1900 zu beginnen. Am Ende dieses Jahres erschien nämlich *Einar Billings* Abhandlung "Luthers lära om staten (Luthers Lehre vom Staat)", eine ausserordentlich wertvolle und genaue Darstellung der Zweiregimentenlehre bei Luther.¹ Leider liegt diese Arbeit nur auf Schwedisch vor, während dagegen eine spätere Abhandlung über dasselbe Thema ins Deutsch übersetzt worden ist, nämlich *Gustaf Törnvalles* "Andligt och världsligt regemente (Geistliches und weltliches Regiment)", 1940. Ausser der genannten Arbeit hat Billing auch ein kleines Buch über Luthers Lehre vom Beruf geschrieben. Das Buch heisst "Vår kallelse (Unser Beruf)" und erschien im Jahr 1909. Will man auf eine sehr grobe Weise den Unterschied zwischen Billings kurze Darstellung und *Gustaf Wingrens* im Jahr 1942 erschiener berühmter Doktorarbeit "Luthers lära om kallelsen (Luthers Lehre vom Beruf)", die auch auf Deutsch vorliegt, skizzieren, kann man es vielleicht so formulieren, dass Wingren die Berufslehre im ersten, Billing dagegen im zweiten und dritten

¹ In einer zweiten Auflage ist diese Arbeit im Jahre 1971 erschienen. Diese Auflage ist von G. Wrede auf dem Grund zurückgelassener Notizen Billings erweitert worden.

Glaubensartikel verankert hat. Billing schreibt z. B.: "Nur die Vergebung der Sünden kann uns einen Beruf geben."²

Zusammen damit, dass Billing die Berufslehre Luthers in engem Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre gestellt hat, macht er auch einige für die Zukunft sehr bedeutungsvolle Aussagen über die Methode der Lutherforschung. Er meint nämlich, dass man nie die besonderen Punkte in Luthers Theologie so betrachten darf, als verhalten sie sich zu einander wie die Perlen auf einem Halsband. Im Gegenteil muss man die organische Einheit in der Theologie Luthers beachten, die darin besteht, dass alles eigentlich nur verschiedene Ausdrücke der Rechtfertigungslehre ist. Billing schreibt: "Jeder, der nur ein wenig Luther kennt, weiss, dass seine Gedanken nicht neben einander wie die Perlen in einem Perlenband sind... sondern dass sie alle ausstrahlen wie die Strahlen der Sonne von *einem* glühenden Kern: das Evangelium von der Vergebung der Sünden... glaube nie, dass du mit einem Gedanke bei Luther zurechtgekommen bist, bevor es dir gelungen ist, ihn zu einem einfachen Korrolarium zu dem Gedanke der Sündenvergebung zu reduzieren... die Kirche ist Vergebung der Sünden, die Sakramente sind Vergebung der Sünden, die Freiheit ist Vergebung der Sünden, der Beruf ist Vergebung der Sünden."³

Es geht eine klare Linie von den letztgenannten Aussagen Billings zu der lundensischen Motivforschung, die in hohem Grade die Lutherforschung in Schweden in diesem Jahrhundert geprägt hat.⁴ Überhaupt gibt es vermutlich keinen einzelnen Theologe, der einen so grossen Einfluss auf die schwedische Theologie und Kirche in diesem Jahrhundert geübt hat wie Einar Billing.

Die lundensische Motivforschung, deren berühmteste Repräsentanten *Anders Nygren*, *Gustaf Aulén* und *Ragnar Bring* sind, stellt eine Alternative zu der sogenannten loci-Methode der älteren Dogmatik vor. Mit der loci-Methode kann man nach den Lundenser Theologen die organische Einheit

² BILLING, *Vår kallelse*, 5. Aufl., 1956, S. 49.

³ BILLING, 1956, S. 6-7.

⁴ Vgl. Tom G. A. HARDT, *Om altarets sakrament*. En bok om den lutherska nattvardsläran, 1973, S. 12 und C. A. AURELIUS, Luther som bibelutläggare för hela kyrkan. Några reflektioner över den svenska lutherbilden under innevarande sekel " i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1983, S. 97 ff.

der christlichen Glaubenslehre nicht wahrnehmen.⁵ Was diese Theologen befürworten ist dagegen, dass man in jeder religiösen Lebensanschauung nach dem sogenannten Grundmotiv fragt. Das Grundmotiv eines religiösen Systems ist dessen grundlegende Antwort auf die Frage, wie die Gemeinschaft mit Gott zu Stande kommt. In den verschiedenen Religionen und Lebensanschauungen der Welt kommen, den Lundensern zufolge, vor allem drei solche Grundmotive vor: eros, nomos und agape. Das eros-Motiv bedeutet, dass die Gottesgemeinschaft durch Liebe zu Gott zustande kommt, das nomos-Motiv, dass die Erfüllung des Gesetzes eine notwendige Voraussetzung für die Gottesgemeinschaft ist, das agape-Motiv, dass die Gemeinschaft durch Gottes eigene unmotiviert und selbstausgebende Liebe errichtet wird. Das agape-Motiv ist das Grundmotiv des Christentums, was bedeutet, dass alles in der christlichen Dogmatik als ein Ausfluss dieses Motivs zu verstehen sei.

Der einzige der lundenser Theologen, der eine eigentliche Dogmatik von dem agape-Motiv aus geschrieben hat, ist Gustaf Aulén. Seine berühmte Dogmatik "Den allmänneliga kristna tron (Der catholische christliche Glaube)" erschien in sechs Auflagen. Als Aulén in hohem Alter eine kurzgefasste neue dogmatische Arbeit, "Kristen gudstro i förändringens värld (Christlicher Glaube in der Welt der Veränderung)", 1967, schrieb, war das agape-Motiv noch sein Leitstern. Er sagt am Anfang dieser Arbeit ausdrücklich, dass alles, was der christliche Glaube beinhaltet, nur Variationen des grossen agape-Themas ist und dass alles, was nicht mit diesem Thema übereinstimmt, verworfen werden muss.⁶ Das Letzgenannte gilt nach Aulén auch für das in der Bibel, was nicht mit dem agape-Motiv übereinstimmt. Die Bibel ist nämlich, Aulén zufolge, von einer Vielfalt geprägt, auch in Heilsfragen.⁷ Eine formale Schriftautorität kennt Aulén nicht, sondern diese ist von dem agape-Motiv ersetzt worden. Mit einer Travestie der Einleitung zur Konkordienformel können wir sagen, für Aulén sei das agape-Motiv "der

⁵ Siehe z. B. AULÉN, *Den allmänneliga kristna tron*, 6. revidierte Aufl. 1965, S. 21.

⁶ AULÉN 1967, S. 15.

⁷ AULÉN 1965, S. 78-79; AULÉN 1967, S. 14-15, 17.

einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiereisen sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein".

Die Methode der Motivforschung wird von den Lundenser Theologen auch in der theologiegeschichtlichen Forschung gebraucht. Für die Lutherforschung bedeutet dies, dass man zuerst nach dem Grundmotiv Luthers fragt und danach alle einzelne Punkte in der Theologie Luthers von diesem Motiv her auffassen will. Alle "Lundenser" meinen, dass Luthers Grundmotiv das agape-Motiv ist. Alles in seiner Theologie muss demzufolge als ein Ausfluss aus diesem Motiv aufgefasst werden. Mit drei Beispiele will ich versuchen zu zeigen, was dieser methodische Ansatz für die Ergebnisse der lundensischen Lutherforschung bedeutet hat. Wir wollen folgende drei Themen zu Behandlung aufnehmen: die Versöhnung, die Heilsgewissheit und das Abendmahl.

Sowohl Aulén wie auch Nygren und Bring haben die Versöhnungsproblematik beleuchtet, Aulén in "Den kristna försoningstanken" (Der christliche Versöhnungsgedanke) 1930/gewöhnlicherweise mit dem englischen Titel "Christus Victor" genannt/, Bring in seiner Doktorarbeit "Dualismen hos Luther (Der Dualismus bei Luther)", 1929 und Nygren in einem kleinen Buch, genannt "Försoningen. En gudsgärning (Die Versöhnung. Ein Werk Gottes)", 1932. Wir beschäftigen uns hier vor allem mit Auléns und Brings Darstellungen, weil sie mehr als Nygrens Buch von einem direkten Interesse für die Lutherforschung sind.

Im Zusammenhang der Versöhnungslehre macht sich der Einfluss Billings nicht nur methodisch sondern auch inhaltlich geltend. Im Jahre 1908 erschien ein kleines Buch von Billing genannt "Försoningen (Die Versöhnung)", worin die wesentlichsten von Auléns Gedanken in "Christus Victor" sich schon finden lassen, nur nicht so systematisch geordnet wie in Auléns Buch.

Während man in der Diskussion über die Bedeutung der Versöhnung lange nur mit zwei Alternativen gerechnet hatte, nämlich mit der objektiven (womit der juristischen gemeint war) und der subjektiven Auffassung, will

Aulén in "Christus Victor" eine dritte Denkweise als einen goldenen Mittelweg zwischen den beiden früheren Auffassungen darstellen, nämlich das sogenannte klassische oder dramatische Versöhnungsmotiv.⁸ Nach diesem Motiv hat die Versöhnung wirklich ein objektives Gepräge, indem sie ausserhalb des Menschen durch Christi Tod und Auferstehung vollbracht ist. Sie ist aber nicht auf eine juristische Weise verstanden, sondern als Kampf und Sieg. Dieses "klassische" Versöhnungsmotiv findet Aulén in der alten Kirche wie auch bei Luther, während dagegen Melanchthon und die lutherischen Theologen im siebzehnten Jahrhundert auf der Linie von Anselm von Canterbury sich befinden, d. h. als Repräsentanten einer juristischen Denkweise.

Warum ist es für Aulén wichtig, dass die Versöhnung nicht in einer juristischen Weise verstanden wird? Meines Erachtens versteht man Auléns Anliegen in "Christus Victor" nur im Lichte der Motivforschung. "Christus Victor" erschien im selben Jahr wie der erste Teil von Nygrens "Eros und Agape". Vergleicht man "Christus Victor" und "Eros und Agape I-II" mit einander, so sieht man, dass viele von Auléns Aussagen über das "dramatische Versöhnungsmotiv" damit zusammenfallen, was Nygren über das agape-Motiv zu sagen hat. Obwohl diese Ähnlichkeit ganz deutlich ist, hat man sie in der Forschung oft übersehen. *Was Aulén mit "Christus Victor" gewollt hat, ist, das agape-Motiv auf dem Gebiet der Versöhnungslehre zu applizieren.*

Die juristische Versöhnungslehre versteht Aulén als einen Ausdruck des nomos-Motives. Die Forderungen des Gesetzes werden zufriedengestellt. Zwar ist es Christus, der an der Stelle des Menschen die Satisfaktion zustande bringt, aber das Gesetz bekommt dennoch was es gefordert hat, und die Gemeinschaft mit Gott wird also erst auf dem Grund des befriedigten Gesetzes errichtet. Das "klassische" Versöhnungsmotiv bedeutet dagegen, dass die Rechtsordnung gebrochen wird, was, Nygren zufolge, auch für das agape-Motiv kennzeichnend ist. Die Grenzen des Gesetzes werden gesprengt. Gott tut eigentlich etwas im Sinne des Gesetzes unerlaubtes, wenn er eine Gemein-

⁸ Dass AULÉNS Absicht wirklich war, die "klassische" Auffassung zu *befürworten*, geht aus seiner Selbstbiographie *Från mina nittiosex år*. Hänt och tänkt, 1975, 2. Aufl., S. 220-221, hervor.

schaft mit dem sündigen Menschen errichtet. Es handelt sich, wie Nygren es ausdrückt, um eine Gemeinschaft "auf der Basis der Sünde".⁹

Aulén hat selbst den Zusammenhang zwischen seinen Untersuchungen über die Versöhnungslehre auf der einen Seite und der von Nygren empfohlenen Motivforschung auf der anderen Seite gesehen. Er erkennt an, dass verschiedene Luthertexte, wenn man sie als isolierte Texte betrachtet, das Bild einer juristischen oder, wie Aulén auch sagt, "lateinischen" Versöhnungslehre vermitteln können. Betrachtet man diese Texte im Lichte von Luthers "Grundmotiv", sieht aber die Sache anders aus. Von den Termini *meritum* und *satisfactio* bei Luther schreibt Aulén: "Das interessante mit Luthers Gebrauch von diesen Termini ist nun vor allem, dass sie sozusagen in den Schmelztiegel geworfen werden und damit einen Umwandlungsprozess durchgehen. Sie werden in einen ganz anderen Zusammenhang als den alten lateinischen hineingestellt und bekommen dadurch eine verwandelte Bedeutung."¹⁰ Ein entscheidender Anlass dazu, dass man Luther als einen Vertreter der juristischen Versöhnungslehre aufgefasst hat, ist, Aulén zufolge, dass man mit dem Schema der loci-Theologie gearbeitet hat und die Versöhnungslehre als einen isolierten Komplex betrachtet hat.¹¹

Schon ein Jahr vor Auléns "Christus Victor" erschien Ragnar Brings Doktorarbeit "Dualismen hos Luther (Der Dualismus bei Luther)", Lund 1929. Bring konstatiert, gerade wie Aulén, dass Luther oft solche Termini wie *satisfactio* und *meritum Christi* gebraucht hat. Daraus darf man aber, Bring zufolge, nicht schliessen, dass Luthers Versöhnungslehre dasselbe juristische Gepräge wie Anselms oder die der lutherischen Orthodoxie habe. Luther habe nämlich mit den eben genannten Termini etwas ganz anderes gemeint als das, was die Termini im Zusammenhang der lateinischen Versöhnungslehre bedeuten. Es würde gegen Luthers Grundanschauung streiten, hätte er mit den Termini dasselbe abgesehen als das, was sie in der juristischen Versöh-

⁹ Vgl. NYGREN, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, I, 1930, S. 45, 50, 162 und II, 1936, S. 28-29, 503-504 mit AULÉN 1930, S. 243-45 oder AULÉN 1967, S. 58.

¹⁰ AULÉN 1930, S. 198.

¹¹ AULÉN 1930, S. 203.

nungslehre bedeuten. Darum muss man z. B. annehmen, dass er, wenn er davon gesprochen hat, dass wir durch den Verdienst Christi erlöst werden, eigentlich nichts anderes habe sagen wollen als dass wir durch eigenen Verdienst nie errettet werden können.¹²

Auléns und Brings Analysen von Luthers Versöhnungslehre sind von vielen Autoren scharf kritisiert worden. Unter den Kritikern können wir z. B. *Osmo Tiililä* und *Paul Althaus* nennen.¹³ Im besonderen will ich aber in diesem Zusammenhang einen mit unrecht oft vergessenen schwedischen Forscher nennen, nämlich *Sigfrid von Engeström*, der 1939 Prof. der theologischen Ethik in Upsala wurde.¹⁴

S. v. Engeström ist davon gekennzeichnet, dass er Sachen so kompliziert, wie sie wirklich sind, beschreiben will, ohne mit übertriebenem Systematisierungseifer eine Einheit, die im Material keine Entsprechung hat, darzustellen; er wurde deshalb von *Hjalmar Lindroth* in einer Übersicht über die schwedische Lutherforschung beschuldigt, sein Material nur anzusammeln, ohne es zu einer systematischen Einheit zu bringen.¹⁵ Engeström hat in seiner Arbeit "Luthers trosbegrepp (Der Glaubensbegriff Luthers)", 1933, S. 94-105, Luthers Versöhnungslehre behandelt und ist dabei zu ganz anderen Ergebnissen als Bring und Aulén gekommen. Er schliesst sich der Meinung *Theodosius Harnacks* an und meint, dass Luthers Theologie ohne den juristischen Satisfaktionsgedanken kaum zu erkennen sei. Die Versöhnungslehre, die Bring und Aulén Luther zuschreiben, hat, v. Engeström zufolge, Luther selbst als "Gift von der Hölle" bezeichnet. Nach Luther kann ein sündiger

¹² BRING 1929, S. 175-90, vgl. auch S. 234. Bring vergnügt sich zwar nicht mit einem nackten Hinweis zu Luthers Grundanschauung; die Belege, die Bring zur Stütze seiner Umdeutung von Luthers Aussagen über das Werk Christi angeführt hat, sind aber von der Art, dass sie zuerst im Lichte der angenommenen Grundanschauung eine Beweiskraft erhalten. Siehe hierzu S. v. ENGESTRÖM, *Luthers trosbegrepp. Med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse*, 1933, S. 98, 100-101.

¹³ O. TIILILÄ, *Das Strafleiden Christi*. Beitrag zur Diskussion über die Typeneinteilung der Versöhnungsmotive, 1941; P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, 6. Aufl. 1983, S. 191-95.

¹⁴ Vgl. Ragnar HOLTE, *Luther och Lutherbilderna*. En kritisk granskning, 1984, S. 50-51, Anm. 25.

¹⁵ LINDROTH, *Lutherrenässansen i nyare svensk teologi*, 1941, S. 83.

Mensch nur dadurch als gerecht angesehen werden, dass ein anderer, nämlich Christus, in seiner Stelle die Strafe der Sünde gelitten hat.

Nach Aulén hat schon Melanchthon die Versöhnungslehre in einer von Luther abweichender Weise darzustellen begonnen.¹⁶ Hierzu fragt v. Engeström: Warum ist in solchem Fall keine Polemik von der Seite Luthers gegen Melanchthons Versöhnungslehre vorgekommen? Ist es wirklich möglich, dass Luther stillschweigend angesehen hat, dass Melanchthon in der Versöhnungslehre ein ganz anderes Grundmotiv als er selbst vertreten hat? Hätten Bring und Aulén Recht, konstatiert v. Engeström, so ist die einzige plausible Erklärung zu Luthers Schweigen, dass er selbst davon nicht bewusst war, dass er mit den juristischen Termini etwas ganz anderes als man früher getan hat gemeint habe. Engeström stellt auch fest, dass Aulén selbst tatsächlich dies behauptet. Luther war, Aulén zufolge, selbst nicht davon bewusst, was eigentlich geschah, sondern unbewusst hat er die Termini in einer anderen Meinung als der traditionellen gebraucht, indem seine Grundanschauung eine andere war. Ist nun dieser Gedankengang glaubwürdig, fragt v. Engeström. Wäre es nicht angemessener, dass Bring und Aulén ihre eigene Auffassung von Luthers Grundanschauung überprüften und diese Grundanschauung in so einer Weise darstellten, dass sie Raum für die Satisfaktionslehre gab?

Wir gehen jetzt zum Thema "Heilsgewissheit" über. Von einer so gut wie völlig gleichstimmigen älteren Lutherforschung wird zugegeben, dass Luther ein ausserordentliches Gewicht auf die Heilsgewissheit gelegt hat. Der Christ hat wirklich, Luther zufolge, ein Recht, gewiss zu sein sowohl seiner Rechtfertigung wie auch seiner Erwählung. Es ist nach Luther eine grundlegende Irrlehre des Papsttums, dass der Glaubende keine Gewissheit seines Heils haben könne. In den Genesisvorlesungen heisst es z. B.: "*Horribilis enim caecitas fuit et error omnibus modis execrandus, etiamsi nihil praeterea peccatum fuisset in Pontificum doctrina, quod docuerunt nos vagari et fluctuari ambigentes et dubios de nostra salute. Nam haec incertitudo tollit mihi meum baptismum et gratiam: frustra sum Christianus, frustra laboro et vivo.*"¹⁷

¹⁶ AULÉN 1930, S. 208-09.

Wenn in der älteren Lutherforschung kein Zweifel daran vorgelegen hat, dass Luther ein entscheidendes Gewicht auf die Heilsgewissheit gelegt hat, sieht die Sache dagegen in der lundensischen Motivforschung ganz anders aus. Soll Luther von einem ganz und gar theozentrischen Grundmotiv geprägt sein, scheint es suspekt, dass er ein so grosses Gewicht auf die Heilsgewissheit des einzelnen Menschen gelegt habe. Angelegen seiner eigenen Seligkeit zu sein hat man als Ausdruck eines eudämonistischen Grundmotivs aufgefasst. Mit Vorliebe hat man darum in der Lundenser Schule den Gedanken an eine *resignatio ad infernum*, der sich in Luthers Römerbriefvorlesung 1515-16 findet und auf den vor allem *Karl Holl* die Aufmerksamkeit gerichtet hat, aufgenommen.¹⁸ Hier finden wir, meint man, das theozentrische Grundmotiv und die echtlutherische Auffassung der Heilsgewissheit. Der Glaubende muss wirklich mit Ernst damit rechnen, verworfen zu werden. Die Liebe zu Gott soll so ganz und gar von allen eudämonistischen Motiven frei sein, dass der Christ gerne sich verwerfen lasse, wenn dies der Wille Gottes sei.¹⁹ Dass Luther später in einem Tischgespräch 1532 den resignatio-Gedanken als ungöttlich und lästerlich bezeichnet hat²⁰ und dass es überhaupt zweifelhaft ist, ob die Römerbriefvorlesung Luthers reformatorische Anschauung repräsentiere,²¹ bekümmert einen Motivforscher nicht so sehr. Die Hauptsache ist, dass man eine Auffassung von der Heilsgewissheit gefunden hat, die mit Luthers Grundmotiv übereinstimmt.

Inspiziert von der lundensischen Motivforschung hat *Helge Nyman* (später Prof. in Åbo) 1949 eine Doktorarbeit über Paavo Ruotsalainen geschrieben, dessen ganze Seelsorge von einer pietistischen Angst dafür geprägt war, dass

¹⁷ WA 44, S. 413-414. Siehe auch meine Doktorarbeit *Ex praevisa fide*. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie, 1983, S. 123-126.

¹⁸ Siehe z. B. BRING, 1929, S. 231-36.

¹⁹ HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I, Zweite und dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, 1923, S. 149-50.

²⁰ Siehe hierzu W. PANNENBERG, Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers, in *Kerygma und Dogma* 1957, S. 126. Siehe auch SÖDERLUND 1983, S. 124.

²¹ Siehe z. B. was S. v. ENGESTRÖM über dieses Problem schreibt in *Till ärkebiskop Söderbloms sextioårsdag*, 1926, S. 145-47. Siehe auch G. LJUNGGREN, *Synd och skuld i Luthers teologi*, 1928, S. 42, Anm. 3.

man sich nur auf dem Grund des Wortes und der Versöhnung als begnadet ansehen würde. Nyman ist dabei zu dem erstaunlichen Ergebnis gekommen, dass Ruotsalainen einer der treuesten Schüler Luthers sei, während dagegen F. G. Hedberg, der ein Gegner Ruotsalainens war und im Anschluss zu Luther das Recht zu Heilsgewissheit nur auf dem Grund des Wortes gelehrt hat, ein eudämonistisches Denken repräsentiere.²²

Das letzte Beispiel der Anwendung der Motivforschungsmethode auf dem Feld der Lutherforschung holen wir von dem Gebiet der Abendmahlslehre.

Ragnar Bring zufolge, hat Luther in der Abendmahlslehre nicht zwei ganz verschiedene Gegner, wie man es sich oft vorstellt, sondern einen und denselben Feind sowohl rechts wie links, nämlich die Werkgerechtigkeit. In Rom denkt man sich das Abendmahl als ein Opfer, vorgebracht für Gott. Auch bei den Schwärmern zeigt sich das Abendmahl wie ein Werk des Menschen, indem das Abendmahl nur als ein Gedächtnismahl gedacht wird, bei dem man sich in einer symbolischen Weise zu erinnern versucht, was mit Christus einmal geschehen ist. Für Luther dagegen ist das Abendmahl eine *Gabe* Gottes zu dem Menschen.²³ Auf diese Weise versucht Bring, die Lehre der Realpräsenz aus "dem reformatorischen Grundmotiv" herzuleiten. Dass Luther so eifrig die Kopula *est* betont, beruht nach Bring in keiner Weise auf einer biblizistischen Auffassung, sondern ist nur dafür Ausdruck, dass Luther um das reformatorische Grundmotiv Wacht halten will.²⁴

Wenn man auf diese Weise die Lehre der Realpräsenz aus dem reformatorischen Grundmotiv herzuleiten versucht, ist es ja selbstverständlich, dass kein grösseres Interesse den detaillierten Fragen um das Abendmahlsfeier

²² NYMAN, *Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen*, 1949, besonders S. 47-51, 76-86, 104, Anm. 32, 340-41; 344-46.

Wenn man die Auffassung Ruotsalainens, die wir auch bei anderen Repräsentanten des nordischen Pietismus, wie E. Pontoppidan, H. N. Hauge und H. Schartau, finden, untersucht, versteht man dass in dieser Theologie so eine Erklärung wie Luthers zum Wort "Vater" im "Vater unser" nie hätte geschrieben werden können: Gott will damit uns locken, dass wir gläuben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechte Kinder, auf dass wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater."

²³ Siehe BRING, *Kristendomstolkningar*, 1950, S. 157-58.

²⁴ BRING, "Luthersk bibelsyn" i *En bok om bibeln*, 1947, S. 268-69.

gewidmet wird wie z.B., welche Materie gebraucht werden soll, welche Bedeutung die Einsetzungsworte für das Eintreten der Präsenz Christi haben u. s. w. (Betreffs der Wirkung der Einsetzungsworte macht Bring sogar die Behauptung: "... das Evangelium und die Konsekration sind Gegensätze.").²⁵ Alles Gewicht wird statt dessen darauf gelegt, dass *Christus* im Abendmahl der *aktive* und *mit uns Menschen handelnde* ist.

Aulén, der in ähnlicher Weise wie Bring die Realpräsenz aus dem agape-Motiv herleiten will, wird durch dieses Verfahren, ohne es selbst anzuerkennen, zu einem reformierten Standpunkt geführt. Es gibt nach Aulén überhaupt keinen Unterschied in substantieller Hinsicht zwischen dem Brot und Wein im Abendmahl und anderem Brot und Wein.²⁶ (Ähnliche Aussagen lassen sich auch bei Bring finden.)²⁷ Brot und Wein werden aber im Abendmahl von Christus dazu gebraucht, Menschen in Gemeinschaft mit ihm zu führen. Das Wesentliche für Aulén ist, dass Christus in dem *Abendmahlsgottesdienst* anwesend ist, nicht seine Präsenz in, mit und unter Brot und Wein.²⁸ Dass Aulén hiermit einen reformierten Standpunkt eingenommen hat, ist schwierig zu verneinen, vorausgesetzt dass man nicht den reformierten Standpunkt so beschreibt, dass es für die Reformierten im Abendmahl sich nur darum handle, dass Menschen in eigener Kraft sich was mit Christus geschehen ist zu erinnern versuchen. Es ist ja aber ganz selbstverständlich, dass dies eine Karikatur der reformierten Auffassung ist. Natürlich sind die Reformierten davon nicht unwissend, dass Jesus verheissen hat, anwesend zu sein, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Was man dagegen verneint, ist die Anwesenheit, die, Luther zufolge, in den Abendmahlelementen vorhanden ist. Will man die Lehre der Realpräsenz aus dem agape-Motiv herleiten, dürfte es aber schwierig sein, diese "Lokalisierung" der Anwesenheit zum Brot und Wein zu begründen. Anders Nygren erkennt auch am Schluss der Arbeit

²⁵ BRING 1950, S. 168.

²⁶ AULÉN, *För eder utgiven*, 1956, S. 181-82.

²⁷ BRING 1950, S. 34, 158.

²⁸ Dies geht aus Auléns Behandlung des Abendmahles sowohl in AULÉN 1965, S. 348-63 wie auch in AULÉN 1967, S. 150-57 klar hervor. Man kann auch beobachten, wie Aulén gleich wie Zwingli Joh. 6:63 a auf das Abendmahl appliziert (AULÉN 1965, S. 355; 1967, S. 154).

"Dogmatikens vetenskapliga grundläggning (Die wissenschaftliche Grundlegung der Dogmatik)" 1922 an, dass viele Fragen zur Seite geschoben werden müssen, wenn man eine Dogmatik von einem Grundmotiv her schreiben will. "Es liegt im Wesen dieser Methode, dass sie eine starke Reduktion des traditionellen dogmatischen Stoffes hervorbringen muss. Vieles, was man von alters her gewöhnt ist, in der Dogmatik zu finden, wohin es eingebracht wurde entweder von der Bibeltheologie oder anderswoher, müssen wir in Übereinstimmung mit dieser Methode ausserhalb der Dogmatik lassen, weil es nicht gezeigt werden kann, in so einem unvermeidlichen Zusammenhang mit dem Zentrum des Christentums zu stehen [dass eine Aufhebung desselben eo ipso eine Aufhebung des Zentrums des Christentums bedeute]."²⁹

In bewusstem Gegensatz zu der Motivforschung hat ein schwedischer Lutherforscher namens *Tom G. A. Hardt*, der 1971 eine Doktorarbeit über die reformatorische Abendmahlslehre vorlegte,³⁰ in einem kleinen Buch "Om altarets sakrament (Vom Sakrament des Altars)" 1973 betont, dass die Lehre von der Realpräsenz für Luther sich nur auf der Bibel stützt. Wer von einem Grundmotiv her argumentierte, war dagegen Zwingli. Bei dem Marburger Gespräch 1529 meinte Zwingli, die Lehre von der Realpräsenz sei nicht eine notwendige Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Die Vorstellung der Realpräsenz stünde nicht in einer so nahen Verbindung mit der Grundidee der Reformation, dass sie einen Zwiespalt unter den reformatorisch Gesinnten motivieren konnte. Wenn Zwingli auf diese Weise argumentiert, ist das Interessante, dass Luther auf seiner Seite überhaupt keinen Versuch macht, die Vorstellung von der Realpräsenz aus der Rechtfertigungslehre herzuleiten. Er akzeptiert nicht das Prinzip Zwinglis, die notwendigen Dogmen müssen aus einem "Grundmotiv" hergeleitet werden können. Dagegen stellt er den folgenden Satz auf: "Jeder Artikel ist sein eigenes Prinzip und braucht nicht Beleg durch einen anderen."³¹

²⁹ NYGREN 1922, S. 159-60.

³⁰ Diese Arbeit ist 1988 auf Deutsch erschienen: *Venerabilis et adorabilis Eucharistia*. Eine Studie über die lutherische Abendmahlslehre im 16. Jahrhundert.

³¹ HARDT 1973, S. 13.

Mein Anliegen in diesem Vortrag war es nur, mit einigen Exempeln zu illustrieren, wie die berühmte lundensische Lutherforschung in diesem Jahrhundert von einer Methode geprägt war, die in höchstem Grad einen Einfluss auf die Ergebnisse dieser Lutherforschung gehabt hat. Meines Erachtens sind viele dieser Ergebnisse nicht zuverlässig, was ohne Zweifel mit der Methodenfrage zusammenhängt. Die wenigen Lutherarbeiten, die in den letzten Jahrzehnten in Schweden erschienen sind, haben alle die "lundensische" Methode hinter sich gelassen.³²

³² Natürlich sind auch von vielen Lutherforschern in Schweden in diesem Jahrhundert andere Methoden gebraucht. Ich habe in diesem Vortrag nur *eine* Linie in der schwedischen Lutherforschung verfolgt.

THEOLOGISCHE ONTOLOGIE BEI LUTHER?

TUOMO MANNERMAA

Mein Vortrag ist sicher ein ernster Versuch Luther zu verstehen, aber das schließt nicht aus, daß er zugleich auch ein Versuchsballon ist. Er fliegt gewiß sehr hoch, aber hoffentlich nicht so hoch, daß man nicht auf ihn schiessen könnte. Wenn er nach der Diskussion noch fliegt, ist es gut. Wenn sie diesen Versuchsballon jedoch abschiessen werden, so macht es nichts, denn dann bin ich jedenfalls weiser als ich es zuvor war.

I

Als Haupttext benutze ich die Weihnachtspredigt, den *Sermo Lutheri, In natali Christi. Joh 1,1-14*.¹ Hier skizziert Luther nicht nur sein Verständnis der Partizipation des Menschen an Gott, sondern er entwirft auch den knappen Grundriß einer theologischen Ontologie mit Hilfe philosophisch-ontologischer Begrifflichkeit. Das heißt, er konzipiert einen allgemeinen, d. h. alle Seinsgebiete betreffenden Seinsbegriff anhand der göttlichen Trinität.

¹ WA 1, 20-29.

Das Modell, demgemäß das allgemeine Sein in allem Seienden verstanden wird, ist eben die innertrinitarische *processio verbi ex Patre*. Der Vater bringt in sich selbst sein Wort für sich selbst hervor (*Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre*).² Noch mehr: in diesem *proferre verbum* zeigt sich Gott gewissermassen für sich selbst und bringt gleichsam sich selbst hervor oder produziert sich selbst. Das Sich-Selbst-Produzieren Gottes ist die Bewegung Gottes, mit der er "lebt" oder die er *ist*.

Im Hintergrund dieses Gedankenganges stehen einige grundlegende Definitionen Luthers. Mit dem Hinweis auf Aristoteles bestimmt er erstens das Wesen Gottes als Bewegung: "die Bewegung ist Aristoteles zufolge das Wesen Gottes selbst" (*motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem*). Gott ist der sich bewegende Akt als solcher (*actus mobilis in quantum huiusmodi*)³. Nun wurde gesagt, daß Gott sich so bewegt, daß er das Wort aus sich und für sich hervorbringt. Demnach ist der Akt des Hervorbringens des Wortes Gott selbst, *Actus producendi verbi ist also deus ipse*.⁴

Nun muß die zweite Definition herausgestellt werden, die in dem schon Gesagten mit vorausgesetzt war, aber noch expliziert werden muß. Diese zweite Voraussetzung heißt: die Bewegung und das Bewegliche bzw. das Sich-Bewegende sind identisch (*identitas motus cum mobili*). Folglich sind in Gott der produzierende Intellekt und das produzierte Wort identisch. "*Sic verbum est intellectus ipse in quantum huiusmodi*."⁵ Der Sohn, bzw. das Wort Gottes ist das Wesen Gottes selbst, und das göttliche Sein (*esse divinum*) ist das Wort selbst. "*Ita ergo et Filius Dei est ipsa essentia Dei, et esse divinum est ipsum verbum, solo scilicet illo ineffabili et superintelligibili motu ab eo descendens*."⁶

Von diesem Seinsverständnis her, nach dem der *actus producendi verbum* das Sein Gottes und in dem *esse divinum ipsum verbum* ist, entwirft Luther dann den knappen Grundriß einer allgemeinen Ontologie des geschaffenen

² WA 1, 26, 39-40

³ WA 1, 27, 23-24.

⁴ Vgl. WA 1, 27, 24-26.

⁵ WA 1, 27, 35.

⁶ WA 1, 27, 37-39.

Seins. Das leitende Prinzip liegt darin, daß alle Grundebenen des Seienden, die *processio verbi* in Gott stufenweise vertreten sind. Im geschaffenen Sein gibt es fünf Stufen. Ganz oben auf der Skala steht die *creatura intellectualis*, dann folgt die *creatura rationalis*, weiter *sensualis*, *animalis* und zu unterst die *creatura inanimalis*.⁷ Alle diese Seinstufenspiegeln je auf ihre Weise das Hervorgehen des Wortes innerhalb der Heiligen Trinität wieder. "Der Intellekt oder der Verstand, wenn er mit sich tätig ist, sich bewegt, mit sich spricht, bringt das Wort inwendig hervor und so nimmt er sich gleichsam wahr, lebt und verursacht aus sich den lebendigen Akt und die intellektuale Wahrnehmung, weil ja der Intellekt anzeigt, daß Gott der Vater bei sich das Wort für sich hervorbringt. Auf dieselbe Weise zeigt auch die sinnliche Natur, wenn sie den Sinn oder die Sinneswahrnehmung produziert, sich selbst an, verursacht sich selbst und macht sich in gewisser Weise lebendig und produziert sich auf diese Weise selbst, damit sie *in sensu* ist, wo sie früher nicht war. Dasselbe kann auch von dem Beseelten gesagt werden. Wenn es wächst, blüht und Frucht bringt, so geht es schon aus sich selbst heraus und bringt etwas hervor, das sein ist, und dennoch verläßt es sich selbst nicht. So geschieht es auch in Gott.

Dasselbe gilt sogar für die unbeseelte Natur; wenn sie bewegt wird, wächst sie in gewisser Weise an und gelangt vorwärts zu einem Ort, an dem sie zuvor nicht war. Wie nämlich der Intellekt, der Verstand und der Sinn durch ihre Erkenntnis dahin vorwärtsschreiten, wo sie früher nicht waren, so geht auch die beseelte Natur durch ihr Anwachsen und die unbeseelte Natur durch ihre Bewegung dahin, wo sie zuvor nicht waren, und so vervielfältigen sie in sich selbst sich selbst, machen sich mehrfach, aber gehen dennoch nicht von sich selbst weg, sondern bleiben umgekehrt im höchsten Grade bei sich selbst und dasselbe. So bleibt auch Gott in unaussprechlicher Weise dasselbe, er vervielfältigt sich selbst jedoch, wenn er sich selbst versteht, spricht, empfindet, sich vergießt und mit sich selbst tätig ist, sich mit der intelligiblen, ja, superintelligiblen Bewegung bewegt."

⁷ WA 1, 26, 1-35.

"Igitur sicut intellectus vel ratio, dum secum agit, se movet, secum loquitur, verbum profert intus ac sic iam velut sentit ac vivit vitalemque actum sensationemve intellectualem ex se suscitatur, quando indicat Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre, Ita sensualis natura, dum sensum vel sensationem facit, seipsam ostendit et suscitatur et quodammodo vivificatur et seipsam producit, ut sit in sensu, ubi prius non erat. Ita de animato, quando crescit, floret, fructificatur, iam velut ex seipso procedit et producit aliquid sui et tamen non seipsum deserit: ita et in Deo fit. Imo est sic inanimatum: dum movetur, quodammodo crescit et proficit, quomodo prius non fuit. Quia sicut per cognitionem suam intellectus et ratio et sensus proficit in id, in quo prius non fuit, Ita animatum per incrementum suum et inanimatum per motum suum proficit in id, in quo prius non fuit, ac sic in se ipso iam sese multiplicat et plurificatur, non tamen recedit a se ipso, imo maxime manet idem. Ita ineffabiliter Deus, dum se intelligit, dicit, sapit, sentit, profundit et agit ac intelligibili, imo superintelligibili quodam motu movetur, manet idem et tamen seipsum multiplicat."⁸

Wie das obige Zitat erkennen läßt, besteht kein Zweifel, daß Luther in dieser Phase seines Werkes eine vom augustinischen Denken beeinflusste theologische bzw. trinitarische Ontologie vertreten hat.

Es ist nun schwierig, die bleibende Bedeutung einer solchen Ontologie für die spätere Theologie Luthers einzuschätzen. Es scheint mir jedoch begründet, vier Implikationen dieser Ontologie anzuführen, die sich für die gesamte Theologie Luthers als bestimmend erweisen, auch wenn er ihren Gebrauch später nicht mehr eigens thematisiert.

Erstens bedeutet der Gebrauch der philosophischen Begrifflichkeit hier ebensowenig wie anderswo in der Theologie Luthers, daß er Theologie und eine bestimmte Philosophie einfach miteinander vermischt. Luther konstatiert in seiner Weihnachtspredigt zwar ausdrücklich, daß Aristoteles in seiner Philosophie einerseits sehr angemessen der Theologie dient, freilich aber andererseits nicht in dem Sinne, wie Aristoteles selbst es will, sondern nur wenn er "besser verstanden und angewandt" wird. Luther sagt auch, daß die aristotelische Philosophie schön und der höchsten Theologie nützlich ist, aber daß sie nur von wenigen verstanden, d. h. in ihrer richtigen theologi-

⁸ WA 1, 26, 36-27, 12.

schen Relevanz begriffen wird. Ich zitiere diese zwei Stellen: "*Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur.*"⁹ "*Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est.*"¹⁰ In dieser Predigt haben wir wohl gemerkt zwar eine Skizze der Ontologie Luthers, aber genauer ausgedrückt eine Skizze eben der *theologischen* Seinslehre.

Zweitens ist es unmöglich, das Seinsverständnis Luthers als eine essentialistische Ontologie bzw. "Substanzontologie" im allgemein üblichen Sinne zu klassifizieren. Das Sein ist in Luthers ontologischem Entwurf keine in sich ruhende und statische Größe. Weil das Grundmodell des Seins die Heilige Trinität ist und weil die *processio verbi* aus Gott Vater Gott selbst *ist*, bedeutet dies, daß das Sein ein ständiges Produzieren des Wortes ist. Gerade wie die *nascentia animati ipsum animatum i s t*, so ist die *processio verbi ipse deus in quantum huiusmodi*.¹¹ Das Sein Gottes, das Luther zufolge auch im Glauben gegenwärtig ist, ist also keineswegs ein Ding oder eine dinghafte Entität, sondern es ist aktuelle Wirklichkeit, die dennoch ein Sein, *esse*, ist. Wenn auch die philosophischen Begriffe, mit deren Hilfe man von diesem Sein spricht, theologisch "getauft" werden müssen, finden sie doch Verwendung. Dieser theologische Gebrauch der philosophischen Begriffe sprengt aber die Grenzen der aristotelischen Ontologie. Schon Augustin übt übrigens ausdrücklich Kritik an der Kategorienlehre des Aristoteles, d. h. an seinem Seinsverständnis. Augustinus versteht, wie *Oeing-Hanhoff* sagt, "den Geist, der wesentlich Selbsterkenntnis ist und sich in der Erkenntnis ausspricht und darstellt, auch als 'Bild und Darstellung seiner selbst; ... und zwar derart, daß diese 'reine Repräsentation seiner selbst' nicht mehr als Akzidens einer Substanz zu bestimmen ist. Gehört die Darstellung seiner selbst aber wesentlich zum Leben des Geistes, dann muß auch in Gott ein Sich-selber-Aussprechen, also

⁹ WA 1, 28, 19-21.

¹⁰ WA 1, 29, 27-28.

¹¹ "Sicut autem motus est ipsa essentia Dei secundum Aristotelem, qui dicit, quod sit actus mobilis in quantum huiusmodi, Similiter est dicendum, quod multo magis nascentia animati est ipsum animatum in quantum huiusmodi, quia est actus vivi in quantum huiusmodi." WA 1, 27, 22-26.

das Bilden eines ihn völlig darstellenden Wortes als seines vollkommenen Bildes angenommen werden."¹²

Das dritte für unser Thema wesentliche Merkmal dieser frühen theologischen Ontologie Luthers kann folgendermassen charakterisiert werden. In seinem trinitarischen Seinsverständnis vereinigen sich, wenn ich so sagen darf, sowohl der relationale als auch der seinshafte Aspekt. Der Vater produziert das Wort, das im gewissen Sinne ein anderes ist und in einer Relation zum Vater existiert, aber dieses Produzieren des Wortes als ein anderes *ist* zugleich das Sein Gottes selbst. Gott *ist*, indem er das Wort produziert. Mit anderen Worten: die Bewegung, *actus mobilis* als solche *ist* das *esse* Gottes selbst. *Relatio* und *esse* sind also ineinander liegende Grössen. Dieses Ineinandersein von Relation und Sein hat, wie gezeigt werden soll, wesentliche Bedeutung für Luthers Verständnis der Partizipation des Menschen an Gott.

Der Entwurf einer theologischen Ontologie Luthers umfaßt auch einen vierten Gedanken, der für das Verständnis der Partizipation bzw. der Vergöttlichung bei Luther ausschlaggebend ist. Es wurde schon dargelegt, daß gemäß dem Prinzip der Identität von Bewegung und Sich-Bewegendem das Wort Gottes bzw. der Sohn das Wesen Gottes selbst ist und daß das göttliche Sein das Wort selbst ist. "*Ita ergo et Filius Dei est ipsa essentia Dei, et esse divinum est ipsum verbum, solo scilicet illo ineffabili et superintelligibili motu ab eo descendens.*"¹³ Die essentielle Identität des Wortes mit dem Gott Vater erweist sich nun als entscheidend wichtig im Zusammenhang mit dem Inkarnationsgedanken. Das innere Wort Gottes nimmt das äussere Wort bzw. das Fleisch an. Weil das göttliche Sein das Wort ist, begegnet uns in dem fleischgewordenen Wort das Sein Gottes selbst. Wenn nun der Glaube Partizipation an Christus bedeutet, geschieht in diesem Glauben notwendigerweise eine Art Vergöttlichung des Menschen. Luther spricht diese Konsequenz in der vorliegenden Weihnachtspredigt denn auch explizit aus. Damit sind wir direkt inmitten des Partizipationsgedankens angekommen, wie ihn unser Text mit wünschenswerter Deutlichkeit ausspricht.

¹² L. OEING-HANHOFF, *Ontologie, trinitarische. -HWP*, Bd 6, 1201.

¹³ WA 1, 27, 37-39.

II

Am Ende der Weihnachtspredigt behandelt Luther das Thema der Partizipation als Folgerung seiner trinitarischen Ontologie. In diesem Text tritt die Verwendung ontologischer Begriffe wie z. B. *esse, substantia, materia, forma* und ebenso einiger ontologischer Prinzipien wie z. B. des Satzes von der Identität des Erkennens und des Erkannten in interessanter Weise zutage.

Zunächst erläutert Luther den Kern der Rechtfertigungslehre mit Hilfe der klassischen Formulierung der Vergöttlichungslehre. Das trinitarische Wort ist Fleisch geworden, damit das Fleisch Wort werde. Oder: Gott ward eben darum Fleisch, damit der Mensch Gott werde. Wörtlich sagt Luther: "Wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, so ist es gewiß notwendig, daß auch das Fleisch Wort werde. Denn eben darum wird das Wort Fleisch, damit das Fleisch Wort werde. Mit anderen Worten: Gott wird darum Mensch, damit der Mensch Gott werde. Also wird Macht machtlos, damit die Schwachheit mächtig werde. Der Logos zieht unsere Form und Gestalt, unser Bild und Gleichnis an, damit er uns mit seinem Bilde, mit seiner Gestalt und mit seinem Gleichnis bekleide. Also wird die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so in allen anderen Dingen, die in Gott und in uns sind, sofern er in all dem das Unsere annimt, um uns das Seine zu vermitteln."¹⁴

Die Menschwerdung Gottes bedeutet natürlich nicht, daß Gott aufhörte, Gott zu sein. Dagegen nimmt Gott Fleisch an und vereinigt es mit sich. Aufgrund dieser Vereinigung wird aber nicht nur gesagt, daß Gott Fleisch *hat*, sondern auch, daß er Fleisch *ist*. Entsprechend wird auch der Mensch, d. h. das Fleisch, nicht so zu Wort gemacht, daß er sich in das Wort verwandelt. Statt dessen nimmt der Mensch das Wort an, und der Glaube vereinigt den Menschen im Wort mit Christus. Aufgrund dieser Vereinigung wird entspre-

¹⁴ "Sicut verbum Dei caro factum est, ita certe oportet et quod caro fiat verbum. Nam ideo verbum fiat caro, ut caro fiat verbum. Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus. Ideo virtus fit infirma, ut infirmitas fiat virtuosa. Induit formam et figuram nostram et imaginem et similitudinem, ut nos induat imagine, forma, similitudine sua: ideo sapientia fit stulta, ut sultitia fiat sapientia, et sic de omnibus aliis, quae sunt in Deo et nobis, in quibus omnibus nostra assumsit ut conferret nobis sua." WA 1, 28, 25-32.

chend nicht nur gesagt, daß der Mensch das Wort *hat*, sondern daß er auch das Wort *ist*. Der Mensch wird aber dessen ungeachtet nicht zu Gott gemacht, sondern göttlich und teilhaftig der göttlichen Natur.

"Efficimur autem verbum vel verbo similes, i.e. veraces, sicut ipse homo vel homini similis, i.e. peccatori et mendaci, sed non peccator et mendax, sicut nos non Deus efficimur nec veritas, sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus. Nam nec verbum ita factum est caro, quod se deseruerit et in carnem mutatum sit, sed quod assumsit et sibi univit carnem, qua unione non tantum habere dicitur carnem, sed etiam esse caro. Ita nec nos qui sumus caro sic efficimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur, sed quod assumimus et per fidem ipsum nobis unimus, qua unione non tantum habere verbum sed etiam esse dicimur."¹⁵

Es ist noch zu bemerken, daß die Wortwerdung des Menschen auch in dieser Weihnachtspredigt – wie in der ersten Psalmenvorlesung – nur so geschieht, daß der Mensch sich selbst zuerst als "zunichte" geworden verurteilt. Nur so, in diesem Kontext der Rechtfertigung, wird der Mensch zu dem gemacht, was er angenommen hat. "*Oportet autem, quando verbum assumimus, nos ipsos deserere et exinanire, nihil de nostro sensu retinendo, sed totum abnegando, et sic sine dubio efficimur illud, quod assumimus, et ita portat Dominus in hac vita omnes verbo virtutis suae...*"¹⁶

An der Partizipationslehre der Weihnachtspredigt vom Jahre 1514 kann nun sehr gut gesehen werden, wie Luther die ontologische Begrifflichkeit im Dienst seiner Theologie verwendet. Nehmen wir als Beispiel den Begriff Substanz. Es ist in der Lutherforschung oft behauptet worden, daß Luther den philosophischen Substanzbegriff "*ens in se*" durch einen theologischen ersetze. Substanz würde dann in diesem theologischen Sinn "den Boden, auf dem man steht" bedeuten. Mir scheint es jedoch richtiger zu sein, daß bei Luther beide Begriffe, sowohl der philosophische als auch der theologische, erhalten bleiben. Die philosophische Begrifflichkeit bringt eben theologische Sachverhalte zum Ausdruck. Auch die Verwendung des Begriffs Substanz in

¹⁵ WA 1, 28, 32-41.

¹⁶ WA 1, 29, 6-10.

dieser Predigt dient dem rechten theologischen Verständnis des Vergöttlichungsgedankens.¹⁷

Luther betont nun, daß die Fleischwerdung des Wortes und die Wortwerdung des Fleisches keineswegs *substantialiter* verstanden werden dürften, also als eine Veränderung der Substanz Gottes oder des Menschen. Mit dem Gebrauch des Begriffs Substanz will Luther hier sagen, daß Gott und Mensch in sich seiende Entitäten bleiben. Anders ausgedrückt, Gott verwandelt sich nicht in den Menschen und der Mensch nicht in Gott. Gott hört nicht auf, Gott zu sein, und der Mensch hört nicht auf, Mensch zu sein. Beide bewahren ihre Substanzen, d. h. ihr jeweiliges In-sich-Sein. Die Verwendung des philosophischen Substanzbegriffs bedeutet also an sich keinesfalls eine Verdinglichung oder eine "Physikalisierung" Gottes. Luther schließt sich gerade nicht einer statischen Substanzontologie an. Der Gebrauch des Substanzbegriffes bedeutet auch keinesfalls eine pantheistische Verschmelzung von Gott und Mensch, sondern genau umgekehrt: der Substanz-Begriff dient hier gerade der Aufrechterhaltung des Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott und Mensch bleiben auch in der *unio* jeweils in sich seiende Wirklichkeiten (*ens in se*), d. h. eigenständige Substanzen.

Aus der Tatsache, daß die Vereinigung von Gott und Mensch keine Substanzveränderung bedeutet, darf allerdings nicht gefolgert werden, daß die *unio* keine Seinsgemeinschaft bedeutet. Wie das *verbum* in der Inkarnation nicht nur '*unser Fleisch angenommen hat*', sondern '*wirklich Fleisch ist*', so '*haben wir nicht nur im Glauben das Wort*', sondern '*sind es auch*'.¹⁸ Luther betont bewußt den realen Seins-Charakter der *unio*, indem er hinzufügt: Der Herr ist Geist, und wer "aus dem Geist geboren *ist*, der *ist* Geist". Er drückt sich aber noch gewagter aus: aufgrund der *unio sind* wir die Gerechtigkeit Gottes in Christus. Der Christ *ist* Geist, er *ist* Gerechtigkeit, er ist Wahrheit, er ist Heiligung, Reich, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit. Luther wörtlich: "Auf gleiche Weise wie wir also Geist und Gerechtigkeit und Wahrheit und Heiligung und Reich genannt werden, heissen wir auch Wort und Weisheit

¹⁷ S. WA 9, 91, 13-92, 11.

¹⁸ WA 1, 28, 41.

und Kraft, weil Judea gemacht worden ist zur Heiligkeit Gottes, Israel zu seiner Macht. Und weil Christi Gewand Gerechtigkeit und Heiligkeit und Herrlichkeit ist, wir aber das Gewand selbst sind, sind wir also Gerechtigkeit und Herrlichkeit."¹⁹

Luther begründet sein starkes Partizipationsverständnis mit Hilfe der ontologischen Erkenntnislehre aristotelischer Provenienz. Er konstatiert, daß es kein Wunder ist, wenn gesagt wird, daß wir Wort werden müssen, weil auch die Philosophen sagen, daß der Intellekt durch das aktuelle Erkennen das Erkannte *ist* und daß der Sinn durch die aktuelle sinnliche Wahrnehmung das sinnlich Wahrgenommene *ist*. Luther betont, daß derselbe Sachverhalt um so mehr gilt, wenn es um die Theologie, d. h. um Geist und Wort geht, und entfaltet seinen Gedankengang weiter mit Hilfe der aristotelischen Erkenntnislehre. Aristoteles zufolge, sagt Luther, richtet sich der Intellekt nur auf die Erkenntnisformen, die er erkennt, aber *in potentia* umfaßt der Intellekt alle Erkenntnisformen; der Intellekt selbst *ist* in gewisser Weise alles (*quodammodo omnia*). Auf gleiche Weise sind das Streben und das, was erstrebt wird, eins, wie auch die Liebe und das Geliebte eins sind.

Nun kommt eine für den theologischen Gebrauch dieser ontologischen Erkenntnislehre wichtige Abgrenzung. Das Einswerden des Erkennens und des Erkannten, des Sinnes und des sinnlich Wahrgenommenen, des Strebens und des Erstrebten sowie der Liebe und des Geliebten darf keinesfalls *substantialiter* verstanden werden. Das wäre eine *opinio falsissima*. Diese Abgrenzung bedeutet jedoch auch diesmal keineswegs, daß der Substanzbegriff dem theologischen Sprachgebrauch überhaupt nicht angemessen wäre. Luther gebraucht hier den Begriff Substanz, bzw. *substantialiter*, um positiv zum Ausdruck zu bringen, daß die Einheit des Intellekts und des Erkannten, der Liebe und des Geliebten nicht so verstanden werden dürfte, daß der Intellekt

¹⁹ "Sic enim Apostolus ait: Dominus Spiritus est, et qui adhaeret domino unus spiritus est. Et Ioh.3. Sic est omnis qui ex spiritu natus est, item: quod ex spiritu natum est, spiritus est. Et Apostolus: ut simus iustitia Dei in illo. Quomodo ergo spiritus et iustitia et veritas et sanctificatio et regnum dicimur, ita et verbum et sapientia et virtus, quia facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius. Et cum Christi vestis sit iustitia et sanctitas et gloria, nos autem vestis ipsa simus, ergo iustitia et gloria sumus." WA 1, 28, 42-29, 6.

oder der Liebende ihre je eigene Substanz verlören (daß heißt, daß sie kein In- Sich-Sein mehr hätten), wenn man sie ohne Bezug auf die erkannten oder erstrebten Gegenstände betrachtet.

Eine wesentliche Rolle in diesem Gedankengang Luthers spielt das Materie-Form-Schema. Nur wenn der *intellectus* und der *affectus* sich auf ihre Objekte richten, werden sie sich wie Materie verhalten, die ihre Form sucht. Im Verhältnis zu ihren Objekten, d. h. als Ersehende (also nicht als Subsistierende, d. h.: als in sich Seiende) sind der Intellekt und der Affekt bloße Möglichkeiten, d. h. Nichts. Dagegen in sich selbst, d. h. als Subsistierende oder anders ausgedrückt ohne Bezug auf ihre Gegenstände, sind sie natürlich nicht nichts, sondern Seiende.

Der Intellekt und die Liebe sind also nur unter dem Aspekt, daß sie ihre Objekte erstreben, gewissermassen *nichts*, aber sie werden zu etwas *Seiendem*, sobald sie die Objekte ihrer Sehnsucht erreichen. Diesem Gedankengang fügt Luther die Darstellung der entscheidenden Analogie zwischen aristotelischer Ontologie und Theologie hinzu: "*So sind denn die Objekte (also des Intellekts und des Affekts) ihr Sein und Akt, ohne die sie nichts wären, gleichwie die Materie ohne Form nichts wäre.*"²⁰

Die Objekte des Intellekts und der Liebe sind also für Luther das Sein und die Wirklichkeit des Intellekts und der Liebe selbst. Wenn diese Erkenntnis-auffassung in Beziehung zu dem paradigmatischen Fall der Gottesbeziehung des Menschen, nämlich zu der *visio beatifica*, gebracht wird, dann kommt das Wesen des Gottesverhältnisses auch strukturell zum Vorschein. "So ist Gott als Objekt der Glückseligkeit das Wesen selbst (*ipsa essentia*) der Glückseligen, ohne das die Glückseligen gar nichts wären, aber wenn sie ihn erreichen, werden sie gleichsam aus der Möglichkeit etwas. Darum ist Gott der Akt."²¹

Die obigen Ausführungen Luthers zeigen, daß er in seiner frühen Theologie es nicht für unangemessen hält, die Begrifflichkeit seiner trinitarischen

²⁰ "Sed sic quia intellectus et affectus dum desiderant sua Obiecta, in quantum sic desiderantes, habent se velut materia appetens formam, et secundum hoc, i.e. in quantum desiderantes, non autem in quantum subsistentes, sunt pura potentia, imo quoddam nihil et fiunt quoddam ens, quando sua obiecta attingunt, et ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset." WA 1, 29, 22-27.

Ontologie anzuwenden. Diese Anwendung kulminiert in der These, daß *in statu gloriae* Gott selbst das Sein der Seligen ist. Dazu kommt noch weiteres. Wie in dem innertrinitarischen Sein vereinigen sich auch hier in der Bestimmung der Partizipation des Menschen an Gott der relationale und der ontologische Aspekt eng miteinander. Dem relationalen Aspekt entspricht, daß der Intellekt (bzw. die Liebe) sich von sich weg auf sein Objekt richtet. Dem ontologischen Aspekt wiederum entspricht, daß die Form bzw. die Seinswirklichkeit des Objekts gerade das *esse* und der *actus* des *intellectus* selbst, das heißt die Seinswirklichkeit des Intellekts (bzw. der Liebe) selbst ist. Kurz: Der relationale und der ontologische Aspekt gehören zusammen und liegen ineinander. Mit dieser Feststellung kann die Behandlung der Weihnachtspredigt aus dem Jahre 1514 abgeschlossen werden.

III

Bis jetzt ist meine Analyse eigentlich kein Wagnis gewesen, sondern faktisch eine gewöhnliche Textanalyse. Sie kann kaum als Versuchsballon betrachtet werden. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man fragt, welche Bedeutung die Gedanken der Weihnachtspredigt für die spätere Theologie Luthers gehabt haben. Läßt Luther die Gedankenwelt dieser Predigt hinter sich und bleibt sie somit eine zufällige Insel in seiner Entwicklung? Man kann diese Frage nur so beantworten, wenn man zuvor fragt: Bestimmen die tragenden Gedanken dieser trinitarischen Ontologie das Denken Luthers an zentralen Stellen auch später?

Ich wage die These aufzustellen, daß die ontologischen Grundentscheidungen dieser Predigt gerade darin zum Ausdruck kommen, wie Luther später die Partizipation des Menschen an Gott darstellt. Dagegen macht Luther meines

²¹ "...et ita obiecta sunt eorum esse et actus, sine quibus nihil essent, sicut materia sine forma nihil esset. Pulchra haec Philosophia sed a paucis intellecta altissimae Theologiae utilis est. Sic v.g. Deus Obiectum beatitudinis est ipsa essentia beatorum, sine qua beati nihil essent omnino, sed dum attingunt ipsum fiunt velut ex potentia aliquid. Quare Deus est actus." WA 1, 29, 26-31.

Wissens keinen expliziten Gebrauch von der Beschreibung der Stufen des Kosmos anhand der innertrinitarischen *processio verbi* selbst. Ich kann den ausführlichen Beweis für meine These hier nicht erbringen und muß mich damit begnügen, anhand von Textbeispielen anzudeuten, in welche Richtung meine Gedanken gehen. Alle folgenden Texte stammen aus dem zweiten Psalmenkommentar, nur ein Text aus der Galaterbriefvorlesung von 1516-1517. Simo Peura hat diese Texte in seiner Dissertation eingehender behandelt.²²

Erstens ist zu beobachten, daß Luther auch später die Partizipation an Gott ganz real als Partizipation am *esse dei* beschreiben kann. In den *Operationes* sagt er, das Wort Gottes bewirke, daß wir das sind, was Gott selbst ist. Im Glauben wird der Christ wirklich des Seins Gottes teilhaftig – oder wie Luther auch sagt: das *esse* Gottes wird unser *esse*. "*...iustitiam dei etiam tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia deus et nos iustissimi, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit.*"²³ Luther kann also in den *Operationes* unbedenklich von den Denkstrukturen und Begriffen Gebrauch machen, die genau seiner trinitarischen Ontologie entsprechen.

Das Partizipationsverständnis Luthers, dem zufolge das Verhältnis zu Gott auch eine seinshafte *unio* ist, hat seine Entsprechung in der epistemologischen Charakterisierung dieser Vereinigung. Die Begründung Luthers hier in der Galaterbriefvorlesung von 1516-1517 weist übrigens dasselbe Inkarnationsverständnis auf wie die Weihnachtspredigt 1514. Luther konstatiert, daß Gott zuerst Fleisch werden muß, bevor wir Gott werden können. Zuerst geschieht also immer die *incarnatio dei* und dann erst die *indivinitio* des Menschen. Dann bringt Luther ein sehr wichtiges Prinzip zum Ausdruck, wenn er sagt: Darum hat jenes platonische Prinzip recht, daß "das Gleiche das erkennt, was ihm gleich ist".²⁴ Die Anwendung dieses platonischen Prinzips zeigt, wie konsequent Luther sich an die Epistemologie der Weihnacht-

²² Simo PEURA, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Helsinki 1990 [=Reports from the Department of Systematic Theology X, University of Helsinki].

²³ AWA 2, 259.

spredigt von 1514 hält. In dieser Predigt sagte Luther, wie konstatiert wurde, daß die Objekte des Intellekts und des Affekts das Sein und die Wirklichkeit des Intellekts und Affekts selbst seien. Oder: Gott als Objekt der Glückseligkeit ist das Wesen der Glückseligen selbst. Das platonische Prinzip bringt den Inhalt dieser Epistemologie direkt zum Ausdruck.

Es ist leicht zu erkennen, daß gerade die *unio* zwischen dem Glaubenden und Christus die Anwendung des platonischen Prinzips auf das Gottesverhältnis ermöglicht. Gott selbst oder der Geist ist das Erkenntnisprinzip, mit dem man Gott erkennen kann. Luther veranschaulicht dieselbe Sache sehr eindrucksvoll auch mit Hilfe der Licht-Metapher.

Das platonische Prinzip mit der Licht-Metapher ausgedrückt bedeutet, daß der Mensch Gott nur sieht, wenn Gott sich selbst *als* Licht *zum* Licht des Menschen gibt. Der Mensch sieht Gott nur in Gott selbst. Luther sagt wörtlich: "Es sind nämlich das Gleiche und beide sind gleichzeitig: Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz; der von uns gesehene Gott und der gegenwärtige Gott."²⁵ Hier kommt wieder zum Vorschein, daß auch im Glauben das Objekt des Intellekts *esse et actus*, Sein und Akt bzw. die Wirklichkeit des Intellekts selbst ist.

Daß Luther auch später die zentralen Gedankenkreise seiner trinitarischen Ontologie – oder jedenfalls ihr ähnliche Denkweisen – gebrauchen kann, kommt in seiner Behandlung der sog. theologischen Tugenden besonders klar zum Ausdruck. Luther kritisiert in den *Operationes* die in der scholastischen Theologie oft vorkommende Auffassung, daß der *habitus* dieser Tugenden von ihren *actus* unterschieden werden sollte. Luther verwirft also den Gedanken der geschaffenen Gnade, die zum Sein des Menschen gehört und auf die sich der *actus* der Gnade ontologisch gründen könnte. Dieser Wesensbestimmung der theologischen Tugenden stellt Luther seine eigene Auffassung entgegen. In den theologischen Tugenden, also in Glaube, Hoffnung

²⁴ "Nam hoc est quod prius Deus est factus caro, quam fieret Deus. Ita oportet in omnibus prius Deum incarnari, quam eos in Deo indivinari, et inde recte habet illud Platonicum: 'simile simili cognosci'." WA 57G, 94, 9-13.

²⁵ "Idem enim est et utrumque simul est; deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus presens." AWA 2, 201, 20-21.

und Liebe, sind *opus* und *esse* identisch, d. h. das Werk dieser Tugenden ist identisch mit ihrem Sein. Der Glaube ist nach Luther nichts anderes als jene Bewegung des Herzens, die "glauben" genannt wird, die Hoffnung ist nichts anderes als jene Bewegung des Herzens, die "hoffen" genannt wird, und die Liebe ist nichts anderes als jene Bewegung des Herzens, die "lieben" genannt wird. In diesen theologischen Tugenden, fährt Luther fort, gibt es nichts als *passio*, *raptus* und *motus*, mit denen das Wort Gottes die Seele bewegt, formt, reinigt und durchsetzt. Ich zitiere:

"At fidei, spei, caritatis opus et esse videntur idem. Quid enim est fides nisi motus ille cordis, qui credere, spes motus, qui sperare, caritas motus, qui diligere vocatur? Nam phantasmata illa puto humana esse, quod aliud sit habitus et aliud actus eius, praesertim in his divinis virtutibus, in quibus non est nisi passio, raptus, motus, quo movetur, formatur, purgatur, impraegnatur anima verbo dei, ut sit omnium negotium harum virtutum aliud nihil quam purgatio palmitis, ut Christus dicit, quo fructum purgatus plus afferat."²⁶

Wer man an die grundlegende trinitarisch-ontologische Auffassung Luthers denkt, der zufolge das Sein Gottes gerade die Bewegung selbst bzw. die Bewegung des Wortes *ist*, kann verstehen, was Luther meint, wenn er sagt, daß Glaube, Hoffnung und Liebe nichts anderes sind als die Bewegung des Herzens, die man glauben, hoffen und lieben nennt und mit der das Wort Gottes die Seele "bewegt", "informiert" und "durchsetzt". Man geht nicht irre, wenn man den Tatbestand bündig so ausdrückt: die Bewegung der theologischen Tugenden in der Seele ist das göttliche Sein selbst.

Diese Wesensbestimmung der theologischen Tugenden wird bestätigt durch einen anderen Text des zweiten Psalmenkommentars. Luther behauptet hier, daß die theologischen Tugenden ganz göttlich sind und daß sie ausschließlich das göttliche Objekt, das göttliche Subjekt, den göttlichen Täter, die göttliche Tat, die göttliche Art und Weise haben und behalten. In den theologischen Tugenden, fährt Luther fort, sind die Braut, d. h. die Seele, und der Bräutigam, d. h. Christus, ganz allein miteinander, während in den anderen Werken die Seele sich mit den Töchtern oder Gefährten Jerusalems

²⁶ AWA 2, 317, 14-318, 4.

beschäftigt.²⁷ Wenn Luther sagt, daß diese Tugenden ein *divinum obiectum*, *subiectum*, einen *operatorem*, ein *opus*, eine *artem* und einen *modum* aufweisen, meint er, daß diese Tugenden schlechthin göttlich sind. Es gilt genau zu beachten, daß Gott hier wieder dem platonischen Prinzip gemäß sowohl Objekt als auch Subjekt des Glaubens ist. Weiter: Gott selbst ist sowohl der Täter als auch die Tat dieser Tugenden. Und noch dazu; Glaube, Liebe und Hoffnung haben sowohl göttliche *ars* als auch göttlichen *modus*.

Es könnte kaum besser verdeutlicht werden, was es bedeutet, daß nach Luther das Werk und das Sein der theologischen Tugenden identisch sind. Weil Gott *actus est*, sind die Tugenden als reine Aktualität das *esse dei* selbst. Wenn Luther hier also Glaube, Liebe und Hoffnung als nichts anderes denn als reine Bewegung betrachtet, so bedeutet das nicht, daß diese Bewegung nach dem Modell eines blossen Aktualismus als Bewegung ohne Sein verstanden wurde. So wie im Inneren der Trinität die Bewegung des Wortes das *esse dei* selbst ist, so ist auch im Falle der theologischen Tugenden die Bewegung des Glaubens, Hoffens und des Liebens das Sein Gottes selbst.

Diese Interpretation, derzufolge die Bewegung des Glaubens identisch mit der Bewegung des Wortes innerhalb der heiligen Trinität bzw. mit dem Sein Gottes selbst ist, stellt kaum nur eine von aussen kommende deduktive Folgerung da. Luther bringt das ganz explizit zum Ausdruck: "So sind auch wir in Gott, bewegen uns in ihm und leben in ihm. Wir *sind* wegen des Vaters, der die Substanz der Gottheit ist; wir *bewegen* uns, *bewegt* von dem Bild des Sohnes, der aus dem Vater in der göttlichen und ewigen gleichwie Bewegung bewegt geboren wird; wir leben nach dem Geist, in dem der Vater und der Sohn ruhen und gleichsam leben."²⁸

²⁷ "Adeo istae tres virtutes sunt divinae tantummodo divinum obiectum, subiectum, operatorem, opus, artem, modum obtinentes. Hic enim sponsus cum sponsa secreta cubilis capit, solus cum sola, ubi in ceteris operibus per filias Hierusalem aut sodales res geruntur." AWA 2, 293, 8-11.

²⁸ "Ita et nos in deo sumus, movemur et vivimus: sumus propter patrem qui substantia divinitatis est, movemur imagine filii qui ex patre nascitur divino et aeterno velut motu motus, vivimus secundum spiritum in quo pater et filius quiescunt et velut vivunt." WA 2, 536, 28-31.

Dieser Text Luthers sagt explizit, daß die Bewegung, mit der der Christ sich bewegt, die innertrinitarische Bewegung Gottes ist. Anders ausgedrückt: Der Christ partizipiert in seinem Glauben am Sein Gottes selbst.

Wir sind nun zurückgekommen zu der Frage, die den Titel dieses Vortrags gestellt hat: *Theologische Ontologie bei Luther?* Darauf kann jetzt eine vorsichtig bejahende Antwort gegeben werden. Luther scheint ein trinitarisches Seinsverständnis entworfen zu haben, das das Sein Gottes zugleich relational (*Deum Patrem sibi suum apud se verbum proferre*) und seinshaft (*processio verbi est ipse deus in quantum huiusmodi*) auffaßt und in dem die Bewegung (als Bewegung des Wortes) gerade das Sein Gottes ist. Von diesem Seinsverständnis her ist das Sein Gottes bzw. Christi im Glauben zu bestimmen. Die Bewegung des Wortes im Glauben ist das Sein Gottes selbst. Gott ist sowohl das Objekt und das Subjekt, der Täter und die Tat des Glaubens. Dieser ontologische Ansatz hat auch seine epistemologische Seite: Das Erkennen und das Erkannte sind eins. Der Gott, der erleuchtet, und das erleuchtete Herz, der gegenwärtige Gott und der von uns gesehene Gott sind identisch. Als Herz der Glaubentheologie Luthers schlägt sein trinitarisches Seinsverständnis.

JOHANN REUCHLIN
ERASMUS VON ROTTERDAM
MARTIN LUTHER

Verschiedene Ziele und gemeinsame Feinde

LEIF GRANE

Die hier genannten drei Namen sind alles andere als unbekannt. Das gilt auch ihrer Tätigkeit und Wirkung in den Jahren 1518-1520 worauf das Folgende sich konzentriert. Wenn das, worum es geht auch für solche, die sonst keine Gelegenheit hatten, sich mit dieser kurzen, aber für unsere ganze Kultur ausserordentlich bedeutsamen Periode zu beschäftigen, verständlich werden soll, muss ich – nach einer kurzen Präsentation meines Themas – einige Bemerkungen über Dinge machen, die sonst ziemlich bekannt sind.

Was ich zu sagen habe, dreht sich um die Haltung der drei Berühmtheiten in den Jahren 1518-1520. Ich möchte zeigen, wie die Konflikte, die mit diesen drei Namen verbunden sind, in diesem Zeitraum ineinander verwickelt wurden. Die drei involvierten wurden gezwungen Feinde zu teilen, ganz abgesehen davon, ob es ihnen passte. Die Feinde ignorierten ihre weit verschiedenen Ziele und sahen sie als Teile eines Musters, das gefährlich war und darum zerstört werden musste. Ihre Freunde und Bewunderer, andererseits, eilten zu

ihrer Verteidigung, indem sie in ähnlicher Weise geneigt waren, das Gewicht auf die Gefahr zu legen und bis weiteres die Unterschiede liegen zu lassen. Da die drei Personen wirklich verschiedene Ziele hatten, konnte man sagen, dass sowohl die Auffassung der Feinde wie die der Freunde auf einem Missverständnis beruhte. Diese Feststellung ist aber keine grosse Hilfe, wenn wir den historischen Zusammenhang verstehen wollen, der das Ergebnis des Missverständnisses wurde. Hier geht es um viel mehr als individuelle Überzeugungen und Initiative.

Johann Reuchlin (1455-1522), der gelehrte Gräzist und Hebraist, war seit 1511 im Konflikt mit der Universität Köln und den daran geknüpften Dominikanern unter der Leitung des Inquisitors *Jakob Hoogstraten*. Reuchlin stand unter dem Verdacht, ketzerische Anschauungen zu hegen. Das Ergebnis war in Jahren ungewiss, weil die Gegner nach einander an den Papst appellierten, wenn die Entscheidung ungünstig wurde. Aber in 1520 wurden die Anschauungen Reuchlins vom Papst verdammt. In den hervorgehenden Jahren war er durch eine Anzahl von Humanisten gestützt worden, die in diesem Konflikt nur einen Kampf der scholastischen Unwissenheit gegen wahres Studium sahen.

Unter denen, die sich nicht allzu sehr für Reuchlins hebräischen, und gar nicht für seine jüdischen Studien interessierten, war auch *Erasmus von Rotterdam*, dessen Berühmtheit in dieser Zeit, besonders nach 1516, weit grösser als Reuchlins war. Da aber Reuchlins Streit mit "den drei Sprachen", wie die Humanisten sagten, zu tun hatte, konnte *Erasmus* sich nicht öffentlich von ihm distanzieren. Das wäre für seine eigenen Pläne gefährlich gewesen, denn sie umfassten die Errichtung von einem "Collegium trilingue" in Löwen, einer Schule für die drei Sprachen, Latein, Griechisch und Hebräisch.

1514 reiste Erasmus nach Basel um seine Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, das 1516 zum ersten Mal erschien vorzubereiten. Die Reise wurde eine Wende in der Geschichte des deutschen Humanismus und eine wesentliche Voraussetzung für die Weise in der Luther wenige Jahre später unter Humanisten empfangen wurde. Erasmus reiste in aller Ruhe dem Rhein entlang, mit vielen Aufenthalten. Unterwegs traf er zum ersten Mal eine grosse

Zahl von den Vertretern des westdeutschen Humanismus, die ihn von jetzt an als ihren Leiter ansahen.

Die Veröffentlichung des griechischen Neuen Testaments, und besonders der dazu gehörenden lateinischen Übersetzung mit Bemerkungen zu allen Schriften machte Erasmus verdächtig an den Universitäten, weil er die autorisierte lateinische Bibel, die Vulgata, kritisierte. Ausserdem verhielt er sich ablehnend vielen scholastischen Meinungen gegenüber und griff kirchliche Missbräuche an. In einer von seinen drei Einleitungen zum Neuen Testament, über die Methode, empfiehlt er seinem Leser, die Kirchenväter den scholastischen Doktoren vorzuziehen. Damit war er auf einer Linie mit einer schon existierenden Tendenz unter Humanisten, aber mit seiner Autorität wurde diese Einstellung gestärkt. Ein klarer Widerwille gegen die Scholastik wurde von jetzt an allgemein unter Humanisten, und sehr schnell wurde die masshafte Empfehlung des Erasmus von offener Feindschaft ersetzt. All dies setzte Erasmus unter einen starken Druck. In der folgenden Zeit musste er sich immer wieder gegen scholastische Angriffe verteidigen. Diese Lage sollte für seine Haltung Luther gegenüber entscheidend werden.

Zuletzt gab es *Luther*. Als er 1517 von der Öffentlichkeit bekannt wurde, war er schon jahrelang ein Gegner der Scholastik und ein Anhänger der Kirchenväter gewesen. Über seine theologische Differenz im Verhältnis zu Erasmus wusste er längstens Bescheid, sorgte aber dafür, dass seine Kritik nicht öffentlich bekannt wurde. Er möchte nicht dem Teil der Arbeit des Erasmus, den auch er hoch schätzte, schaden. Sein erstes Auftreten hatte viel zu tun mit seinem Gegensatz zur Scholastik, und da er gleichzeitig grosses Gewicht auf die drei Sprachen legte, war es nicht verwunderlich, dass die jüngere Generation von Humanisten ihn als einen von den ihrigen betrachteten. Luther, auf der anderen Seite, erkannte schnell, wie vorteilhaft es sein konnte, seine Sache in Analogie mit den Konflikten, in denen Reuchlin und Erasmus je auf ihre Weise verwickelt waren, zu sehen. Viele von den Anhängern von Reuchlin oder Erasmus waren durchaus bereit, diese Auffassung zu teilen. Hier konnte Luther so zu sagen Unterschlupf finden. Die Gemeinschaft der Humanisten schien für ihn zu arbeiten.

Wir müssen kurz einen Blick auf diese Gemeinschaft werfen. Es ist wichtig einzusehen, dass sie nicht bloss aus Poeten und Professoren der philosophischen Fakultät bestand, sondern auch aus einer Reihe von Persönlichkeiten mit politischem Einfluss. Viele Humanisten waren im Dienst von Fürsten oder Reichsstädten, und viele von ihren Freunden, die es nicht waren, erhielten durch sie einen Einfluss, den ihnen ihre literarische Tätigkeit allein nie hätte geben können. Dieser Umstand gab dem in Anzahl bescheidenen Kreis der Humanisten eine Bedeutung, die man sich kaum vorstellen konnte, wenn es sich bloss um eine Gruppe von Menschen drehte, die sich für klassische Studien interessierte.

Der Humanistenkreis in Erfurt, der sich um *Conrad Mutian* in Gotha sammelte, war stark im Reuchlinkonflikt engagiert. Von ihm gingen - jedenfalls teilweise - die berühmten "Dunkelmännerbriefe, die *Epistola virorum obscurorum*, aus. Zum Kreis gehörten mehrere von Luthers Freunden: *Crotus Rubeanus*, *Georg Spalatin*, der Sekretär des Kurfürsten *Friedrich des Weisen*, und sein Ordensbruder *Johann Lang*. Mutian selbst war schon 1515 auf Luther aufmerksam geworden, während die Verbindung des Kreises mit Erasmus erst in 1518 etabliert wurde. Die Reputation der jungen Wittenberg Universität wurde durch die Anstellung von *Philipp Melanchthon* im August 1518 erheblich gesteigert. Durch ihn wurde die Verbindung mit sowohl Reuchlin als Erasmus aufgenommen. Selbst hatte Luther in 1517, abgesehen von den Nachbaruniversitäten Erfurt und Leipzig, nur Kontakt mit den Humanisten in Nürnberg, wo sein Vorgesetzter im Orden der Augustinereremiten, *Johann von Staupitz* seinen Namen bekannt machte. Unter den dortigen Humanisten war *Willibald Pirckheimer*, der Fürsprecher Reuchlins und der Freund des Erasmus, der prominenteste. Er und sein Kreis begrüßte Luther, und sehr schnell wurden sie von Humanisten in der anderen grossen Stadt des südöstlichen Deutschlands, Augsburg, nachgeahmt.

Im westlichen Deutschland, dem Rhein entlang, war die jüngere Generation der Humanisten vor allem erasmianisch. Man hatte Sympathie mit Reuchlin, und seine Sache wurde in Briefen besprochen, aber nur wenige nahmen hier, wie der Domherr *Herrman von Neuenahr* in Köln, aktiv teil in der literarischen Kampagne für ihn. Luther wurde fast überall willkommen gehei-

sen: In Basel von *Beatus Rhenanus*, *Wolfgang Capito*, *Konrad Pellikan* und andere; in Freiburg von dem berühmten Juristen *Ulrich Zasius*, und in Heidelberg von *Martin Bucer*. Ein anderer Jurist, *Nikolaus Gerbel* arbeitete für Luther in Strasbourg, und in der Nachbarstadt Schlettstadt waren mehrere Humanisten bald für ihn begeistert.

Es muss hier halt gemacht werden, nachdem die wichtigsten Zentren genannt sind. Sie waren - nicht zufällig - mit den Orten identisch, in denen die Druckpressen besonders mit den Schriften Luthers beschäftigt waren.

Nach diesen notwendigen, einleitenden Bemerkungen soll die These auf drei Gebieten näher beleuchtet werden. Zuerst soll gezeigt werden, wie die Konflikte, in denen die drei Männer verwickelt wurden, sowohl in Schriften wie im Briefwechsel als Teil eines gemeinsamen Musters betrachtet wurden. Zweitens soll die Frage gestellt und eine Beantwortung versucht werden: Was meinten die drei Hauptpersonen hierzu? Letztlich soll andeutungsweise gezeigt werden, wie die verschiedenen Konflikte in den gleichzeitigen, anonymen Pamphleten gesehen wurden.

Zum ersten Mal finden wir die drei Namen zusammen in *Willibald Pirckheimers Epistola apologetica* (für Reuchlin) von Oktober 1517. Zum Verdruss des Erasmus stellt Pirckheimer ihn neben Reuchlin. Luther, der damals von der Öffentlichkeit unbekannt war, erscheint in einer Liste über gute Theologen. Die Ideen von Pirckheimer über gute Theologen sind denjenigen von Erasmus, wie man sie im "Methodus" vom Jahr vorher findet, sehr ähnlich, aber der Ton ist viel schärfer. In seiner Begeisterung für die Kirchenväter - auf Kosten der Scholastiker - ist Pirckheimer nicht weit davontfernt, die mittelalterliche, dialektische Theologie als diabolisch abzustempeln. Erasmus und Reuchlin dagegen werden fast als übermenschliche Grössen gesehen.

Was Pirckheimer in Oktober 1517 mit Erasmus und Reuchlin tat, wurde bald mit Erasmus und Luther getan. Das erste Beispiel ist wohl der oft zitierte Brief *Martin Bucers* an *Beatus Rhenanus* über Luthers Heidelberger Disputation April 1518. Nach Bucer war Luther in fast vollständiger Übereinstimmung mit Erasmus - nur mit dem Unterschied, dass Luther geradeaus sagte, was Erasmus nur andeutete. Wie *Beatus Rhenanus* war Bucer von der Überlegenheit der Kirchenväter im Verhältnis zu den Schoastikern überzeugt. Tief

beeindruckt erzählt er, dass die "trivialen" Bücher, d. h. die scholastischen Lehrbücher, in Wittenberg von den Kirchenvätern ersetzt worden seien. Gerade dieser Gegensatz war in diesen Jahren der entscheidende Orientierungspunkt für Humanisten, wenn es um Theologie ging.

Von Erasmus und Pirckheimer scheint der Unterschied zu einer Formulierung von *Melanchthon* in Januar 1519 nicht gross. In der Dedikation zu seiner Rhetorik erklärt er Krieg wider die, die Sophisten den Aposteln vorziehen, oder die Scholastiker den Kirchenvätern. Solche Leute sind s. E. dieselben, die Erasmus, Reuchlin und Luther verwerfen. Der Kontrast zwischen den Vätern und den scholastischen Doktoren ist jetzt direkt mit der Frage: für oder wider Erasmus, Reuchlin und Luther, verbunden. Man könnte vielleicht einwenden: Kann diese Aussage nicht mehr auf taktischer Klugheit als auf Überzeugung beruhen? Melanchthon war ja schon da ein naher Freund von Luther. Die Idee ist verständlich, die Alternative aber falsch. Melanchthons Glaube an die Verbundenheit der drei Männer in gemeinsamen Bestrebungen geht deutlich aus seinem übrigen Briefwechsel hervor. Das schliesst andererseits nicht aus, dass er sehr wohl hat verstehen können, welche Vorteile es haben konnte, Luther neben die beiden Berühmtheiten zu stellen.

Ziemlich genau zu der selben Zeit wurden ähnliche Beobachtungen von einem Mann gemacht, der für fast jeden Preis neutral bleiben wollte, nämlich der Jurist *Christoph Scheurl* in Nürnberg. Er war ein Freund von den Wittenbergern, aber auch von ihrem Gegner, dem Theologen *Johann Eck*. Am 18. Februar 1519 warnte er Eck dagegen, Luther anzugreifen. Wenn er es täte, schreibt Scheurl, müsste er mit Unwillen rechnen, nicht nur bei fast allen Erasmanern und Reuchlinisten, sondern bei allen, die seriöse Studien trieben und bei den gleichzeitigen Theologen. Scheurl war ein emsiger, unruhiger Geist, ohne Tiefe, aber seine Neugier und umfassenden Kontakte machten ihn sehr gut informiert. Sein Rat an Eck war ganz bestimmt Ausdruck einer sorgfältigen Bewertung der Situation.

Es ist m. E. wesentlich einzusehen, dass dieser Gesichtspunkt nicht bloss eine taktische Überlegung oder eine zufällige Meinung des Einzelnen, sondern eine ausgebreitete Auffassung war. Wir sind gewöhnt, Luthers Treffen mit Kardinal *Cajetan* in Augusburg Oktober 1518 als einen entscheidenden Punkt auf

seinem Weg dem Aufruhr entgegen zu sehen, und das ist es auch. Es wurde aber, wenn wir von der scholastischen, antilutherischen Partei absehen, damals nicht als entscheidend gesehen. Selbst der vorsichtige Erasmus betrachtete Cajetan als Schmeichler des Papstes, einen Menschentypus, für den er nichts übrig hatte. Erst die Disputation in Leipzig, als Luther das göttliche Recht des Papsttums ablehnte, gab einigen Humanisten Anlass, sich von Luther abzuwenden, während andere sich nur umso mehr für ihn begeisterten. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Stellung des Papstes in der Kirche damals viel diskutabler war, als sie später wurde. Die Frage nach Dem Papst machte vielleicht Erasmus unwohl, aber viele von seinen jungen Freunden störte sie nicht, und sie blieben dabei, Luther als einen der ihrigen zu betrachten.

Der wachsende Zorn, den Luther bei scholastischen Theologen, besonders in Köln und Löwen, hervorrief, wurde aber bald auch gegen Erasmus und Reuchlin gerichtet. Es waren nicht nur Melanchthon, *Zwingli* und ihresgleichen, die eine Übereinstimmung zwischen Luther und *Ratio verae theologiae* von Erasmus sahen. Die Feinde waren hierin einig. Eine Reihe von Sachen trugen dazu bei, neue Verdachte wider Erasmus zu erheben: Seine Arbeit für die Grundlegung des Collegium trilingue in Löwen, die Veröffentlichung einer Rede über die Notwendigkeit der Sprachen für das Studium der Theologie von *Peter Mosellan* (Leipzig, August 1518) und besonders die 1519 Ausgabe des Neuen Testaments, die viel gewagter als die 1516 Ausgabe war. Erasmus wurde von den Theologen in Löwen angegriffen, und die Kanzel wurde benutzt, um das Ärgernis über ihn zu verbreiten. Es war keine Verbesserung der Stimmung, als einige seiner Briefe über Luther, an Kurfürst Friedrich den Weisen und Albrecht von Mainz, und ein Brief an Luther selbst, sofort gedruckt wurden. Der Eindruck seiner favorablen Auffassung von Luther wurde erheblich gestärkt. Wie wir jetzt sehen können, ist diese Auslegung nicht ganz richtig, aber damals wurde sie von Freunden sowohl als von Feinden geteilt.

Auch die Angriffe auf Reuchlin wurden heftiger, je gewagter Luther auftritt. Und je böser Bettelmönche und Universitäten wurden, je mehr sahen die Humanisten die drei Leitfiguren als eine Partei, gerichtet wider fachliche Ignoranz und kirchliche Korruption. In 1520 kann Bucer kaum eine der Haupt-

personen erwähnen, ohne fast automatisch auch über den Kampf der beiden anderen zu schreiben. Für den Kartheuser *Otto Brunfels* gilt es dem Kampf wider die Sophisten, deren Gegner Erasmus, Melanchthon, Luther und Reuchlin seien, ja, kurz gesagt: alle, die das neue Gelehrtentum vertreten. Er zieht Parallele zwischen *Hoogstraten* gegen Reuchlin und *Silvester Prierias* gegen Luther. Selbst *Ulrich Zasius*, der sehr unzufrieden mit Luthers Angriff auf die Autorität des Papstes war, konnte so spät als in Juni 1520 von Erasmus, Luther und wenigen anderen, die er nicht erwähnt, als den wahren Theologen nach den Kirchenvätern sprechen. Und am 27. Januar 1520 empfing *Joachim Vadian* einen Brief von Rom, worin sein Korrespondent u.a. sagt: "Die Kurtisanen hassen alle gelehrten Deutschen und verbieten es ihnen, wider die Autorität des Papstes zu reden, wie besonders Erasmus, Rochli (Reuchlin) und Luther tun". Wie wir sehen, sogar ein Mann, der wahrscheinlich nicht allzu viel von der Sache begriffen hat, stellt die drei Namen nebeneinander.

Noch ein Beispiel soll angeführt werden. Am 1. Mai 1520 schrieb die literarische Gesellschaft zu Schlettstadt einen Brief an einen abwesenden Freund. Unter den Briefschreibern, alle Humanisten, finden wir eine Anzahl von späteren Anhängern, aber auch einige spätere Gegner der Reformation. Der Leiter war der konservative Humanist, *Jakob Wimpfeling*. Im Brief erzählen sie dem Freund, dass sie neulich eine Disputation über die rechten Studien und über die Leiter dieser Studien hatten. Die Liste der Leiter sieht so aus: *Erasmus, Capito, Zasius, Luther, Melanchthon, Mosellan, Eoban Hessus, Urbanus Rhegius*. Abgesehen von den Uneinigkeiten, die es schon damals unter ihnen gaben, konnten sie also immer noch sich darüber einigen, Luther, zusammen mit Erasmus, unter die Leiter der rechten Studien zu nennen. Es ist m. E. ein starkes Zeugnis davon, wie ausgebreitet und allgemein anerkannt es noch war, die Gemeinschaft die Studien betreffend in den Vordergrund zu rücken: Der Gegensatz des neuen Gelehrtentums zur Scholastik überschattete die theologischen Unterschiede.

Damit gehen wir zur Frage über: Was meinten die Hauptpersonen selbst, die Gegenstand dieser Auffassung waren? Wir können mit Reuchlin anfangen. Bis 1519, als der *Herzog von Württemberg* von seinem Land vertrieben wurde,

war Reuchlin in seinem Dienst. Die letzten Jahre vor seinem Tod in 1522 war er Professor in Ingolstadt und Tübingen. Nur in Verbindung mit direkten Angriffen auf ihn selbst nahm er an den literarischen Streitigkeiten teil. Auf den Brief, den Luther in Dezember 1518 an ihn schrieb, antwortete er niemals. Seine einzige freundliche Geste war ein Gruss in einem Brief an Melanchthon. Nur einmal unternahm er etwas; in 1520 riet er den Professoren davon ab, es zu erlauben, dass Eck prolutherische Bücher verbrannte. Wahrscheinlich war das mehr ein Zeichen von Abgeschmack für diese Kampfmethode als Ausdruck irgendeiner Sympathie für die Verfasser der betreffenden Bücher. Reuchlin distanzierte sich von dem ganzen Tumult. 1520, nachdem er vom Papst verdammt worden war, brach er die Verbindung mit seinem Verwandten Melanchthon ab und behauptete, er hätte nie Luther gemocht.

Erasmus hätte bestimmt gern in ähnlicher Weise gehandelt, wenn es möglich gewesen wäre. Soweit ich sehe, versuchen die meisten Interpretationen von Erasmus in diesen Jahren entweder seinen Charakter zu verstehen oder die Ähnlichkeiten und Unterschiede im Verhältnis zu Luther zu verdeutlichen. Beide Themen sind wichtig, können uns aber kaum den Ausgangspunkt geben, den wir bedürfen, um seinen anscheinend schwankenden Kurs zu verstehen.

Erasmus wusste eben so gut wie Luther, dass sie in ihren Intentionen sehr verschieden waren. Immer wieder machte er es in seinen Briefen deutlich. Hier gab es überhaupt kein Schwanken. Ohne Zögern hätte er sich damit begnügt, dies zu sagen, wenn das möglich gewesen wäre. Aus mehreren Gründen konnte er aber nicht.

Erstens war er von der Aufrichtigkeit und Integrität Luthers innerlich überzeugt, wie er auch in mancher Hinsicht Luthers Kirchenkritik billigen konnte. Es gab also teilweise wirklich eine gemeinsame Grundlage. Erasmus war zu ehrlich, und in seinen Sehnen nach Reformen auch zu aufrichtig, um das zu verneinen. Mit allen Vorbehalten Luther gegenüber war er darum genötigt, so weit zu gehen, als er überhaupt konnte, um Luther gegen seine Feinde zu helfen - aber ohne direkt sein Alliiertes zu werden.

Zweitens, Erasmus und Luther hatten wirklich gemeinsame Feinde. Bisweilen wurde Erasmus fast täglich daran erinnert. Wie sollte er gegen diese Feinde

einschreiten, ohne gleichzeitig dabei auch Luther zu unterstützen? Für alle Luthers literarischen Gegner, Kardinäle und Kurialen einbegriffen, hatte Erasmus nur noch Verachtung übrig, denn niemand von ihnen hatte s. E. es vermocht, Luther zu widerlegen. Auch dies sagt er immer wieder ohne jede Zweideutigkeit.

Drittens, Erasmus fand es um seinetwegen notwendig, nicht allzu hart gegen Luther zu sein. Sollte Luther vernichtet werden, das war seine Auffassung, würde es auch für die humanen Studien sehr gefährlich werden. Die Art, in der er die Sache an *Albrecht von Brandenburg* erklärt, ist charakteristisch: Die schlechten Theologen fanden es lange verdriesslich, den Fortschritt der Studien und der Sprachkenntnisse zu beobachten, aber sie wagten es nicht, offen hervorzutreten. Mit Luther sahen sie eine Möglichkeit, "um die alten Sprachen, die humanen Studien und Reuchlin und Luther und sogar mich selbst in den selben Sack zu stopfen". Hier wird die Schuld bei den Feinden angebracht. An anderen Orten behauptet er, Luther habe durch seine Heftigkeit die gute Literatur der Gefahr ausgesetzt. Der Aspekt kann wechseln, je nach dem, an wen Erasmus schreibt. Seine Hände waren gebunden, weil er ausserstande war, aus einer Position zu entfliehen, die er sehr unbequem fand. Aber so bald wir einsehen, dass er gezwungen war, sich nach der s. E. irrthümlichen Auffassung anderer Menschen zu richten, beginnen viele Aussagen Sinn zu haben, die sonst als Zeugnisse eines schwachen Charakters oder vielleicht als geschickte Manipulationen aussehen konnten.

Seinem Unwillen gegen Luthers aggressive Form zum Trotz, ist Erasmus in seinem vernichtenden Urteil über die Feinde des Wittenbergers völlig eindeutig: sie sind böse, stupide und lügenhafte. Es steigerte sein Elend, dass er, ohne es zu wollen, oft sowohl die jungen Humanisten als auch die Dominikaner in ihrer Überzeugung bestätigte, dass die drei Namen zusammen gehörten. Es ist kein Wunder, dass er aus bitterer Erfahrung einmal schrieb: Pass auf, dass der Brief nicht zu weit umher kommt, denn die Deutschen drucken alles, was in ihre Hände kommt.

Wie Erasmus in Übereinstimmung mit der schwierigen Situation, in der er sich vorfand, handeln musste, so musste Luther vorsichtig sein mit dem, was er öffentlich über Leute sagte, mit denen er Feinde gemeinsam hatte. Obwohl

er vielem gegenüber kritisch war, das er in den Annotationes des Erasmus fand, erwähnt er nur die Bemerkungen, die er billigen konnte. Die Kritik behält er bei sich. Im Frühjahr 1519 nahm er direkten Kontakt mit Erasmus auf, und eine Reihe von Briefen wurden in den nächsten Jahren ausgewechselt.

Schon im Mai 1518 verglich Luther zum ersten Mal seinen eigenen Kampf mit dem Streit zwischen den Dominikanern und Reuchlin. Nachdem die Universitäten Köln und Löwen ihre Verdammungsurteile über ihn publiziert hatten, war es in seiner Antwort naheliegend die Leser an das Urteil der selben Universitäten über Reuchlin zu erinnern. Er fand auch Anlass, das schlechte Benehmen der Universität Löwen Erasmus gegenüber zu erwähnen. Luthers Intention ist ganz klar: indem er sich auf die Seite der beiden berühmten Männer stellte, konnte er im Namen des neuen Gelehrtentums wider den scholastischen Obskurantismus reden.

Luthers Position war viel leichter als die des Erasmus. Er war nicht verpflichtet, auf seinen Unterschied zu dem grossen Humanisten aufmerksam zu machen. So lange er unter Decke der allgemeinen Sache des Humanismus handeln konnte, sah er keinen Grund, es nicht zu tun. Andererseits kannte er sehr wohl die Grenzen der Allianz, und er war durchaus bereit, sie zu überschreiten, wenn es notwendig wurde. Dass sein Name mit denen der beiden anderen verbunden wurde, war für ihn ein einfacher Weg, um seine Sache unter Humanisten begrüsst zu bekommen, während Erasmus sich oft wie ein Seemann fühlte, der zwischen Scylla und Charybdis navigieren musste. Auf diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass Luthers Briefe so einfach und aufrichtig wirken, während die Briefe des Erasmus oft den Eindruck geben können, dass sie ziemlich ausgeklügelt sind, wenn nicht geradeaus unzuverlässlich. Ich behaupte natürlich nicht, dass alle Unterschiede allein durch die unterschiedliche Position der beiden Männer erklärt werden können. Ich meine aber, dass jede Bewertung, die nicht in Betracht nimmt, wie einfach es war für Luther, und wie schwierig für Erasmus, sich an der vermuteten und allgemein akzeptierten Allianz zu halten, unweigerlich oberflächlich und sehr ungerecht Erasmus gegenüber sein wird.

Damit kommen wir zu den Pamphleten. Das Bild ist auch hier das schon bekannte. Im Dezember 1519 erschien *Canonici indocti Lutherani*. Das

Schriftchen war anonym, aber von *Johannes Oekolampadius* gegen *Johann Eck* geschrieben. Der Stil ist erasmianisch, aber klare Allusionen zum Reuchlinstreit kommen vor. Der Verfasser bringt sich - und die ungelehrten Kanoniker, in deren Namen er spricht - in gute Gesellschaft, nämlich mit Erasmus und Luther, mit dem Evangelium und den Kirchenvätern. Luther wird als einen Spezialfall des allgemeinen Kontrastes zwischen biblisch-patristischer Theologie und der Scholastik gesehen. Die Schrift wurde bald in Wittenberg übersetzt.

Zu der selben Zeit, d. h. Ende 1519 erschien ein anderes Pamphlet mit dem Titel: *Die Kunst und Methode, Ketzer zu untersuchen, nach der Sitte der römischen Kurie*. Die satirische Beschreibung von der rechten Art, Inquisitor zu sein, kann weit übertrieben vorkommen. Z. B. wird es empfohlen, um jeden Preis den Ketzer daran zu verhindern, sich zu verteidigen, denn sollte er die nötige Zeit bekommen, um wirklich etwas zu sagen, läuft man die Gefahr, dass die Anwesenden daran glauben konnten, er habe eine gerechte Sache. Es scheint auch ziemlich böse, wenn es empfohlen wird, schon vor dem Prozess Prediger herauszuschicken, um Fürsten und Volk aufzuregen. Das Verblüffende ist aber, dass solche Ratschläge völlig der seriösen Auffassung von vielen Menschen damals über den tatsächlichen Verlauf entspricht. Hier, wo es um Ketzerei geht, ist die Aufmerksamkeit besonders auf Reuchlin und Luther gerichtet.

Ein junger Freund von Erasmus, *Wilhelm Nesen*, schrieb anonym einen offenen Brief an *Ulrich Zwingli*, worin er die Theologen von Löwen lächerlich machte. Die Inspiration ist ganz deutlich das Verdammungsurteil über Luther, aber Nesen findet Anlass, um auf die Feindlichkeit der Magister gegen sowohl Reuchlin als auch Erasmus Rücksicht zu nehmen. Viele Formulierungen sind von den Briefen des Erasmus geliehen. Erasmus wird hier einer Behandlung ausgesetzt, die bald sehr verbreitet werden sollte: Die besonders harten Stellen werden ausgewählt und alle Reservationen ausgelassen. Damit gelingt es, die Aussagen des Erasmus einen aufrührerischen oder geradeaus prolutherischen Charakter zu geben.

Von ähnlicher Art ist "Die Handlungen der Universität Löwen wider Luther", zuerst auf Latein und bald auch auf Deutsch erschienen. Luther wird

hier in enger Verbindung mit den Verdachten der Theologen gegen Erasmus gesehen, und auch ihre Mitwirkung im Kampf gegen Reuchlin wird erwähnt. Es wird diskutiert, ob Erasmus selbst der Verfasser ist. Auf seiner Linie ist es jedenfalls, wenn die literarischen Gegner Luthers als Verrückte und als Schmeichler des Papstes beschrieben werden. Auch die Anbringung Luthers innerhalb der Rahmen der Feindlichkeiten wider Reuchlin und Erasmus ist auf einer Linie mit einem der Aspekte bei Erasmus selbst.

Auch der Dialog "*Hochstraten ovans*" zeigt dasselbe Bild. Der Hauptgesprächspartner Hochstratens im Dialog ist *Edward Lee*, der Das Neue Testament des Erasmus kritisiert hatte. Damit ist sowohl Reuchlin als auch Erasmus einbezogen, aber auch Luther wird reichlich erwähnt.

Ich habe nur Beispiele in aller Kürze geben können. Niemand darf aber glauben, ich habe Material ausgelassen, das zu meinem Gesichtspunkt schlecht passt. Es gibt Dokumentation in aller Menge.

Soweit es um die akademische Seite der Unruhen, die Luther in den Jahren 1517-1520 verursachte, geht, war es wesentlich, dass die Humanisten, die sich überhaupt für Theologie interessierten, den gemeinsamen Gegensatz zur Scholastik betonten. Das heisst nicht, dass sie die Unterschiede innerhalb dem eigenen Lager überhaupt nicht bemerkten; es gab aber weder Zeit noch Ruhe, um sie zu pflegen. Der Kampf gegen Scholastik und kirchliche Korruption nahm vorläufig alle Kräfte im Anspruch. Für Luther bedeutete dies, dass er die nötige Stütze, und auch Atemraum, erhielt, um sich auf den endgültigen Bruch vorzubereiten. Erasmus ist viel mehr, als es im Allgemeinen bemerkt wird, eine Schlüsselfigur. Man konnte sagen: Luther lebte hoch infolge der intrikaten Position, die Erasmus dazu zwang, jedenfalls zu einem gewissen Grade in Übereinstimmung mit der Idee einer Allianz gegen Bettelmönche, scholastische Theologen und römische Kurtisanen zu handeln. Es war nicht vor 1521, dass es den verschiedenen Zielen erlaubt wurde, vor der Welt deutlich zu werden.

LUTHERS THEOLOGISCHE ZIELSETZUNG IN DEN PHILOSOPHISCHEN THESEN DER HEIDELBERGER DISPUTATION

KARI KOPPERI

DIE THEOLOGISCHE INTENTION DER HEIDELBERGER DISPUTATION

Forschungsgeschichte des philosophischen Teils

Der philosophische Teil der Heidelberger Disputation ist in der theologischen Forschung lange ein Rätsel geblieben. Schon zu Beginn unseres Jahrhunderts wollte *Otto Clemen* die probationes der philosophischen Thesen publizieren, aber er glaubte, auf die Herausgabe verzichten zu sollen.¹ In vollem Umfang wurden sie erst 1979 publiziert,² was eine lebhafte Diskussion auslöste. Im allgemeinen war man der Auffassung, die Thesen seien sehr

¹ CLEMEN (1906,109), "Die darauf noch folgenden Probationes zu den anderen philosophischen Thesen sind rein philosophisch. Da sie zu umfangreich sind, der Text vielfach korrupt zu sein scheint und der Sinn mir an vielen Stellen dunkel geblieben ist, muß ich auf die Wiedergabe dieser Stücke verzichten."

² JUNGHANS (1979b). Aus praktischen Gründen benutze ich den Text aus der Weimarer Ausgabe (59, 409-426), obwohl der Herausgeber Helmar Junghans die Meinung vertritt, der im *LuJ* veröffentlichte Text sei besser. Zu den Problemen der Edierung siehe JUNGHANS (1979b, 10-33); EBELING (1982, 71-73, 488); WA 59, 405-408.

schwierig. Darin dürfte wohl der Grund dafür liegen, daß bisher nur einige kürzere Untersuchungen über sie vorgelegt wurden. Die umfangreichste Analyse ist die von *Gerhard Ebeling* in seinen "*Lutherstudien*, Band 2, Teil 2".³ Auch der Herausgeber der philosophischen Thesen, *Helmar Junghans*, hat sich in seinem Buch "*Der junge Luther und die Humanisten*" über sie geäußert.⁴ Auf den Luther-Kongressen 1977 und 1983 wurden die philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation in jeweils einem Seminar behandelt,⁵ aber, wie die Seminarberichte zeigen, konnte über ihren Inhalt oder ihre Zielsetzung kein Konsensus erzielt werden.⁶ Obwohl darüber hinaus noch weitere Forscher von ihrem spezifisch eigenen Standpunkt aus zu ihnen Stellungnahmen haben,⁷ ist die Forschungslage bislang offen. In diesem meinem Artikel möchte ich nun eine neue – mir begründet erscheinende – Hypothese zur Interpretation der philosophischen Thesen vorstellen.⁸

³ EBELING (1982, 60-183 bes. 69-145). In seiner schwer verständlichen Analyse versucht Ebeling zu zeigen daß, obgleich Luther Aristoteles wegen seiner Auffassung von der Sterblichkeit der Seele sehr stark kritisiert, die traditionelle Behauptung der Unsterblichkeit der Seele Luthers Ansicht ebenfalls nicht entspricht. Siehe z. B. EBELING (1982, 176-181). In seiner Interpretation schließt Ebeling sich an die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele aus dem Jahre 1920 an. Damals vertrat man die Meinung, daß Luther in seinem Verständnis von der Unsterblichkeit der Seele nicht die ontologischen Begriffe der scholastischen Anthropologie sondern rein relationale, personale und ethische Begriffe benutzt. (vergleiche dazu HUOVINEN 1981, 262). Zu der Diskussion siehe ALTHAUS (1925) und STANGE (1925; 1928, 285-344). Zu ihrer Analyse und zur Auffassung Luthers siehe HUOVINEN (1981). Die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele ist VON HEILER (1983) zwar weitergeführt worden, aber die Heidelberger Disputation behandelt er in diesem Zusammenhang nicht.

⁴ JUNGHANS (1985, 143-171, 291-301, bes. 159-162 und 167-171). In seiner Arbeit versucht Junghans zu zeigen, daß Luther enge Kontakte mit Humanisten gehabt hat. Seine Meinung ist, daß dies in der Heidelberger Disputation besonderes an der Aristoteles-Kritik und an den positiven Äußerungen über Plato erkennbar wird.

⁵ In Lund 1977 war das Thema des Seminars "Die Heidelberger Disputation" und in Erfurt 1983 "Luther und Aristoteles".

⁶ Die Berichte sind von Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (1980 und 1985b) geschrieben, der sich auch selbst an der Diskussion mit einem Artikel (1985a) beteiligt hat.

⁷ THAIDIGSMANN (1987) und DIETER (1987).

⁸ Meine Darstellung gründet sich auf die Forschungen zu meiner Dissertation mit dem Thema: "Theologie und Philosophie in der Heidelberger Disputation", die zur Zeit in Arbeit ist. Obgleich der Text der Heidelberger Disputation ziemlich kurz ist, ist ihr Inhalt sehr tiefgreifend und weitreichend. Daher ist es unmöglich, in diesem Artikel alle wichtigen Probleme zu berücksichtigen.

Die bisherige Forschung hat das größte Problem in der Bestimmung des Zweckes und der Intention der philosophischen Thesen sowie ihrer Verbindung mit den Thesen des theologischen Teils gesehen.⁹ Warum fügt Luther seinem theologischen Programm noch zwölf rein philosophische Thesen hinzu? Vermutlich wird sich die Antwort einerseits aus dem Kontext der Disputation ergeben und andererseits müßte sie auch auf dem Vergleich zwischen den philosophischen und theologischen Thesen beruhen. Die hier vorgelegte Hypothese besagt, daß auch die Intention der philosophischen Thesen theologisch ist. Luther stellt aus theologischen Gründen seine Auffassung von der Philosophie im Ganzen dar und setzt einige Anmerkungen zu philosophischen Einzelproblemen hinzu. Um diese Hypothese zu beweisen, ist erstens der Kontext der Disputation zu skizzieren und dann anschließend sind Inhalt und Zielsetzung des theologischen Teils darzustellen. Zweitens erfolgt danach die Analyse der philosophischen Thesen mit dem Versuch zu zeigen, wie die hier zum Ausdruck kommenden Gedanken Luthers mit den Intentionen des theologischen Teils verbunden sind.

Der Kontext der Heidelberger Disputation

Bevor der Inhalt der Heidelberger Disputation skizziert werden kann, ist der Kontext ins Auge zu fassen. Er umfaßt sowohl das historische Zustandekommen der Heidelberger Disputation als auch die geistesgeschichtlichen Verbindungen. Nach der Veröffentlichung der Ablassthesen hatten die Dominikaner einen Prozeß angestrengt, indem sie Luther ketzerischer Lehren beschuldigten. Die Beschuldigungen wurden sehr schnell weitergeleitet und schon zu Beginn des Jahres 1518 erging an den General des Ordens der Augustinereremiten die Bitte, sich Luthers Sache anzunehmen. Die Augustinereremiten wollten diese Angelegenheit innerhalb ihres Ordens behandeln,

⁹ Neben den obengenannten Untersuchungen muß ich noch die Interpretation von Will-Erich PEUCKERT (1948, 539-542) nennen, die meines Erachtens den ersten Versuch darstellt, den Platonismus den philosophischen Teils zu analysieren. Er ist der Auffassung, daß Luther in der Heidelberger Disputation noch ein neuplatonischer Sucher ist, der aber diese Phase seiner Theologie später überwunden hat.

und so lud *Johann von Staupitz* Luther ein, über die Grundfragen seiner Theologie anlässlich des Triennalkonvents zu Heidelberg im April 1518 zu disputieren.¹⁰ Aus Luthers Sicht ging es um seine Theologie, die er seinen Ordensbrüdern erklären sollte. Darum ist es sehr wahrscheinlich, daß der Zweck der ganzen Disputation kein anderer als ein theologischer ist.

Bevor Luthers Gedanken in der Heidelberger Disputation interpretiert werden können, müssen die theologischen und philosophischen Strömungen, die Luther gekannt hat, kurz erwähnt werden. In der theologischen Forschung hat es Bestrebungen gegeben, Luthers Theologie von "vorreformatorischen Bewegungen" her zu interpretieren. Als wichtigste seien genannt: 1. die Interpretation aus seinen Verbindungen zum Ockhamismus¹¹ heraus, 2. verschiedene Theorien über den Einfluß des mittelalterlichen Augustinismus auf Luther¹² und 3. die Interpretation, die Luther von seinen Beziehungen zum Humanismus her versteht, wie *Helmar Junghans* es vertreten hat.¹³ Das Problem aller dieser drei Theorien besteht darin, daß sie

¹⁰ Über den historischen Hintergrund der Disputation gibt es mehrere Untersuchungen. Die wichtigsten sind: BAUER (1901); BRECHT (1981, 198-215); DELIUS (1972); SCHEIBLE (1983a; 1983b) und WICKS (1983a, 48-56; 1983b). Siehe auch ATKINSON (1968, 157-168); BORTH (1970, 37-41); FAUSEL (1955, 84-93); HENß (1983, 14-25); KALKOFF (1906; 1910-1912); KOLDE (1878; 1879, 312-317); KUNZELMAN (1974, V, 383-385, 475-477); SEEBAR (1983); WEIDMANN (1968). An historischen Quellen über die Studienausgabe (JUNGHANS 1979a, StA 1, 186-218) hinausgehend siehe auch WA 9, 161-169; WABr 1, 154-171, 173-174, 180; Dokumente 1, 19-32.

¹¹ HÄGGLUND 1955.

¹² A. V. MÜLLER hat bereits im Jahre 1929 die Theorie dargestellt, daß innerhalb der Augustinereremiten eine starke "*Augustinusschule*" bestanden habe (MÜLLER 1929, 46), die einen deutlichen Einfluß auf Luther ausübte. Danach hat man viel über den mittelalterlichen Augustinismus und seinen Inhalt diskutiert. Später entwickelte Heiko A. OBERMAN (z. B. 1975) Müllers Theorie weiter und sprach von einer eigenständigen Augustintradition, die er nach ihrem Hauptvertreter *Gregor von Rimini, Via Gregorii*, nannte und die neben den klassischen Traditionen *via antiqua* und *via moderna*, bestanden haben soll. Zu dieser Theorie siehe z. B. die Dissertation von Manfred SCHULZE (1980), in der er sagt, daß die Tradition Gregors von Rimini Luther die "Brille" gegeben habe, durch die er Augustin las. Gegen Oberman hat Adolar ZUMKELLER (siehe z. B. 1963; 1964; 1979; 1984) eine katholische Theorie über die spätmittelalterliche Augustinerschule (*schola moderna augustiniiana*) dargelegt. Zur Kritik an Oberman siehe auch GRANE (1975, 135-138) und BUBENHEIMER (1979). Zu dem Begriff des Augustinismus siehe besonderes LEFF (1979, 699-716) und zu seiner Bedeutung für Luther siehe auch DELIUS (1972; 1984); JANZ (1980); JUNGHANS (1985, 123-141) und STEINMETZ (1973).

¹³ JUNGHANS 1985.

Luthers Gedanken aus nur einer Tradition herkommend zu erklären versuchen, obgleich es offensichtlich viel naheliegender wäre, davon auszugehen, daß alle diese Strömungen Einfluß auf ihn ausgeübt haben.

Die Ausbildung Luthers als Hintergrund zu seinem Verständnis bietet folgende Erkenntnishilfen an: durch *Trutfetter* und *Usingen* hat er eine ockhamistische ausgerichtete Unterweisung in der terministischen Logik innerhalb der Artistenschule der Universität Erfurt erhalten.¹⁴ Seine Studien kompletzte er im Augustinerkloster, als er im Rahmen seiner Theologiestudiums, die Werke Augustins und mittelalterlicher Autoren las.¹⁵ Neben "den offiziellen Studien" der Universität und des Augustinereremitenordens beschäftigte er sich offensichtlich auch mit Zeugnissen humanistischen Geistes, die sowohl in der Universität als auch in seinem Orden akzeptiert waren.¹⁶ Neben den obengenannten Strömungen sind natürlich auch andere Wirkungen auf Luthers Entwicklung zuberücksichtigen. Zweifellos kannte er mystische Traditionen¹⁷ und stand darüber hinaus auch unter dem Einfluß von verschiedenen Denkern seiner Zeit wie zum Beispiel von *Johann von Staupitz*.¹⁸

¹⁴ Zu seinen Erfurter Studien siehe besonderes die Forschungen von SCHEEL (1921, 121-241) und KLEINEIDAM (1969, 169-178 und 1975) und auch die Beiträge von URBAN (1981) und JUNGHANS (1985, 31-48, 71-93). Zu Trutfetter siehe PLITT (1876) und zu Usingen siehe PAULUS (1893); HÄRING (1939); O. MÜLLER (1940); HOAR (1965); KUNZELMANN (1974, 98, 477, 518-519); KLAIBER (1978, 290-292); HILDEBRAND (1983) und BÄUMER (1985).

¹⁵ Zu den Augustinereremiten in Erfurt und zu Luthers Studien im Kloster siehe SCHEEL (1930, 1-142); KLEINEIDAM (1975, 395-507); ZUMKELLER (1984). Zu Luthers Augustin-Interpretation siehe auch A.V. MÜLLER (1929); HAMEL (1935); LOHSE 1965; STEINMETZ (1973, 254-260); GRANE (1975, 132-138); OBERMAN (1975); BUBENHEIMER (1979); SCHULZE (1980); DELIUS (1984, 6-15) und JUNGHANS (1985, 129-141).

¹⁶ Zum Humanismus an der Universität Erfurt und über Luthers Beziehungen zu Humanisten siehe bes. JUNGHANS (1985) und auch PLITT (1876, 31-35); SCHMIDT (1883); BURGDORF (1928); ABE (1953); SPITZ (1963, 237-266; 1985). Vgl. mit SCHEEL (1921, 121-234). Zum Humanismus bei den Augustinereremiten siehe neben JUNGHANS (1985) auch O'MALLEY (1968) und ZUMKELLER (1979, 730-733).

¹⁷ Hier zu HERING (1879); HEILER (1918); MEINHOLD (1935); VOGELSANG (1937); WALTER (1937); RUHLAND (1938); RÜHL (1960); ZUR MÜHLEN (1972); HOFFMAN (1976).

¹⁸ Über Staupitz siehe JEREMIAS (1926); SCHEEL (1930, 364-370); STEINMETZ (1968); KUNZELMAN (1974, 434-503); zu DOHNA (1986); WRIEDT (1991).

Aller dieser Einflüsse ungeachtet war Luther jedoch auch ein selbständiger Denker, was schon in den frühen Randbemerkungen zu *Augustin* und zum *Lombarden* zu sehen ist. Da stellt er zum Beispiel das Verhältnis zwischen den Philosophen und dem katholischen Glauben dar und kritisiert oft auch bekannte scholastische Theologen und Lehrer der Kirche.¹⁹

Die Intention des theologischen Teils der Heidelberger Disputation

Der theologische Teil der Disputation umfaßt im Wesentlichen zwei Hauptthemen:²⁰ die Unterscheidung zwischen *theologia gloriae* und *theologia crucis*²¹ und die *Theologie der Liebe*.²² Beide Themen sind fest miteinander verbunden.²³ Die Begriffe *theologia gloriae* und *theologia crucis* bezeichnen für Luther zwei verschiedene Methoden, Theologie zu betreiben. Die Theologie der Herrlichkeit nimmt ihren Ausgangspunkt in der menschlichen

¹⁹ WA 9, 1-94. Siehe bes. 6, 12-14; 27, 22-24; 29, 1-26; 43, 2-5; 47, 6-7; 74, 8- 11. Zu Luthers frühen Randbemerkungen siehe auch JUNGHANS (1985, 94-239) und MURPHY (1976).

²⁰ Die Theologie der Heidelberger Disputation kommt mehr oder weniger fast in jeder Untersuchung über die Theologie Luthers zur Sprache. Neben den zuvor genannten Artikeln (siehe Anmerkungen 1-3, 6-7, 10) werden sie behandelt z. B. von ALTHAUS 1963, 34-42; BORNKAMM (1963, 49-63; 1975); GRANE (1975, 146-160); JÜRGENS (1975); VON LOEWENICH (1967); MANNERMAA (1983); MODALSLI (1980, 33-39); Peura (1990, 178-183, 186-197, 205, 210-211, 256-257, 261-268, 271-277, 288); PLATHOW (1981); STANGE (1932, 51-74); STÜRMER (1939, 25-48); SÖDERLUND (1981); THAIDIGSMANN (1981); UNHOLZ (1982); VERCRUYSE (1976; 1981); WEIER (1976, 22-26).

Die modernste Ausgabe des theologischen Teils ist herausgegeben von Helmar JUNGHANS, StA 1, 200-212. Siehe auch den Text der Weimarer Ausgabe, WA 1, 353-374.

²¹ Der wesentliche Teil der Unterscheidung findet sich in StA 1, 207, 25- 209, 5.

²² "*Amor Dei non inuenit, sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. SEcunda pars patet, (et) est omnium Philosophorum (et) Theologorum, Qui obiectum est causa amoris, ponendo iuxta Aristotelem omnem potentia(m) animae esse passiuam (et) materiam, (et) recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur, contrariam esse Theologiae, dum in omnibus querit quae sua sunt, (et) accipit potius bonum q(uam) tribuit. Prima pars patet, quia amor Amor Dei in homine uiens, diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos, (et) sic effluit potius, (et) bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri, Ideo amor hominis fugit peccatores, malos, sic Christus: Non ueni uocare iustos, sed peccatores. Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi inuenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo (et) egeno. Beatus est enim dare, q(uam) accipere, ait Apostolus. Vnde Psal. 41. Beatus qui intelligit super egenum (et) pauperem, Cum tamen obiectum intellectus naturaliter esse non possit, id quod nihil est, id est, pauper, uel egenum, sed entis, ueri, boni. Ideo iudicat secundum faciem, (et) accipit personam hominum, (et) iudicat secundum ea quae patent (et)c(etera)."* StA 1, 212, 1-19.

Wirklichkeit und versucht durch Werke und Spekulationen, Gott in seiner Majestät und Herrlichkeit zu erkennen.²⁴ Dagegen erkennt der Kreuzestheologe die Offenbarung Gottes im Kreuz Christi, also in der Menschlichkeit, Niedrigkeit und in der Torheit.²⁵

In der letzten theologischen These definiert Luther seine Theologie der Liebe mit den Begriffen *amor dei*, *amor hominis* und *amor crucis*.²⁶ Anhand der Theologie der Liebe ist es möglich, den Inhalt von *theologia gloriae* und *theologia crucis* näher zu bestimmen. Die *theologia gloriae* gründet sich auf die menschliche Liebe, denn in ihr ist nur das liebenswert, was dem Menschen gut und schön erscheint.²⁷ Mit anderen Worten, der natürliche Mensch betreibt die Theologie der Herrlichkeit, weil er auch selbst gut und schön werden will. Ein solcher Mensch benötigt unbedingt die Theologie des Kreuzes d. h. das Gesetz und die Torheit Gottes, damit er Gott in richtiger Weise,

²³ Meine Darstellung des theologischen Kerns der Disputation berücksichtigt die ganze Disputation, in den Anmerkungen zitiere ich jedoch nur die wichtigsten Stellen der theologischen Thesen.

²⁴ Meines Erachtens meint Luther mit der Theologie der Herrlichkeit die menschliche Bestrebung, ausgehend vom eigenen Vermögen, d. h. vom menschlichen Willen und der menschlichen Vernunft, Gott zu erkennen. In der Praxis benutzt der Mensch zwei Methoden: 1. die Werke (*opera*), was Luther in den Thesen 1-18 ablehnt. Seine Kritik ist in der Probation zur 25. These zusammengefaßt: "QVia iusticia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit,..." (StA 1, 210, 21-22) 2. die zweite Methode bedient sich der menschlichen Weisheit bzw. der Spekulation, was Luther in den Thesen 19-24 und besonderes in der These 19 ablehnt. "Non ille digne Theologus dicitur, qui inuisibilia Dei, per ea, quae facta sunt intellecta conscipit." (207, 26-27).

²⁵ Luther beschreibt den kreuzestheologischen Weg zur Gotteserkenntnis in den Thesen 20-24 und verknüpft dies sogleich mit der Kritik an jeder Spekulation. Jedoch auch die Kritik an den Werken basiert schon auf dem kreuzestheologischen Standpunkt. Siehe bes. StA 1, 208, 5-8 "Sicut 1. Corinth. 1. uocat infirmum (et) stultum Dei, Quia enim homines cognitione Dei ex operibus abusi sunt, uoluit rursus Deus ex passionibus cognosci (et) reprobare illam sapientiam inuisibilium, per sapientiam uisibilium, ut sic, qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus."

²⁶ Der Text findet sich oben in der Anmerkung 22. Ein Standardwerk über die Liebe in der Theologie Luthers ist MANNERMAA (1983), dessen Gedanken (bes. 7- 8, 33-57) ich in dieser Untersuchung weiterzuführen versuche. Zum Verständnis der Liebe in der Heidelberger Disputation vgl. auch DIETER (1987).

²⁷ StA 1, 212, 15-17 "Beatus qui intelligit super egenum (et) pauperem, Cum tamen obiectum intellectus naturaliter esse non possit, id quod nihil est, id est, pauper, uel egenum, sed entis, ueri, boni."

nämlich im Kreuz und im Leiden erkennen kann. Das Kreuz und das Leiden zeigen den Menschen, daß die Liebe Gottes sich immer nach unten richtet, um Neues zu erschaffen. Eine solche Liebe ist willig, für das, was sie liebt, auch zu leiden, weil sie ihren bösen und häßlich aussehenden Geliebten eben gut und schön machen will.²⁸ Gott selbst handelt in dieser Weise, und er wirkt demzufolge auch im Christen so, daß in ihm die gleiche göttliche Liebe (*amor crucis*) aus dem Kreuz Christi entsteht.²⁹

Luthers paradoxal wirkende Aussagen in den Thesen 26-27 über die Relation zwischen Christus und den Christen sind eine logische Konsequenz aus dem Wesen der göttliche Liebe.³⁰ Die in der Rechtfertigung entstehende Verbindung zwischen dem Christen und Christus, ist in der Theologie Luthers nach ihrem Wesen nicht nur eine forensische Relation zwischen Gott und Mensch, sondern ihrem ontologischen Status nach eine wesenhafte Partizipation.³¹ Luther sagt, daß Christus durch den Glauben eins mit uns ist, daß er in uns lebt und dabei die Werke, die mit Gottes Willen übereinstimmen, in

²⁸ StA 1, 212, 8-10 "Prima pars patet, quia amor Dei in homine uiens, diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos, (et) sic effluit potius, (et) bonum tribuit."

²⁹ StA 1, 212, 12-14 "Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi inuenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo (et) egeno."

³⁰ "XXVI. *Lex dicit: Fac hoc, (et) nunquam fit, Gratia dicit: Crede in hunc, (et) iam facta sunt omnia.* PRIMum patet per Apostolum, (et) interpretem eius B(eatum) Augustinum, in multis locis, Et supra satis dictum est, q(uod) Lex potius iram operatur, (et) sub maledicto tenet omnes. Secundum patet per eosdem, quia fides iustificat. Et Lex <ait B(eatus) Augustinus> imperat, quod fides impetrat. Sic enim per fidem Christus in nobis, imo unum cu(m) nobis est. At Christus est iustus, (et) omnia implens Dei mandata, quare (et) nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per fidem. XXVII. *Recte, opus Christi diceretur operans, (et) nostrum operatum, ac sic operatum placere Deo, gratia operis operantis.* QVia dum Christus in nos habitat per fidem, iam mouet nos ad opera per uiuam illam fidem operum suorum. Opera enim, quae ipse facit, sunt impletiones mandatorum Dei, nobis data per fidem, quae cum intuemur, mouemur ad imitationem eorum. Ideo ait Apostolus: Imitatores Dei estote, sicut filij charissimi. Quare misericordiae opera excitantur, ab operibus eius, quibus saluauit nos. Sicut ait B(eatus) Gregorius: Omnis Christi actio est nostra instructio, imo commotio. Si actio eius in nobis uiuit per fidem, uehementer enim allicit, Iuxta illud: Trahe me post te, in odorem unguentorum tuorum currimus, id est, operum tuorum." StA 1, 211, 5-25.

³¹ Zur Partizipation in der Theologie Luthers siehe PEURA (1990), der auch zur Heidelberger Disputation einige Anmerkungen gemacht hat (1990, 271-277). Zur Vergöttlichungslehre und zum Gegenwart-Christi-Motiv in der Luther-Forschung siehe auch SAARINEN (1988, bes. 179-182).

uns hervorbringt. Diese Schlußfolgerung ist, wenn wir sie mit den herrschenden Paradigmen der Luther-Forschung vergleichen, eine Überraschung, aber sie ist doch folgerichtig, denn in der 28. These des theologischen Teils betont Luther, daß die Liebe Gottes uns gerecht, gut und weise macht (*facere*).³² Also richtet sich die Liebe Gottes auf das Böse, das Dumme und das Sündige, sie lebt darin und schafft auf diese Weise Gutes, Weises und Gerechtes, damit daraus wiederum Werke hervorgebracht werden können, die dem Willen Gottes entsprechen. Luther zufolge ist diese Art der Liebe Gottes dem sündigen und selbstsüchtigen Menschen eine sinnlose Torheit, die er aus natürlichen Gründen nicht akzeptieren kann.

DIE THEOLOGISCHE ZIELSETZUNG DES PHILOSOPHISCHEN TEILS

Die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie

Die Unterscheidung zwischen *theologia crucis* und *theologia gloriae* führt bei Luther zu einer bestimmten Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie. Leider stellt er in seinen Schriften keine deutliche Theorie über diese Unterscheidung auf, aber wenn wir vielen kurzen einschlägigen Hinweisen und Bemerkungen nachgehen, ist es möglich, ein theoretisches-Modell zu erkennen, das der Unterscheidung zwischen Theologie und

³² StA 1, 212, 8-10.

Philosophie in der Heidelberger Disputation zu Grunde liegt.³³

Die Eruierung des Modells muß davon ausgehen, daß Luther in verschiedenen Zusammenhängen die Begriffe Philosophie und Theologie nicht immer konsequent in gleicher Bedeutung verwendet. Die beiden Begriffe haben zwei Hauptbedeutungen, die auf folgende Weise definiert werden können: *Philosophie 1*, *Theologie 1*, *Theologie 2* und *Philosophie 2*. *Philosophie 1* bedeutet das philosophische Denken, das sich auf die natürliche Vernunft

³³ Die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie in der Heidelberger Disputation hat ihre prägnanteste Darstellung in den zwei ersten philosophischen Thesen gefunden. "*Conclusio prima. Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo. Huius ratio est: Prima illud 1 Coryn. 1: 'Si quis inter vos vult sapiens esse in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens'. Secunda, quod secundum apostolum 'scientia inflat', ideo nisi sciatur, quod omnis scientia est de numero rerum, quae non prosunt ad salutem nisi hiis, qui sunt in gratia, omnino inflatur animus scientis. Sicut enim electis 'omnia cooperantur in bonum', ita illis omnia in malum. Tertia, quod hominis tota fiducia, vita, gloria, virtus, sapientia non est nisi Christus. Christus autem est in deo absconditus, quare omne, quod apparet intus et foris, non est id, de quo sit homini praesumendum. Stultificari hoc loco id dico, scilicet scire omnia praeter Christum scire sit nihil scire. Ideoque talem scientiam habendam, ac si non habeatur, non in ea placere neque praecaeteris se aliquid esse putare. Hier. 9: 'Non gloriatur sapiens in sapientia sua, sed gloriatur nosse me'. Secunda. Sicut libidinis malo non utitur bene nisi coniugatus, ita nemo philosophatur bene nisi stultus, id est christianus. Ratio est: Quia sicut libido est perversa cupiditas voluptatis, ita philosophia est perversus amor sciendi, nisi assit gratia Christi; non quod philosophia sit mala nec voluptas, sed quod cupido utriusque non potest esse recta nisi christianis. Imo omnes vires corporis et animae tales sunt, ut suum obiectum, id est bonam creaturam dei, perverse cupiant. Multo magis intellectus suum obiectum (id est verum) cupit perverse, scilicet in gloriam suam vel in odium alterius fastidit etc. Ideo Johannes non reprobavit oculum carnem, vitam sed concupiscentiam carnis, oculorum et superbiam vitae. Ideo philosophari extra Christum idem est, quod extra matrimonium fornicari, nusquam enim utitur, sed fruitur homo creatura. "* WA 59, 409, 1-410, 12.

Die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie wird behandelt z. B. auch an folgenden Stellen der Werke Luthers: WA 2, 464, 7-18 (*In epistulam Pauli ad Galatas commentarius*, 1519); WA 6, 32 (*Questio theologica cum septem conclusionibus de naturali potentia voluntatis hominis*, 1520); WA 6, 457, 28-458, 40 (*An den christlichen Adel*, 1520); WA 9, 6, 12-14, 29, 1-24, 42, 26-43, 8, 47, 6-7; 91, 21-37 (*Luthers Randbemerkungen*, 1509-1511); WA 39, I, 174-180 (*disputatio de homine*, 1536); WA 39, II, 1-33 (*disputatio de sententia Verbum caro factum est*, Joh. 1:14, 1539); WA 40, 409, 30-419 (*In epistulam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, 1535); WA 56, 180, 29- 32, 237, 12-17, 275, 19-22, 334, 341, 26-31, 355, 27-357, 5, 361-362, 385, 13-22 (*Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola*, 1515); WABr 1, 88-89, 99 (Luthers Briefe aus dem Jahre 1517); AWA 2, II, 40-41 (*Operationes in psalmos*, 1519); StA 1, 165-172 (*Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517).

Eine Theorie von der Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie in Luthers Denken skizziert Reijo TYÖRINOJA (1986; 1987; 1990) in seinen Untersuchungen zu der Unterscheidung zwischen theologischem und moralischem Tun in der Theologie Luthers. Auch Tuomo MANNERMAA behandelt dieses Thema in seinen Beiträgen (1987; 1990, 99-104) zu Luthers Verständnis von Theologie.

gründet und auch die so genannte natürliche Theologie umfaßt. Mit *Theologie 1* ist die soteriologische Erkenntnis Gottes durch den Glauben gemeint: diese Erkenntnis beruht auf Gottes Offenbarung. *Theologie 2* und *Philosophie 2* unterscheiden sich in Bezug auf ihre Objekte. Dann ist *Theologie 2* für die rationale Reflektion der theologischen Probleme zuständig. Zu dem Bereich der *Philosophie 2* gehören dann die philosophischen Probleme, wie sie unter dem Gesichtswinkel des christlichen Glaubens erörtert werden sollen.

Wenn Luther selbst zwischen Theologie und Philosophie unterscheidet oder die Philosophie kritisiert, sieht er die Sache meistens aus dem Aspekt der *Philosophie 1* und *Theologie 1*. Dann meint er mit Philosophie eine menschliche Weisheit, die sich auf die menschliche Vernunft gründet und sich an ihr ausrichtet. Weil aber der Mensch ein Sünder ist, sucht er letztlich in allen seinen Werken sich selbst und handelt demnach wie ein *theologus gloriae*. Dies hat zur Folge, daß die Philosophie (*Philosophie 1*) zur Spekulation wird, durch die der Mensch Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu finden versucht. Luther lehnt diese *theologia gloriae* dezidiert ab. In dieser Ablehnung liegt auch seine Kritik an der Scholastik begründet. Er ist der Ansicht, daß hier Philosophie und Theologie miteinander vermengt werden. Daraus folgt eine natürliche Theologie, die an der Offenbarung Gottes vorbeigeht und von sich ausgehend spekulativ und eigenständig das eigentliche Wesen Gottes untersuchen will.

Wiederum ist es die spezifische Aufgabe der Theologie (*Theologie 1*), dem Menschen die wahre, richtige und erlösende Erkenntnis von Gott (*cognitio dei*) zu vermitteln. Das ist möglich nur durch das Kreuz und die darin dem Menschen erscheinende Torheit Gottes. Darum kann sich die erlösende Erkenntnis von Gott niemals auf die Vernunft oder auf die menschliche Weisheit, sondern nur auf den Glauben an den gekreuzigten Christus gründen. Dieser Glaube verwandelt die Bestrebung des *amor hominis*, nach Güte, Schönheit und Weisheit zu suchen, in den *amor crucis*, der Güte, Schönheit und Weisheit gerade nicht für sich selbst will, sondern sie den Bedürftigen gibt.

Die richtige Gotteserkenntnis entsteht nicht aus Schlußfolgerungen der rationalen Vernunft, sondern nur durch den Glauben. Aber um christlich leben und die Glaubensinhalte explizieren zu können, braucht der Christ auch die Vernunft und die menschliche Weisheit.³⁴ Hier können wir von einer neuen Art der Theologie (*Theologie 2*) und der Philosophie (*Philosophie 2*) reden, wo der Christ die Wirklichkeit der Offenbarung Gottes (*Theologie 1*) und die Erscheinungen der geschaffenen Welt (*Philosophie 1*) im Licht seiner eigener Vernunft und seiner aus dem Glauben entstandenen Gotteserkenntnis zu verstehen versucht. Diese rationale Tätigkeit der Christen (*Philosophie 2*) ist nicht unbedingt völlig andersartig als die Erkenntnis der menschlichen Weisheit (*Philosophie 1*). Luther kann auch sagen, daß eben für moralische Tugenden die aristotelische Ethik in einigen Fällen ganz akzeptabel ist.³⁵ Das Wesentliche in Luthers Auffassung ist die geänderte Richtung des menschlichen Willens; der Mensch sucht nicht die eigene Ehre aus seiner

³⁴ Das bedeutet nicht, daß Luther die Vernunft nur nach dem Glauben würdigen wollte. Er will lediglich das Vermögen des natürlichen Menschen, Gott durch das rationale Denken der Vernunft oder mit der Aktivität des Intellektes erkennen zu können, in Abrede stellen. Er ist der Ansicht, daß der natürliche Mensch seine besten Fähigkeiten, wie Weisheit und gute Werke, immer auf schlimmste Weise mißbraucht (*abusus*). Das bedeutet mit anderen Worten, daß ohne *theologia crucis*, d. h. Gottes Erkenntnis in Kreuz und Leiden, der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten irgendwie selbstgerecht zu handeln versucht und gerade dagegen will Luther angehen. Siehe StA 1, 209, 6-210, 17 bes. 210, 6-7 "Non tamen sapientia illa mala, nec Lex fugienda, sed homo sine Theologia crucis op-timis pessime abutitur."

Siehe auch WA 1, (1)10-12(15) (*Auslegung des 109. (110.) Psalms*, 1518); StA 1, 353, 30-34 (*Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt*, 1521); WA 40, I, 457, 16-27 (*In epistolam S. Pauli Ad Galatas commentarius, ex praelectione D. Martini Lutheri collectus*, 1535).

Zur der Problematik von Glaube und Vernunft in der Theologie Luthers siehe weiter z. B. LOHSE (1957).

³⁵ Diese positive Einschätzung tritt in der Heidelberger Disputation nur implizit hervor, aber der Inhalt der Thesen setzt sie voraus. Positive Äußerungen über die Philosophie begegnen bei Luther an vielen Stellen und in seinen späteren Schriften wertet er auch explizit die Philosophie des Aristoteles positiv, vorausgesetzt, daß sie in ihrem eigenem Bereich bleibt. Siehe z. B. WA 1, 494, 20-30 (*Decem praecepta Wittenbergensi populo*, 1518); WA 6, 29, bes. 21-26 (*Conclusiones quindecim tractantes An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam*, 1519); WA 40, I, 457, 16-29 (*In epistolam S. Pauli Ad Galatas commentarius, ex praelectione D. Martini Lutheri collectus*, 1535); WA 40, III, 202, 30-204, 21, 608, 11-24 (*Vorlesung über die Stufenpsalmen*, 1532/33); WA 42, 373, 34-374, 16 und 44, 704, 13-29 (*Vorlesung über 1. Mose*, 1535-1545); WATr 1, 178-179 (*Tischreden Nr. 411*, 1532); WATr 6, 345-346 (*Tischreden Nr. 7031*, 1546). Diese Problematik tritt klar in den alten Untersuchungen von NITSCH (1883) und BAHLOW (1891, bes. 49-53) hervor, deren Hinweise auf die Texte Luthers immer noch relevant sind.

Weisheit oder seinen Werken, sondern er sucht die Ehre Gottes und das Beste seines Nächsten. Dann kann der Christ auch, wie Luther sagt, "in Aristoteles philosophieren" (*in Aristotele philosophari*). Das bedeutet, daß der Christ seine auf die Offenbarung Gottes (*Theologie 1*) gründende Erkenntnis mit Hilfe der menschlichen Weisheit (*Theologie 2* und *Philosophie 2*) verstehen kann und darf.

Details der Kritik an der Philosophie

Der Kern der Philosophie- und Aristoteles-Kritik Luthers richtet sich gegen die kritiklose Benutzung der aristotelischen Philosophie, was in der Theologie zwangsläufig zur Absolutsetzung der menschlichen Weisheit (*Philosophie 1*), zur *theologia gloriae* führt. Sie entstellt die Anschauung von der geschaffenen Welt und deswegen steht sie im Widerspruch zur theologischen Weisheit (*Theologie 1*).³⁶ Erstens steht Luther zufolge die aristotelische Philosophie ihrem ganzen Wesen nach im Gegensatz zur christlichen Theologie und zweitens ist sie auch in ihren Details problematisch. Als schlimmste Beispiele führt Luther aus der Philosophie des Aristoteles in der Heidelberger Disputation an, die aristotelische Auffassung von der Ewigkeit der Welt und die von der Sterblichkeit der Seele. In seiner umfangreichen dritten philosophischen These zeigt er,³⁷ daß diese Lehren wirklich aristotelisch sind. Damit setzt er sich in Gegensatz zu einigen scholastischen Theologen, die andere Interpretationen vertraten.³⁸

³⁶ Der Zusammenhang zwischen der Philosophiekritik und der Kritik der *theologia gloriae* kommt am besten in den zwei ersten philosophischen Thesen zum Ausdruck: "Secunda, quod secundum apostolum 'scientia inflat', ideo nisi sciatur, quod omnis scientia est de numero rerum, quae non prosunt ad salutem nisi hiis, qui sunt in gratia, omnino inflatur animus scientis." (WA 59, 409, 7-9) und "Imo omnes vires corporis et animae tales sunt, ut suum obiectum, id est bonam creaturam dei, perverse cupiant. Multo magis intellectus suum obiectum (id est verum) cupit perverse, scilicet in gloriam suam vel in odium alterius fastidit etc." (WA 59, 410, 5-9). Hier gehören zusammen erstens der Satz aus der Weisheit der "*de numero rerum*" mit dem Satz "*per ea quae facta sunt*" des theologischen Teils (StA 1, 207, 26-27). Zweitens gehört hierher auch die pervertierte Tendenz der Philosophie, die eine verdorbene Liebe zum Wissen ist, in Zusammenhang mit der Eigenschaft des *amor hominis*, der der Gegenstand, die *causa amoris* ist (StA 1, 212, 4-8).

³⁷ WA 59, 410-420, 3.

Die umfangreiche Darstellung Luthers beweist seine Vertrautheit mit der Philosophie des Aristoteles. Er glaubt, daß er zeigen kann, was Aristoteles mit der berühmten Stelle in dem Werk *De anima* meinte, die als Beweis für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele interpretiert worden war.³⁹

In seiner Auslegung versucht Luther, Aristoteles sauber und richtig zu interpretieren. Obwohl seine Zielsetzung in erster Linie rein theologisch ist, kommt in dieser Bestrebung auch sein humanistisches Interesse zum Ausdruck. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß Luther in der Heidelberger Disputation die neue humanistische Aristoteles-Übersetzung von *Argyropolos* benutzt.⁴⁰

In seiner Analyse versucht Luther zu zeigen, daß die Philosophie des Aristoteles zutiefst immanent entworfen und gedacht ist, weshalb ihre Verwendung in der Theologie immer problematisch bleiben muß. Diese Absicht tritt, wie schon oben erwähnt wurde, in der dritten philosophischen These hervor. Ferner findet sie sich auch in der Kritik an Details der aristotelischen Philosophie und ebenfalls im Lob Platons; das in der achten

³⁸ Hinter der Kritik Luthers steckt nicht nur die klassische Diskussion über die problematischen Lehren der aristotelischen Philosophie und ihre Auswirkung auf die christliche Theologie, sondern auch die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele und die Ewigkeit der Welt vor dem V. Laterankonzil (1513-1517). Zu der klassischen Problematik siehe MAIER (1964, 41-85); COPLESTON (2:2, 102-105, 264-267); PLUTA (1986) und WISSINK (ed. 1990). Zu der späteren Diskussion in der Renaissance siehe RIEKEL (1925, 50-53); GRABMANN (1936); COPLESTON (3:2, 22-36); SPITZ (1986, 647-649); KESSLER (1988) und LOHR (1988).

Zwar hatte man auch im Mittelalter immer gewußt, daß diese zwei Lehren des Aristoteles nicht ohne weiteres als christlich zu akzeptieren sind. Zumeist versuchte man ihnen aber einen Sinn zu unterschieben, mit dem sich auch der christliche Theologe arrangieren konnte. Auf dem V. Laterankonzil (19. December 1513) wurde beschlossen, daß die Unsterblichkeit der Seele katholische Lehre und daß sie auch philosophisch beweisbar ist (Conc. S. 581-582). Die Diskussion führte aber nicht zu einem endgültigen Ende, beispielsweise führte Pietro Pomponazzi sie in seiner Schrift "*De immortalitate animae*" (1516) noch weiter. Zu Pomponazzi siehe DOUGLAS (1910); RANDAL (1950; 1961); PINE (1986). Über Luthers Beziehung zum Konzil siehe auch HEADLEY (1973).

³⁹ Auch in den Tischreden Luthers gibt es Stellen, wo er sich sehr kritisch gegen Aristoteles äußert, weil Aristoteles nach seinem Verständnis die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht akzeptiert. Siehe z. B. WATr 1, 73-74 (Nr. 155, 1532); WATr 3, 696-698 (Nr. 3904, 1538).

Man hat behauptet, daß dieser Text möglicherweise ein Fragment aus Luthers verlorenem Kommentar zu der *Physik* des Aristoteles ist. Siehe den Seminarbericht von Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (1985b).

⁴⁰ Über die Benutzung der Übersetzung des *Argyropolos* siehe JUNGHANS (1985, 152-162) und ZUR MÜHLEN (1981, 54-55).

philosophischen These begegnet.⁴¹

In den Thesen 4-6 erläutert Luther die Begriffe *materia*, *forma* und *compositio*.⁴² Er versucht erstens nachzuweisen, daß in der Philosophie des Aristoteles *materia*, *forma* und *compositio* immer als zusammengesetzt gedacht sind und daß es in ihr keine Dinge gibt, die keine Materie haben. Zweitens betont er, daß bei Aristoteles die Materie im Vergleich zu Form und *compositio* im gewissen Sinne vorrangig ist.⁴³ Dieselbe Ansicht liegt auch der Kritik an der Existenz der *materia nuda* zugrunde. Für Luther kann es niemals eine *materia nuda* geben, selbst dann nicht, wenn der Gedankengang eben den philosophischen Prinzipien des Aristoteles selbst folgt.⁴⁴

Auch die Ansicht der siebten philosophischen These von der Unmöglichkeit des aktual Unendlichen (*infinitum in actu*) in der Philosophie des Aristoteles⁴⁵ ist mit der eben dargestellten Überlegung verknüpft. Luther kritisiert an Aristoteles gerade, daß es in seiner Philosophie keine unendliche Aktualität gibt. Nach Aristoteles finden sich Potenz (*potentia*) und Form (*forma*) in den Dingen nur als zusammengesetzt, nicht anders. Luthers Schlußfolgerung drückt das Ziel seiner Aristoteles-Kritik sehr deutlich aus. Wenn ihm zufolge in der aristotelischen Philosophie die Möglichkeit der unendlichen Aktualität abgelehnt wird, führt dies zu einer philosophischen Anschauung, nach der es unmöglich wäre, sich ein Ding vorzustellen, das unendlich und auch aktuell ist. So ergibt sich die Schlußfolgerung, daß in der aristotelischen Philosophie die Möglichkeit einer transzendenten Gottheit, die in der Welt tätig wird, denkerisch ausgeschlossen ist. Dieses Ergebnis kann Luther nicht akzeptieren

⁴¹ WA 59, 424, 4-425, 9, bes. 425, 7-9 "Et sic patet, quod philosophia Aristotelis reptat in facibus rerum corporalium et sensilium, ubi Plato versatur in rebus separatis et spiritualibus."

⁴² WA 59, 420, 4-423, 3.

⁴³ WA 59, 422, 2-3 "Ex nulla re mundi fit aliquid necessario, ex materia tamen necessario fit, quidquid fit naturaliter."

⁴⁴ WA 59, 422, 11-12 "Si Aristoteles absolutam dei cognovisset potentiam, adhuc impossibile asseruisset materiam stare nudam."

⁴⁵ WA 59, 423, 5-6 "Infinitum actu nullum est. Potentia tamen et forma tot sunt, quot in rebus composita, iuxta Aristotelem."

und darum sagt er, daß die Philosophie des Aristoteles im Bodensatz der körperlichen und sinnlichen Dinge herumkriecht.⁴⁶

Aus diesem Blickwinkel erschließt sich auch die letzte, sehr rätselhafte philosophische These der Disputation, "bei Aristoteles scheinen die Privation, der Stoff, die Form, das Bewegliche, das Unbewegliche, die Verwirklichung, die Möglichkeit usw. dasselbe zu sein".⁴⁷ Ausgangspunkt für Luthers Auffassung ist die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, was seiner Meinung nach zur Folge hat, daß Aristoteles die Existenz jeder transzendenten und unendlichen Größe in Abrede stellt. In der aristotelischen Philosophie empfängt jedes entstehende Ding seine Form aus den vorangehenden Dingen. D. h. auf die Materie, die im Stand der Privation ist, wirkt ein anderes Ding, das schon als existierendes ein durch Materie und Form zusammengesetztes Ding (*compositio*) ist. Dann wird die Potenz, die im Stand der Privation war, verwirklicht, und es entsteht ein neues durch Materie und Form zusammengesetztes Ding.

Auch die Bewegung oder die Umgestaltung in der Welt hat ihren Anfang in dem vorangehenden Geschehen, und nach der Verwandlung wird eine existierende Potenz aktualisiert. Das Endergebnis dieser Schlußfolgerung ist, daß jede Erscheinung der Welt als Teil ein und derselben sowie unendlichen Bewegung ausgehend von der Potentialität hin zur Aktualität verstanden wird. Mit anderen Worten, dies bedeutet, daß in der Bewegung eine ungeformte und im Stand der Privation sich befindende potentielle Materie ihre Form empfängt und ein Ding auf die Weise aktuell wird. Weil die Welt ewig ist, ist diese Bewegung unendlich, und es gibt in der Welt nichts anderes, was unendlich sein kann, als die Potentialität.⁴⁸ So können wir den Schlußsatz Luthers verstehen, daß er Privation, Stoff, Form, Bewegliches, Unbewegli-

⁴⁶ WA 59, 425, 7-9; siehe oben Anmerkung 41.

⁴⁷ WA 59, 426, 18-19 "Apud Aristotelem videtur idem esse privatio, materia, forma, mobile, immobile, actus, potentia etcetera."

⁴⁸ Auf die Unendlichkeit der Potentialität weist Luther explizit am Ende der siebten philosophischen These hin: "In fine addit: 'Infinitum enim materia perfectionis magnitudinis est, et id, quod est, potentia totum non actu. Quapropter et ignotum est ea ratione, qua est infinitum; materia namque formam non habet'." WA 59, 424, 1-3.

ches, Verwirklichung, und Möglichkeit in der Philosophie des Aristoteles als dasselbe (unendliche Bewegung) betrachtet.

Wenn die letzte philosophische These so interpretiert wird, kann sie als Zusammenfassung der Aristoteles-Kritik Luthers gelten. Darin wird nämlich deutlich, daß die aristotelische Philosophie für Luther ein System darstellt, in dem es keinen Raum für die Existenz Gottes oder seine wirkende Tätigkeit gibt.

Mit diesem Gedankengang ist auch Luthers positive Äusserung über Platon in der Heidelberger Disputation verbunden.⁴⁹ Während er die aristotelische Philosophie als immanent und als auf den *amor hominis* gründende menschliche Weisheit deutet, gründet sich für ihn die Philosophie Platons auf die göttlichen und ewigen Ideen.⁵⁰ Mit anderen Worten, sie bietet einen richtigen Ausgangspunkt; d. h. sie läßt Raum für Gott und die transzendente Wirklichkeit zu. Da wo die aristotelische Philosophie für Gott keinen Platz läßt, legt Gott im platonischen Denken den Grund für jedes bestehende Ding. Deswegen ist es leichter, theologische Sachverhalte mit Hilfe der platonischen Philosophie (*Theologie 2, Philosophie 2*) zu formulieren und zu vermitteln. Sie ist nützlich, um die *creatio ex nihilo* zu verdeutlichen, weil in ihr jedes seiende Ding aus einer reinen Idee entsteht, die in der mittelalterlichen Auslegungstradition als Gedanke Gottes interpretiert wird. Der Platonismus dürfte Luther auch für die weitere Abklärung seiner theologischen Gedankengänge hilfreich erschienen sein. In der Heidelberger Disputation kommt dies am besten in der Interpretation des Partizipations-Gedankes zum Ausdruck. Im philosophischen Teil der Disputation nämlich lobt Luther Platos *Parmenides-Dialog*, besonders die Stelle, wo er jenes Eine darstellt, das außerhalb von allem und doch in allem ist.⁵¹ Offensichtlich geht Luther davon aus, daß dieser Gedanke eine passende philosophische Erklärung für seine theologische Auffassung von der Anwesenheit Gottes in der Welt bietet.⁵²

⁴⁹ Die Thesen 8 bis 10 des philosophischen Teils, WA 59, 424, 4-426, 13.

⁵⁰ WA 59, 424, 8-12 "Quod philosophia Platonis melior sit philosophia Aristotelis, ex eo patet, quod Plato semper nititur ad divina et immortalia, separata et eterna, insensibilia et intelligibilia, unde et singularia, individua, sensibilia relinquenda censuit, quia non possent esse scibilia propter instabilitatem eorum." und 425, 7-9 (siehe oben Anmerkung 41).

Luthers Platonismus bedeutet aber nicht, daß er philosophisch gesehen ein Platoniker wäre. Seine Hinweise auf Plato sind immer mit seinem theologischen Interesse verbunden. Deshalb verwendet er die Gedanken der verschiedenen Philosophen stets im Dienst seiner Theologie.⁵³ Diese Art und Weise, die platonische Philosophie nach Maßgabe ihrer theologischen Verwendbarkeit in Dienst zu nehmen, ist nicht ungewöhnlich im augustinischen Denken des Mittelalters oder in der humanistischen Tradition der Renaissance.

SCHLUßFOLGERUNGEN

Die theologische Forschung hat oft behauptet, daß das Ziel der Aristoteles-Kritik Luthers die Ablehnung der aristotelischen Substanzontologie wäre. Man ging davon aus, daß Luther in seiner Theologie eine neue, kreuzestheologische Denkform gebildet hat, die eine relationale Ontologie impliziert.⁵⁴ Unter Berücksichtigung der ganzen Heidelberger Disputation läßt sich diese Interpretation nicht halten. In seiner Aristoteles-Kritik zieht Luther die platonische Philosophie der aristotelischen vor und benutzt in seiner Argumen-

⁵¹ WA 59, 425, 11-12 "Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio idearum a Platone." und 426, 3-10 "Secunda pars patet ex Platone in Parmenide, ubi pulcherrima disputatione primum exiit illud unum et ideam, donec omnia ei auferat et ipsum nihil esse relinquat. Rursum illud idem induit omnibus, donec nihil relinquatur, in quo non sit illud unum, et nihil sit, quod non inposito uno sit. Et sic est extra omnia et tamen intra omnia, quomodo et beatus Augustinus libro 1 De vera religione disputat. Ista autem participatio et separatio unius seu ideae magis potest intelligi quam dici, imo numeri intelligi quam vere est."

⁵² Siehe oben z. B. Anmerkung 31. Mit dieser theologischen Verwendung der philosophischen Gedanken stimmt auch der Hinweis auf *Anaxagoras* und seine Anschauung über das Unendliche als Form in der elften philosophischen These (WA 59, 426, 15-16) überein. "Si Anaxagoras infinitum forma posuit, ut videtur, optimus philosophorum fuit, invito etiam Aristotele." Das dürfte mit Luthers obengenannter Auffassung von Gott als unendliche Aktualität zu verbinden sein. Hier liegt ein interessanter, obgleich indirekter Anknüpfungspunkt an den Gedanken von Christus als *forma fidei* in der Theologie Luther vor. Siehe MANNERMAA (1979, 30-32).

⁵³ Das geschieht schon in seiner frühen Weihnachtspredigt aus dem Jahr 1514. Siehe WA 1, 28, 19-24.

⁵⁴ ZUR MÜHLEN (1985b, 264). Eine solche Lösung hat z. B. JOEST (1967) ausgearbeitet, die von PEURA (1990, 37-42) analysiert worden ist.

tation auch die Begriffe der traditionellen Ontologie. Die höchstwahrscheinliche Lösung dieses Problems ist, daß Luther die Begriffe der klassischen Philosophie in ihrer traditionellen technischen Bedeutung benutzt, daß er ihnen aber inhaltlich keinen Einfluß zugesteht, weil sein Interesse rein theologisch ist. In diese Richtung weist auch der Tatbestand, daß er manchmal Aristoteles und manchmal Platon benutzt, um seine Theologie zu erläutern. Gegenstand der Kritik in der Heidelberger Disputation ist nicht das ontologische Denken der Philosophie an sich, sondern die Behauptung, daß man den Inhalt der theologischen Wahrheiten mit Hilfe der menschlichen Weisheit richtig verstehen kann.

Obwohl Luther der Philosophie des Aristoteles in einigen Fällen auch eine positive Bedeutung beimißt und sie auch selbst in seiner Theologie benutzt, stellt er sich in der Heidelberger Disputation sehr stark gegen ihren Urheber Aristoteles. Es dürfte deutlich sein, daß sich hinter Luthers Aristoteles-Kritik zwei theologische Ziele verbergen. Erstens geht Luther davon aus, daß der theologische Gebrauch der Philosophie des Aristoteles fast immer Philosophie in ihrer ersten Bedeutung (*Philosophie 1*) und deswegen auch Theologie der Herrlichkeit ist. Sie gründet sich auf menschliche Weisheit, in der der Mensch versucht, von sich und der Welt ausgehend darüber zu spekulieren, wie Gott ist und wie die Menschen nach seinem Willen leben sollten. Offensichtlich war Luther der Auffassung, daß diese Theologie zwangsläufig dazu führen muß, daß der Mensch mit Hilfe seiner Werke und seiner Weisheit sich selbst zu rechtfertigen versucht. Zweitens vertritt Luther die Ansicht, daß es fast unmöglich ist, die Philosophie des Aristoteles in der Theologie, auch in der zweiten Bedeutung (*Theologie 2*), zu verwenden, weil einige seiner Lehrensätze in unstreitbarem Widerspruch mit dem christlichen Glauben stehen.

Nach Luther ist die Philosophie des Aristoteles ihrem Wesen nach eine Philosophie der Immanenz und deswegen nicht vereinbar mit der christlichen Theologie. Darum kann er auch die Ansicht vertreten, daß der kritiklose theologische Gebrauch des Aristoteles theologisch "Hurerei" bedeutet, weil dabei die philosophischen Prinzipien auf falschem Gebiet Verwendung finden. Als Endergebnis der Anwendung dieser Prinzipien ergibt

sich eine Denkform, die keinen Platz für Gott und seine Tätigkeit in der Welt läßt. Jeder, der diese Denkform auf theologischem Gebiet verwendet, verfällt übereinstimmend mit der *theologia gloriae* in die falsche Betonung der Werke und gelangt daher auch zu einer perversen intellektuellen Tätigkeit, in der der Mensch die Weisheit nur wegen seiner selbst und wegen seiner Ehre sucht.

Obwohl Luther die Philosophie (*Philosophie 1*) sehr kräftig angreift, will er nicht die ganze menschliche Weisheit verwerfen. Sie muß sich aber auf ihr eigenes Gebiet beschränken, d. h. auf eine verständliche Erklärung der Offenbarung Gottes (*Theologie 2*) und der Erscheinungen der Natur (*Philosophie 2*). In dieser Bedeutung akzeptiert Luther in der Heidelberger Disputation die platonische Philosophie als philosophisches Hilfsmittel der Theologie. Im Vergleich zur aristotelischen Philosophie eignet sich die platonische Philosophie viel besser zur Beschreibung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Mit ihren Begriffen ist es auch möglich, die Transzendenz und die Immanenz Gottes zu erklären, und zwar so, daß der theologische Inhalt nicht verfälscht wird.

Es hat den Anschein, daß die Auffassung Luthers eine neue Version des alten *ancilla theologiae* -Gedankens ist. In ihr hat die Philosophie ihre selbständige und auch positive Aufgabe,⁵⁵ aber im theologischen Bereich verliert sie jede Zuständigkeit, weil sie die Paradoxien des theologischen Denkens nicht verstehen kann. Im theologischen Bereich kommt der Offenbarung Gottes ein entscheidenden Stellenwert zu, und sie ist es auch, die bestimmt, wie die philosophischen Begriffe in der Theologie (sowohl in der Bedeutung der *Theologie 1* als auch der *Theologie 2*) verwendet werden dürfen.

⁵⁵ Siehe oben Anm. 34.

QUELLEN:

- AWA = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen. Hrsg. und bearbeitet von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. (Böhlau Verlag) Köln, Wien 1981-.
- Conc. = Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edidit Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose - Bologna. Curantibus Josepho Alberigo, Perikle-P. Joannou, Claudio Leonardi, Paulo Prodi. Consultante Huberto Jedin. Editio altera. (Herder) Basileae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae 1962.
- StA = Martin Luther. Studienausgabe. In Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Reinhold Pietz, Joachim Rogge und Günther Wartenberg herausgegeben von Hans-Ulrich Delius. (Evangelische Verlagsanstalt). Berlin 1979-.
- WA = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. (Hermann Böhlau) Weimar 1883-.
- WABr = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. (Hermann Böhlau) Weimar 1930-.
- WATr = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. (Hermann Böhlau) Weimar 1912-.

LITERATUR:

ABE, HORST RUDOLF

- 1953 Der Erfurter Humanismus und seine Zeit. Die Geschichte des Erfurter Humanismus bis zum Jahre 1516. Jena. Diss.

ALTHAUS, PAUL

- 1925 Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther. – Zeitschrift für Systematische Theologie 3, 726-734. Gütersloh.
1963 Die Theologie Martin Luthers. 2. Aufl. Gütersloh.

ATKINSON, JAMES

- 1968 Martin Luther and the Birth of Protestantism. (Pelican Books) Bungay, Suffolk.

BAHLOW, FERDINAND

- 1891 Luthers Stellung zur Philosophie. Berlin (Jena). Diss.

BAUER, K.

- 1901 Die Heidelberger Disputation Luthers. – ZKG 21, 233-268, 299-329. Gotha.

BORNKAMM, HEINRICH

- 1963 Das bleibende Recht der Reformation. Grundregeln und Grundfragen evangelischen Glaubens. Stundenbuch 17. Hamburg.
1975 Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis. – Heinrich Bornkamm, Luther Gestalt und Wirkungen, 130-146. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 188. Gütersloh.

BORTH, WILHELM

- 1970 Die Luthersache 1517-1524. Historische Studien 414. Lübeck.

BRECHT, MARTIN

1981 Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Stuttgart.

BUBENHEIMER, ULRICH

1979 Augustinismus in der Reformationszeit. Augustin/Augustinismus III. – TRE 4, 718-721.

BURGDORF, MARTIN

1928 Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. Leipzig.

BÄUMER, REMIGIUS

1985 Bartholomäus von Usingen OESA (ca. 1465-1532).
– Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Hrsg. von Erwin Iserloh. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum Bd. 45, 27-37. Münster.

CHRP

1988 The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Ed. Charles B. Schmitt & Quentin Skinner & Eckhard Kessler & Jill Kraye. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.

CLEMEN, OTTO

1906 Beiträge zur Lutherforschung. – ZKG 27, 100-111.

COPLESTON, FREDERICK S.J.

1962-67 A History of Philosophy. New ed. 1:1-8:2. Garden City, New York 1962-1967.

DELIUS, HANS ULRICH

1984 Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung. Berlin.

DELIUS, WALTER

1972 Der Augustiner Eremitenorden im Prozeß Luthers. – ARG 63, 22-42.

DIETER, THEO

1987 Amor hominis - amor crucis. Zu Aristoteleskritik in der Probatio zur 28. These der Heidelberger Disputation. – Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 29, 241-258. Berlin, New York.

DOKUMENTE

1988 Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521) 1. Teil: Das Gutachten des Prierias und weitere Schriften gegen Luthers Ablasshesen 1517-1518. Herausgegeben und kommentiert von Peter Fabisch und Erwin Iserloh. Corpus Catholicorum, Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Hrsg. von Erwin Iserloh. Bd. 41. Münster.

DOUGLAS, ANDREW HALLIDAY

1910 The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi. Ed. by Charles Douglas & R.P. Hardie. Nachdruck. 1962 Hildesheim.

EBELING, GERHARD

1982 Lutherstudien. Band II. Disputatio de Homine. Teil 2. Die Philosophische Definition des Menschen. Kommentar zu These 1-19. Tübingen.

FAUSEL, HEINRICH

1955 D. Martin Luther. Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche. Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse. Stuttgart.

GRABMANN, MARTIN

1936 Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. – Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II, 63-102. München.

GRANE, LEIF

1975 *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*. Übers. von Eberhard Grötzing. *Acta theologica Danica* 12. Odense.

HAMEL, ADOLF

1935 *Der Junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht*. I. Teil *Der Sententiar* von 1509/10 und *Exeget der Psalmen* von 1513-1515 in seinem Verhältnis zu Augustin. II. Teil *Der Exeget des Römerbriefes* 1515/16, *des Galaterbriefes* 1516/17 und *des Hebräerbriefes* 1517/18 in seinem Verhältnis zu Augustin. Gütersloh.

HEADLEY, J.

1973 *Luther and the Fifth Lateran Council*. – ARG 64, 55-78.

HEIDLER, FRITZ

1983 *Luthers Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*. Ratzeburger Hefte 1. Hrsg. von der Luther-Akademie Ratzeburg. Erlangen.

HEILER, FRIEDRICH

1918 *Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung*. München.

HENß, WALTER

1983 *Die Anfänge der ev. Bewegung in Kurpfalz*. – Martin Luther. *Die Anfänge der evangelischen Bewegung in Kurpfalz*. Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg vom 10. März bis 28. Mai 1983. *Heidelberger Bibliotheksschriften* 6, 9-78. Heidelberg.

HERING, HERMANN

1879 Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und ihrem Verhältnis zur älteren Mystik. Leipzig.

HILDEBRAND, E.

1983 Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Ein Lehrer Luthers an der Universität Erfurt. – Nassauische Annalen 94, 327-334. Wiesbaden.

HOAR, GEORG A.

1965 Early Evidences of Catholic Reform in the Thought and Actions of Bartholomeus Arnoldi von Usingen. – ARG 64, 155-165.

HOFFMAN, BENGT R.

1976 Luther and the Mystics. A Re-examination of Luther's spiritual experience and his relationship to the mystics. Minneapolis, Minnesota.

HUOVINEN, EERO

1981 Kuolemattomuudesta osallinen. Martti Lutherin kuoleman teologian ekumeeninen perusongelma. – Minä kuolevainen. Helsingin hiippakunnan synodaalikirjoitus vuonna 1981. Toim. Jussi Talasniemi ja Antti Rusama. STKSJ 126, 159-266. Vammala.

HÄGGLUND, BENGT

1955 Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luther Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lunds Universitäs årsskrift, N.F. avd. 1. Bd. 51. Nr. 4. Lund.

HÄRING, NIKOLAUS PSM.

1939 Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Limburg.

JANZ, DENIS R.

- 1980 Towards a Definition of Late Medieval Augustinism. – The Thomist. A Speculative quarterly Review of Theology and Philosophy 44, 117-127. Washington D.C.

JEREMIAS, ALFRED

- 1926 Johannes von Staupitz. Luthers Vater und Schüler, sein Leben, sein Verhältnis zu Luther und eine Auswahl aus seinen Schriften übertragen und herausgegeben von Alfred Jeremias. Quellen, Lebensbücherei christlichen Zeugnisse aller Jahrhunderte. Band 3/4. Sannerz und Leipzig.

JOEST, WILFRIED

- 1967 Ontologie der Person bei Luther. Göttingen.

JUNGHANS, HELMAR

- 1979a Disputatio Heidelbergae habita 1518. – StA 1, 186-189.
1979b Die Probationes zu den Philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation im Jahre 1518. – Lutherjahrbuch 1979, 10-59. Göttingen.
1985 Der junge Luther und die Humanisten. (Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen.

JÜRGENS, HEIKO

- 1975 Die Funktion der Kirchenväterzitate in der Heidelberger Disputation Luthers (1518). – ARG 66, 71-78.

KALKOFF, PAUL

- 1906 Luther vor dem Generalkapitel zu Heidelberg. – ZKG 27, 320-323.
1910-12 Zu Luthers römischem Prozess. – ZKG 31 (1910), 48-67, 368-414; 32 (1911), 1-67, 199-259, 408-456, 572-596; 33 (1912), 1-72.

KESSLER, EBERHARD

- 1988 The Intellectual soul. – The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Ed. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler, Jill Kraye, S. 485-534. Cambridge, USA.

KLAIBER, WILBIRGIS

- 1978 Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis. Hrsg. v. Wilbirgis Klaiber mit einer Einführung von Remigius Bäumer. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 116. Münster.

KLEINEIDAM, ERICH

- 1964-69 Universitas studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392-1521. Teil I. 1392-1460 (1964). Teil II. 1460-1521 (1969). Erfurter theologische Studien Bd. 14 und 22. Leipzig.
- 1975 Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit. – Scientia Augustiniana, Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. Cassiciacum 30, 395-422. Würzburg.

KOLDE, TH.

- 1878 Luther und sein Ordensgeneral in Rom in den Jahren 1518 und 1520. – ZKG 2, 472-480.

KUNZELMANN, ADALBERO OSA

- 1974 Geschichte der Deutschen Augustiner-Eremiten. 7 Bde (1969-1976). Fünfter Teil. Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden. Cassiciacum 26. Würzburg.

LEFF, GORDON

- 1979 Augustinismus im Mittelalter. Augustin/Augustinismus II.
– TRE 4, 699-717.

LOEWENICH, WALTHER VON

- 1967 Luthers Theologia crucis. 5. Aufl. Witten.

LOHR, CHARLES H.

- 1988 Metaphysics. – CHR 535-638.

LOHSE, BERNHARD

- 1957 Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers. Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 8. Göttingen.
- 1965 Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther. – KuD 11, 116-135.

MAIER, ANNELIESE

- 1964 Diskussion über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. – Anneliese Maier, Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, S. 41-85. Roma.

MANNERMAA, TUOMO

- 1979 In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste. MESJ 30. Helsinki.
- 1983 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Juva.
- 1987 Lutherin käsitys tieteiden ja uskonnon erilaisista logiikoista. – Tiedepolitiikka 2/1987, 11-14.
- 1990 Evankeliumin puhtaus ja terapeutinen sielunhoito. – Evankeliumi ja sen ulottuvuudet. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran vuosikirja 1990. Toim. Antti Raunio. STKSJ 172, 95-106. Helsinki.

MEINHOLD, PETER

1935 Luther und die deutsche Mystik mit besonderer Berücksichtigung Meister Eckhardts. – Deutsche Evangelische Erziehung, Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht 46, 400-408. Frankfurt am Main.

MODALSLI, OLE

1980 Heidelberger Disputation im Lichte der evangelischen Neuentdeckung Luthers. – Lutherjahrbuch 1980, 33-39. Göttingen.

MÜLLER, ALPHONS VICTOR

1929 Luthers Lehre in ihrem Verhältnis zu Augustin und zur augustianischen Tradition. – Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern. Hrsg. v. Alfred von Martin. S. 38-64. Stuttgart.

MÜLLER, O.

1940 Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholmäus Arnoldi von Usingen und Kaspar Schatzgeyer über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe. Breslau.

MURPHY, L.

1976 The Prologue of Martin Luther of the Sentences of Peter Lombard (1509): The Clash of Philosophy and Theology. – ARG 67, 54-75.

NITSCH, FRIEDRICH

1883 Luther und Aristoteles. Festschrift zum vierhundertjährigen Geburtstage Luthers. Kiel.

O'MALLEY, JOHN W.

1968 Giles of Viterbo on church and reform: a study in renaissance thought. Studies in medieval and reformation thought 5. Leiden.

OBERMAN, HEIKO A.

- 1975 "Tuus sum, salvum me fac". Augustinreveil zwischen Renaissance und Reformation. – Scientia Augustiniana, Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift für Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann. Cassiciacum 30, 348-394. Würzburg.

PAULUS, NIKOLAUS

- 1893 Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Luthers Lehrer und Gegner. Strassburger theologische Studien I, 3.

PEUCKERT, WILL-ERICH

- 1948 Die Grosse Wende. Das apokalyptische saeculum und Luther. Geistesgeschichte und Volkskunde. Hamburg.

PEURA, SIMO

- 1990 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisu X. Helsinki.

PINE, MARTIN L.

- 1986 Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance. Saggi e Testi 21. Padova.

PLATHOW, MICHAEL

- 1981 Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation. – Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 52, 114-131.

PLITT, G.

- 1876 Jodokus Trutfetter von Eisenach, der Lehrer Luthers in seinem Werken geschildert. Erlangen.

PLUTA, OLAF

- 1986 Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. Bochumer Studien zur Philosophie Bd. 7. Amsterdam.

RANDALL, JOHN HERMAN JR.

- 1950 Pietro Pomponazzi, Introduction. – The Renaissance Philosophy of Man. Ed. By Ernst Cassirer & Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall Jr. S. 257-273. Chicago, Illinois.
- 1961 The School of Padua and the Emergence of Modern Science. Saggi e Testi 1. Padova.

RIEKEL, AUGUST

- 1925 Die Philosophie der Renaissance. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. IV. Die Philosophie der neueren Zeit I. Band 15. München.

RÜHL, ARTHUR

- 1960 Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther. Diss. Marburg.

RUHLAND, FRIEDRICH THEOPHIL

- 1938 Luther und die Brautmystik. Nach Luthers Schriften bis 1521. Diss. Gießen.

SAARINEN, RISTO

- 1988 Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung. Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitoksen julkaisu IX. Helsinki 1988. Diss./ Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Bd 137. Stuttgart 1989.

SCHEEL, OTTO

- 1921-30 Martin Luther vom Katholizismus zur Reformation. I. Auf der Schule und Universität (1921). II. Im Kloster (1930). Tübingen.

SCHEIBLE, HEINZ

- 1983a Luthers Heidelberger Thesen: ein Kompendium seiner Theologie. – Martin Luther. Die Anfänge der evangelischen Bewegung in Kurpfalz. Heidelberger Bibliotheksschriften, Heft 6, 121-126.
- 1983b Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation. – Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 131. Festgabe Gerd Tellenbach zum 80. Geburtstag. Hrsg. Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. S. 309-329. Stuttgart.

SCHMIDT, OSWALD GOTTLÖB

- 1883 Luthers Bekanntschaft mit den alten Classikern. Ein Beitrag zur Lutherforschung. Leipzig.

SCHULTZE, MANFRED

- 1980 Von der via Gregorii zu via Reformationis: der Streit um Augustin im späten Mittelalter. Diss. Der Evangelisch-theologischen Fakultät an der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen.

SEEBAB, GOTTFRIED

- 1983 Die Heidelberger Disputation. – Heidelberger Jahrbücher XXVII, 77-88. Herausgegeben von der Universität-Gesellschaft Heidelberg. Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo.

SPITZ, LEWIS W.

- 1963 The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge, Massachusetts.
- 1985 Luther and Humanism. – Luther and learning. The Wittenberg University Luther Symposium. Ed. by Marilyn J. Harran. S. 69-94. Selinsgrove, London and Toronto.
- 1986 Humanismus/Humanismusforschung. – TRE 15, 639-661.

STANGE, CARL

- 1925 Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh.
1928 Studien zur Theologie Luthers, Bd. I. Gütersloh.
1932 Die ältesten ethischen Disputationen Luthers. Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus zum Gebrauch in Akademischen Übungen in Verbindung mit anderen Fachgenossen. Erstes Heft. Leipzig.

STEINMETZ, DAVID C.

- 1968 Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting. Studies in Medieval and Reformation thought 4. Leiden.
1973 Luther and the Late medieval Augustinians: another look. – Concordia theological monthly 44, 245-260. Saint Louis, Mo.

STÜRMER, KARL

- 1939 Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther. Diss. Der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Mannheim.

SÖDERLUND, RUNE

- 1981 Der Meritum-Begriff der Heidelberger Disputation im Verhältnis zur mittelalterlichen und zur späteren reformatorischen Theologie. – Lutherjahrbuch 1981, 44-53. Göttingen.

THAIDIGSMANN, EDGAR

- 1981 Kreuz und Wirklichkeit. Zur Aneignung der Heidelberger Disputation Luthers. – Lutherjahrbuch 1981, 80-96. Göttingen.
1987 Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer theologischen Sehensschule in Anschluß an Luthers Auslegung des Magnificat. – Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 29, 19-38. Berlin, New York.

TYÖRINOJA, REIJO

- 1986 Proprietas Verbi. Luther's Conception of Philosophical and Theological Language in the Disputation: Verbum caro factum est (Joh 1:14), 1539. – Faith, Will and Grammar. Some Themes of Intensional Logic and Semantics in Medieval and Reformation Thought. Edited by Heikki Kirjavainen. Publications of Luther-Agricola-Society B 15, 141-178. Helsinki.
- 1987 Nova vocabula et nova linqua. Luther's Conception of Doctrinal Formulas. – Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Hrsg. von Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura. Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 = Schriften der Luther- Agricola-Gesellschaft A 24, 221-236. Helsinki.
- 1990 Opus theologicum - Luther ja skolastinen teonteorია. – Evankeliumi ja sen ulottuvuudet. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1990. Toimittanut Antti Raunio. STKSJ 1972, 117-160. Helsinki.

UNHOLTZ, HERBERT

- 1982 Martin Luther in Heidelberg. – Entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen. S. 64-67. Stuttgart.

URBAN, WOLFGANG

- 1981 Die "via Moderna" an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation. – Gregor von Rimini Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. v. Heiko A. Oberman. Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 20, 311-330. Berlin, New York.

VERCRUYSSSE, JOS. E.

- 1976 Theology of the cross at the time of the Heidelberg Disputation. – Gregorianum 57, 523-548. Roma.
- 1981 Gesetz und Liebe. Die Struktur der "Heidelberger Disputation" Luthers (1518). – Lutherjahrbuch 1981, 7-43. Göttingen.

VOGELSANG, ERICH

1937 Luther und die Mystik. – Lutherjahrbuch 19, 32-54.

WALTER, JOHANNES VON

1937 Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther. Studien der Luther-Akademie. 13. Heft. Gütersloh.

WEIDMANN, HANS

1968 Martin Luther und seine Heidelberger Thesen von 1518.
– Kirchenblatt für die reformierte Schweiz (Basel) 124, 197-201.

WEIER, REINHOLD

1976 Das Theologieverständnis Martin Luthers. Paderborn.

WICKS, JARED

1983a Cajetan und die Anfänge der Reformation. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 43. Hrsg. von Erwin Iserloh. Übers. von Barbara Hallensleben. Münster.

1983b Roman Reactions to Luther: First Year (1518). – Catholic historical Review 69, 521-562. Washington D. C.

WISSINK, J.B.M. (ed.)

1990 The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Bd. XXVII. (Brill) Leiden, New York, København, Köln.

WRIEDT, MARKUS

1991 Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann Staupitz und Martin Luther. VIEG 141. Mainz.

ZU DOHNA, LOTHAR GRAF

- 1986 Staupitz und Luther. Kontinuität und Umbruch in den Anfängen der Reformation. – Werden und Wirkung der Reformation. Ringvorlesung an der Technischen Hochschule Darmstadt im Wintersemester 1983/1984. Veranstaltet vom Institut für Theologie und Sozialethik und vom Institut für Geschichte. Eine Dokumentation. Hg. von Lothar Graf zu Dohna und Reinhold Mokrosch. THD-Schriftenreihe Wissenschaft und Technik, Bd. 29, 95-116. Darmstadt.

ZUMKELLER, ADOLAR O.E.S.A.

- 1963 Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles. – ARG 54, 15-37.
- 1964 Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch- theologische Lehre. – *Analecta Augustiniana* 27, 167-262. Roma.
- 1979 Augustiner-Eremiten. – TRE 4, 728-739.
- 1984 Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. *Cassiacum* 35. Würzburg.

ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ

- 1972 *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik.* Beiträge zur historischen Theologie, Hrsg. v. Gerhard Ebeling, 46. Tübingen.
- 1980 Die Heidelberger Disputation. – Luther und die Theologie der Gegenwart, Referate und Berichte des fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung; Lund, Schweden 14.-20. August 1977. Hrsg. v. Leif Grane und Bernhard Lohse, S. 164-169. Göttingen.

- 1981 Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in 25. These der "Heidelberger Disputation" von 1518. – Lutherjahrbuch 1981, 54-79. Göttingen.
- 1985a Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518. Programm und Wirkung. – Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986. Festschrift in sechs Bänden. Bd. I. Mittelalter und frühe Neuzeit 1386-1803. Hrsg. v. Wilhelm Doerr. S. 188-213. Heidelberg.
- 1985b Luther und Aristoteles. Eine Seminarbericht.
– Lutherjahrbuch 1985, 263-266. Göttingen.