

» Turmerlebnis und Thesenanschlag: Luthers Gedankensystem entsteht. Hintergründe aus Theologie und Frömmigkeit

Klaus Unterburger

Turmerlebnis und Thesenanschlag: In diesen beiden Szenen konnte man lange Zeit den ganzen Luther und die ganze auf ihm aufbauende protestantisch-lutherische Identität verdichtet sehen. Eine große Erkenntnis habe zum theologischen Bruch mit der mittelalterlichen Kirche geführt: die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, im Glauben und ohne menschliche Werke. Eine mannhafte Tat, das Anschlagen der 95 Ablassthesen an die Tür der Wittenberger Schlosskirche, habe die Reformation ausgelöst und öffentlich gemacht, und so Ketzerprozess, Abkehr vom Papsttum und protestantische Kirchenbildung initiiert. Im 19. Jahrhundert wurde der Thesenanschlag erinnerungsgeschichtlich immer zentraler; es lässt sich zeigen, wie er immer häufiger von den Künstlern behandelt wurde. Luthers Tat wurde heroisiert, in einer weit verbreiteten Illustration des Erlangers Gustav König (1808–1869) ist es Luther selbst, der mit dem Hammer in der Hand die Thesen anschlägt und so am 31. Oktober 1517 in die Öffentlichkeit tritt. Es ist eine Tat der protestantischen und nationalen Befreiung gegen die Truggebilde des mittelalterlichen Papsttums, der Welschen, der Romanen.¹

Doch erkannten protestantische Theologen und Historiker schließlich selbst, dass die Tendenz, Luther für die nationale und liberale Sache in Anspruch zu nehmen, dessen zentralen Intentionen nicht wirklich gerecht wurde. Es war vor allem Karl Holl (1866–1926), der im Kontext des Jubiläums von 1917 eine theologische Lutherrenaissance auslöste.

Die originäre Rechtfertigungslehre Luthers sollte als Grundlage betont werden, aus der sich sein Wirken und seine Theologie dann entfalten. Luther habe den moralischen Imperativ in seiner ganzen Reinheit gegen alle mittelalterliche Lohnmoral erkannt, die glaubte, gute Werke könnten mit egoistisch-selbstbezüglichen Motiven zusammen bestehen: Erst so konnte Luther Paulus neu entdecken, konnte dem Menschen bewusst werden, dass er vor Gottes heiligem Gesetz nicht bestehen könne, sondern den Freispruch in Christus aus reiner Gnade bedürfe. Aus dieser Grundeinsicht – die Luther bei der Auslegung des Römerbriefs aufgegangen sei – lasse sich sein weiteres Denken und Tun – natürlich auch der Thesenanschlag – wie aus einem Einheitspunkt entfalten, die Reformation sei also in ihrem Kern ein originär theologisches, in der Bibel begründetes Ereignis gewesen.²

Entmythologisierungen

Beide Symbolereignisse sind in den letzten Jahrzehnten aber Gegenstand einer massiven Entmythologisierung gewesen; ihre Historizität ist fraglich geworden. 1961 hatte der Münsteraner katholische Kirchenhistoriker Erwin Iserloh (1915–1996), nach Vorarbeiten von Hans Volz (1904–1978), eine erregte Debatte ausgelöst, indem er nachzuweisen suchte, dass Luther die Thesen gar nicht angeschlagen habe.³ Schließlich erwähnt der Reformator selbst dieses Faktum nie; eine Disputation hatte in Wittenberg hierüber auch nicht stattgefunden. Am 31. Oktober 1517 hatte Luther die Thesen an den Erzbischof von Mainz und Magdeburg sowie an den Bischof von Brandenburg geschickt; das Widmungsschreiben an Papst Leo X. aus dem Jahr 1518 spricht davon, dass er die Bischöfe zunächst privatim ermahnt habe. Erwähnt worden sei ein Thesenanschlag erst 1546, nach Luthers Tod, von Philipp Melancthon (1497–1560), der aber erst 1518 nach Wittenberg gekommen sei. Diese Deutung Iserlohs hat eine lebhafte Debatte ausgelöst. Man hat dagegen vor allem eingewandt, dass in Wittenberg damals

Thesen durchaus gedruckt und an Kirchentüren angeschlagen wurden. Man entdeckte, dass schon in den 1540er Jahren sein Adlatus Georg Rörer (1492–1557) von einem Thesenanschlag Luthers an den Kirchentüren in Wittenberg sprach; gerade seit dem 31. Oktober 1517 hat Luther auch seinen Namen mit „th“ anstatt mit „d“ geschrieben, was er auf das griechische Wort für frei, *eleutheros*, zurückführte. Vielleicht gab es also doch einen Thesenanschlag⁴; dagegen spricht freilich, dass sowohl Rörer wie Melanchthon in großem zeitlichen Abstand die Dinge vielleicht rekonstruiert haben, so wie die Statuten und ihre damaligen Plausibilitätserwägungen es nahelegten.⁵ Es bleibt vorerst bei einem Patt.

Doch auch das ‚Turmerlebnis‘ Luthers hat in den letzten Jahren eine gewisse Entmythologisierung erfahren. Luther hatte 1545 im sog. Großen Selbstzeugnis auf dieses ‚Erlebnis‘ zurückgeblickt, das seit langem im Mittelpunkt der meisten Lutherdeutungen steht. Im Zentrum der Debatte stand die Datierung seiner reformatorischen Einsicht im Turm des Wittenberger Augustinerklosters, denn die seit dem späten 19. Jahrhundert aufgefundenen Vorlesungsmanuskripte seit dem Jahr 1513 spiegeln einen solchen radikalen Bruch nicht. Zudem ist zu bedenken, dass Luther bereits vorher mehrfach auf die lebensgeschichtliche Wende zu sprechen gekommen ist: Vor dieser habe er die Eigengerechtigkeit gesucht, danach auf die Gerechtigkeit Christi vertraut. Volker Leppin hat dann schließlich Gründe angeführt, weshalb die Schilderung vielleicht eher als literarisch-theologisches Konstrukt, und nicht als autobiographischer Bericht zu werten ist.⁶ Das Hauptproblem bleibt: Soweit wir Einblick in Luthers Gedankenentwicklung haben, sobald also zusammenhängende schriftliche Zeugnisse von ihm vorliegen, gibt es zwar eine Weiterentwicklung seiner Theologie, aber keinen radikalen Bruch. Vielmehr erfolgte die Entwicklung in einer grundsätzlichen Kontinuität, die auch darin besteht, dass Luther von Beginn an antithetisch, gegen die zeitgenössische Theologie argumentierte, die meinte, dass der Mensch durch gute Taten gut werden könne. Diesem Optimismus setzte er entgegen, dass der Mensch erst

gut sein müsse, um wirklich Gutes tun zu können, was ihm aus der eigenen Selbstbezüglichkeit heraus niemals gelingen könne⁷: Gerecht kann der Mensch deshalb nur durch eine fremde Gerechtigkeit werden, diejenige Christi.

Letztlich muss es also offen bleiben, ob es in historischer Hinsicht einen Thesenanschlag und ein Turmerlebnis gegeben hat. Wirklich entscheidend ist dies nicht, entscheidend wurden die Theologie Luthers und der durch seine Thesen ausgelöste öffentliche Streit um den Ablass. Hier liegt freilich auch das komplexere und wichtigere Problem: In welchem Verhältnis stehen Theologie und öffentliche Kritik, Rechtfertigungslehre und Reformation der Kirche zueinander?

Rechtfertigungslehre und konfessioneller Konflikt

Von welchem Standpunkt aus hat Luther seine Ablasskritik formuliert? War er bereits zu seiner reformatorischen Einsicht gekommen, die nun ihre Konsequenzen nach sich zog? Karl Holl und viele seiner Schüler haben dies so gesehen. Luthers Rechtfertigungslehre habe Konsequenzen gehabt für seinen Kirchenbegriff: Die Kirche ist unsichtbar, da sie die Gemeinschaft der an das Evangelium Glaubenden ist. Anfangs habe er nur gewisse Schäden des kirchlichen Lebens seiner Zeit von hier aus kritisch beurteilt; 1517 stieß er sich an der Ablasspraxis. Hinter seinen Thesen stand aber bereits seine Rechtfertigungslehre und sein neuer Kirchenbegriff: Allein das Gnadewort sei der Gnadenschatz der Kirche.⁸ Alle Glieder der unsichtbaren Kirche hätten deren geistige Güter schon; es bedürfe nicht noch einer Vermittlung von außen, durch die Hierarchie. Vor allem aber habe diese die Sündenvergebung nur auszusprechen, zu deklarieren; das geistliche Amt besteht nicht in richterlicher Jurisdiktion, die erst selbst noch einmal entscheidet, wer von seinen Sünden losgesprochen wird.⁹ Allmählich sei Luther nun im sich zuspitzenden Streit grundsätzlicher dazu übergegangen, auch den Anspruch der Hierarchie und des Papsttums und das Verhältnis

von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zu überprüfen. Jetzt erst kam es zu einer umfassenden Reformation der Kirchenverfassung.

Was Holl als allmähliches Bewusstwerden der Konsequenzen aus einer originären Entscheidung auffasste, konnte aber auch als misslich empfunden werden. Im 20. Jahrhundert wurde allmählich auch die katholische Reformationsforschung von einer gewissen ökumenischen Offenheit erfasst. Was inakzeptabel erschien, war Luthers Kampf gegen das Papsttum und die alte katholische Kirche; das sei Subjektivismus gewesen und stehe letztlich am Anfang einer neuzeitlichen Emanzipationsbewegung, in der der Mensch immer weniger die objektive Autorität der Kirche anerkannt habe. Dennoch habe Luther eben auch echt religiöse, richtige Intuitionen gehabt. Der junge Luther wurde von katholischer Seite entdeckt.¹⁰ Was Sensibilität und Offenheit für ein religiöses Anliegen war, konnte dabei aber auch etwas Vereinnahmendes haben. Wenn Luther tatsächlich früh, vor der Auslegung des Römerbriefs, seine ‚reformatorische Einsicht‘ bereits hatte, dann scheint der Bruch mit der Kirche daraus jedenfalls nicht als unmittelbare Notwendigkeit zu folgen. Über Jahre hatte Luther schon seine Einsicht in die paulinische Rechtfertigungslehre gehabt, ohne doch die Notwendigkeit zu sehen, mit Kirche, Papsttum und Mönchsstand irgendwie brechen zu müssen.¹¹ Es musste also dazu noch ein weiterer, nicht in der Rechtfertigungslehre selbst liegender Grund hinzu treten: erst hier konnten die katholischen Forscher nicht mehr mitgehen. An dieser Stelle sei Luthers Subjektivismus ins Spiel gekommen¹². Paul Hacker (1913–1979) meinte ihn etwa in Luthers Lehre von der Heilsgewissheit, mit der Luther durch eine subjektivistische Befangenheit im eigenen Ich seine bisherigen Erkenntnisse verdorben habe, zu entdecken.¹³

Tatsächlich haben seither immer mehr evangelische Forscher den Ausgangspunkt der Argumentation Holls hinterfragt, die Reihenfolge zwischen reformatorischer Einsicht und Ablasskritik also umgedreht.¹⁴ Der junge Luther habe noch 1517 eine letztlich vorreformatorische, katholische Theologie vertreten. Erst im Jahr 1518 habe er seine theologische

Einsicht in das Wesen der Rechtfertigung des Menschen gewonnen; diese Erkenntnis habe aber sofort ekklesiologische Konsequenzen gehabt, das Wesen der Rechtfertigung schließe die alte Papstkirche als heilsvermittelnde Anstalt aus, eine originär lutherische Rechtfertigungslehre ohne ekklesiologische Konsequenzen könne es nicht geben. Die Folge dieser Meinung ist dann aber, dass Luther von einem vorreformatorischen Standpunkt aus den Ablass kritisiert hat. Die Ablassthesen wären noch Ausdruck einer katholischen Theologie, die noch nicht durch seine Rechtfertigungslehre geprägt worden sei. Erst bei der nachfolgenden Begründung seiner Thesen, dem neuen Durchdenken des Wesens der christlichen Buße, sei Luther zu seiner alles umstürzenden Erkenntnis gekommen.¹⁵ Nach Oswald Bayer ist Luther im Jahre 1518 aufgegangen, dass die Sündenvergebungsverheißung des Evangeliums (*promissio*), die bei Taufe und Abendmahl gesprochen wird, nicht die Deklaration eines durch die Reue, das Werk des Sünders, bereits unabhängig davon vorhandenen Dinges, sondern eine Sprechhandlung ist, die selbst schon die Sache ist. Es handelt sich um einen performativen Akt, der nicht etwas anderes bezeichnet, sondern selbst die Sündenvergebung bewirkt: In der gläubigen Annahme dieser Sündenvergebungsverheißung geschieht Rechtfertigung, hierin besteht das Reformatorische. Dies hat aus sich heraus ekklesiologische Konsequenzen: Kirche ist nur da, wo diese *promissio* gepredigt wird: Dieser Sakramentsbegriff und diese Unmittelbarkeit eines jeden Christen zum Heil musste ipso facto die mittelalterliche Kirchenverfassung sprengen.¹⁶ Die Ablassthesen hingegen seien noch von einem anderen Begriff der Buße ausgegangen. Nicht die reformatorische Erkenntnis habe den Ablassstreit hervorgebracht, sondern der Streit um den Ablass sei für Luther Anlass jenes Nachdenkens geworden, das durch die reformatorische Erkenntnis gekrönt worden sei.

Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich zeigen zu können, dass die Spätdatierungsthese von Luthers ‚reformatorischer Einsicht‘ historisch gesehen auf erhebliche Schwierigkeiten stößt.¹⁷ Alle Versuche, diese auf das Jahr 1518 festzulegen, müssen das Wesen von Luthers

Erkenntnis in etwas anderem sehen, als er selbst es in seinen Rückblicken getan hat. Er hat relativ konstant schon lange vor dem sog. Großen Selbstzeugnis immer von der Erkenntnis gesprochen, dass der Mensch durch die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium geoffenbart werde, gerecht gemacht werde und hat dies immer wieder mit Ps 31,2 und Röm 1,16f. verbunden. Hätte die Spätdatierungsthese recht, müsste sich Luther entschieden gegen seine alte, vorherige Position wenden: das ist freilich nirgends der Fall. Er führte diese fort, Elemente seiner frühen Theologie vertrat er auch später noch. Kontinuität herrscht zudem auch darin, dass er durchgehend die eigene Position der Rechtmachung durch Gott gegen Haltungen und Theologien stellt, die glauben, der Mensch könne durch seine eigenen guten Taten ein gerechter werden. Was Luther als biographische Antithese behauptet, war längst schon die antithetische Grundstruktur seiner Theologie, sowohl in der Auslegung der Psalmen wie in der Auslegung des Römerbriefs.

Von welcher Position aus kritisiert aber Luther tatsächlich die Ablassverkündigung? Hinter den 95 Thesen¹⁸ steht eine Theologie der christlichen Buße, die das ganze Leben eines Christen bestimmen müsse, so bereits die berühmte erste These. Buße wird verstanden als „Haß gegen sich“ (These 4), also ein Misstrauen gegen sich, ein Bewusstsein, Sünder zu sein und dafür nicht Genugtuung leisten zu können, da jede neue Tat des Menschen wieder aus derselben sündhaften Selbstbezüglichkeit hervorgehen würde. Die Buße ist somit der Vollzug der Glaubenserkenntnis, dass nur Gott mich gerecht machen kann und nicht ich mich selbst. Sie kann und soll deshalb nicht aus dem Leben des Christen weggenommen oder erleichtert werden, denn sie ist ein zentraler Aspekt der Verkündigung des Evangeliums. Eine große Zahl der Thesen argumentiert nun dagegen, dass der Papst die christliche Buße verkürzen oder aufheben könne – dies kann er bei den von ihm oder anderen Geistlichen auferlegten kirchlichen Strafen tun. Ja, es wäre auch kein gutes Werk, da er den Christen von Christus abzöge und ein falsches Vertrauen in die eigenen, angeblich gerechten Werke einflößen würde.

In der traditionellen Ablasspraxis lebte das archaische Äquivalenzdenken in Bezug auf die Buße weiter, wie sie seit dem Frühmittelalter die kirchliche Praxis dominierte.¹⁹ Die Sünde störte als Tat die objektive Ordnung und musste durch eine andere Tat ausgeglichen werden, in der Regel durch die des Sünders selbst, etwa durch eine verdienstliche Bußwallfahrt. Die wiedergutmachende Handlung konnte aber ersatzweise auch durch einen anderen Büßenden ersetzt werden, etwa durch einen Mönch. Seit dem Hochmittelalter sollte dieses Äquivalenz- und Tarifenken zwar stärker der kirchlichen Kontrolle in der Beichte unterworfen und so von der vorherigen Lossprechung durch den Priester abhängig gemacht werden. In der Wiedergutmachung und in der Ablassverkündigung lebte das Äquivalenzdenken freilich fort. Hinter dem traditionellen Verständnis des Ablasses und hinter Luthers Kritik daran stand also ein klar differentes Verständnis dessen, was christliche Buße ist und was sie zu leisten vermag. Darin spiegeln sich unterschiedliche religionsgeschichtliche Epochen und Mentalitäten, aber auch eine distinkte Anthropologie. Die Logik der Äquivalenz, des Tun-Ergehens-Zusammenhangs und der Störung der objektiven Ordnung, die der Mensch durch ein Werk der Übererfüllung wieder zum Ausgleich bringen könnte, war für Luther längst zerbrochen. Der Mensch in der Sünde war für ihn immer selbstbezüglich, egozentrisch. Ein Werk der Übergebühr konnte er, der Gott aus ganzem Herzen lieben sollte und seinen Nächsten wie sich selbst, niemals setzen, ja das Gesetz aus eigenen Kräften niemals erfüllen, da er unter der Sünde Adams stand. Er musste lernen, auf die Gerechtigkeit Christi zu vertrauen, die dieser ihm im Evangelium gratis schenkte und die der Mensch im Vertrauensglauben annimmt. Vertraut man aber auf Christus und seine Gerechtigkeit, dann gerade nicht auf sich, man erkennt die eigene Unfähigkeit zum Heil. Dies ist jener Haß gegen sich, jene Buße, die die ganze Existenz des Gerechtfertigten prägt und die ihm niemand abnehmen soll und kann, da sie die Konsequenz des Glaubens an Christus ist. Durch die Buße wird der Christ christusförmig, trägt das Kreuz, wie es sein Herr vor ihm getragen hat.²⁰

Das christliche Leben als Existenz der Buße, der Demut, wie es in den frühen Vorlesungen Luthers auch heißt: Handelt es sich hier um eine vorreformatorische Position? Schließlich ist hier ja immer noch von der Buße des Menschen die Rede, die notwendig sei, und nicht von der Gewissheit des Heils, die das Gnadenwort des Evangeliums vermittelt. Das erwähnte Selbstzeugnis Luthers spricht ja vom Frieden und der Freude über die Gerechtigkeit Christi, nicht von der eigenen Buße.²¹ Hier ist von entscheidender Bedeutung, wie man das Widmungsschreiben Luthers an seinen geistlichen Freund und Lehrer Johann Staupitz (ca. 1465–1524) interpretiert, mit dem Luther am 30. Mai 1518 diesem die *Resolutiones*, also Erklärungen, zu seinen Ablassthesen zugesandt hat²²: Es scheint sich um dasselbe Erlebnis zu handeln, das Luther auch im Großen Selbstzeugnis beschreibt, da ihm darin eine Erkenntnis nicht nur süß geworden ist, sondern die Pforte zum Paradies. Er habe Paulus entdeckt. Doch handelt Luther hier nicht von der Erkenntnis dessen, was Gerechtigkeit Gottes heißt, sondern was wahre Buße, *vera contritio*, bedeutet. Wahre Buße geschehe nicht so, dass der Mensch mit guten Taten seine Schuld auszugleichen suche und so selber ein guter Mensch werde: Erst müsse der Mensch von Gott die wahre Buße, die Liebesreue (*contritio*) geschenkt bekommen; dann seien auch unsere Bußwerke gut. Entscheidend ist: Wahre Buße ist eine Folge der Gnade. Buße, als wahre Buße, ist die Kehrseite der Gerechtigkeit Christi, die im Evangelium dem sündigen Menschen zugesprochen wird. Buße prägt also auch nach der Erkenntnis der Gerechtigkeit Christi durch Luther die Existenz des Christen. Von einer vorreformatorischen Bußauffassung kann keine Rede sein. Die Erkenntnis der Gerechtigkeit Christi und die Erkenntnis, was wahre Buße bedeutet, sind für Luther zwei Seiten einer Medaille. Und diese Erkenntnis hat er längst vor den Ablassthesen gehabt: Bereits am 8. April 1516 schreibt er von jener Zentraleinsicht der Existenz eines Christen an seinen Ordensbruder Georg Spenlein (1486–1563): Entscheidend sei das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Christi anstatt auf die eigene Gerechtigkeit. Die *iustitia Dei* (Gerechtigkeit Gottes) bedeute, dass uns *effusissime et gratis* (völlig

umsonst) geschenkt sei, was wir durch eigene Werke vergeblich zu erreichen suchen. Auch er – Luther – selbst sei in diesem Irrtum gefangen gewesen, nun aber kämpfe er gegen diesen an, ohne ihn schon in sich besiegt zu haben. Der Mensch ist *iustus* (Gerechtfertigter) und bleibt *peccator* (Sünder).²³ Als Luther die Ablassthesen formulierte, standen die Fundamente seiner Theologie also längst fest. Diese Theologie hat sich weiterentwickelt. Die grundsätzliche Antithese Luthers war aber längst ausgebildet und blieb stets für ihn bestimmend. Was Luther als Bruch mit sich selbst darstellt, ist ein Bruch mit der Theologie seiner Zeit, der er eine Überschätzung der Fähigkeiten und damit der Gutheit des Menschen attestierte, die ihm von Schuld- und Gnadenspruch des Evangeliums ablenke. Als revolutionär sah er also letztlich den Bruch mit dem anthropologischen Heilsoptimismus seiner Gegenwart an, der durch die scholastische, von Aristoteles geprägte Theologie noch bestätigt würde und den die kirchliche Ablassverkündigung befördere. Evolutionär hingegen war seine eigene theologische Entwicklung: Neue Themen wurden wichtiger, andere Akzente gesetzt; aber es erfolgte eine kontinuierliche, affirmative Weiterentwicklung des Vorherigen, kein Bruch mit der eigenen, vorherigen theologischen Position.

Spätmittelalterliche Traditionen in Luthers Theologie

Hat sich Luthers Theologie aber kontinuierlich und langsam entwickelt, in durchgehender Antithese zu theologischen Positionen, die dem Menschen ein falsches Vertrauen auf sich und die eigenen Werke nahe legen und damit vom Vertrauen auf das Gnadenswort Gottes in Christus abziehen, so stellt sich die Frage, wie diese Theologie im Spektrum jener Positionen zu verorten ist, die im Spätmittelalter vertreten wurden. Luthers Verhältnis zu katholischen Traditionssträngen, die auf ihn gewirkt haben, steht also in Frage. Die Beschäftigung mit Luther war dabei lange Zeit von konfessionellen Interessen bestimmt: Als sich allmählich feste, konkurrierende und voneinander abgegrenz-

te Konfessionen ausbildeten, hatten beide Seiten ein Interesse, den Bruch Luthers mit der katholischen Kirche des Spätmittelalters zu betonen.²⁴ Auf der Seite der Protestanten sah man in Luther den Reformator, der die Kirche aus einer tiefen Schriftvergessenheit gerissen und so aus Niedergang und Verfall befreit habe. Mit Luther breche eine neue Zeit an, er sei der Begründer von Neuzeit und Moderne. Dies konnte man weiterentwickeln, während die Katholiken im finsternen Mittelalter verhaftet geblieben sind. Katholischerseits wollte man zwar durchaus auch die eigene Kontinuität zur mittelalterlichen Kirche bekräftigen, aber zeigen, dass Luther mit seinen Neuerungen im Unrecht gewesen sei. Auch hier begründete Luther die Neuzeit, die aber nun als Abfall und subjektive Auflehnung gegen die kirchliche Autorität verstanden wurde, die aus sich immer neue Subjektivismen, Irrtümern und Spaltungen gebären musste.

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat hiergegen nicht nur ein viel differenzierteres und religiös gefüllteres Bild des Spätmittelalters gezeichnet²⁵, sondern auf dieser Grundlage auch herausarbeiten können, wie sehr Luther selbst in spätmittelalterlichen Traditionssträngen dachte und lebte. Das heißt dabei nicht, die Eigenständigkeit und Einmaligkeit Luthers und seiner Theologie zu negieren. Aber es hilft doch den Verständnishorizont exakter zu bestimmen, aus dem und vor dem sich Luthers Denken entwickelt hat. Es hilft auch, konfessionelle Annahmen, die lange den Blick auf ihn geprägt haben, zu hinterfragen. Drei spätmittelalterliche Traditionslinien sind zum Verständnis der Genese seiner Theologie dabei von besonderer Bedeutung, (a) eine Augustinusrenaissance, (b) eine geistliche Frömmigkeits- und Erfahrungstheologie („Mystik“) und (c) kanonistisch-kirchenrechtliche Traditionen, auf die er sich dann im Streit mit seinen Gegnern um den Ablass bezog.

a) Im Spätmittelalter gab es schon vor Luther Theologen, die sich auf den Lehrer der Gnade, Augustinus, beriefen und der zeitgenössischen Theologie vorwarfen, sie überschätze die Gutheit und Leistungskraft des Menschen und schmälere die Gnade Christi als einzige Möglichkeit zum Heil. Der prominenteste Vertreter dieser

Sichtweise war Gregor von Rimini (ca. 1300–1358), wie Luther ein Augustinereremit, der in Paris lehrte.²⁶ Versuche aber, eine eindeutige Schultradition von ihm her bis zu Luther in seinem Orden zu konstruieren, sind auf erhebliche Schwierigkeiten gestoßen. Dafür hat man aber festgestellt, dass in der Streitfrage der Orden untereinander, welches die älteste und beste Lebensform sei, Luthers Orden eine immer intensivere Beschäftigung mit Augustinus als spirituellem Vorbild auszeichnete.²⁷ Von ihm leitete sich der Orden ab, er war der vorbildliche Christ, an dem die Gnade Gottes das Wunder der Bekehrung gewirkt hat. Luther war also von Anfang an mit Augustinus vertraut. Der Mensch könne nicht einfach dem Beispiel Christi (*exemplum*) nachfolgen, da er selbstbezüglicher Sünder bleibe; erst müsse er von der Gnade Christi erfasst werden (*sacramentum*). Die Tugenden der Heiden ohne Christus sind nichts als glänzende Laster. Wie der spätmittelalterliche Augustinismus denkt Luther deshalb in jener Opposition, nach der der wahrhaft Fromme die eigene Unwürdigkeit erkennt und auf die Gerechtigkeit Christi vertraut, während der Frevler hochmütig selber gerecht sein will.²⁸

- b) Diese augustinische Tradition ist Luther in seinem Orden auch durch seinen väterlichen Freund und Lehrer Johann Staupitz vermittelt worden, der bereits vorher das Gegensatzpaar von demütigem Empfang der Gnade Christi und pharisäischer Eigengerechtigkeit geprägt hat. Staupitz ist als Theologe ein typischer Vertreter jener Richtung, die die Forschung Frömmigkeitstheologie genannt hat, da sie aus der geistlichen Erfahrung erwachsen ist und zur geistlichen Erfahrung anleiten möchte.²⁹ Sie ist also auf den praktischen Lebensvollzug ausgerichtet. Im Spätmittelalter erfasste eine intensiviertere und verinnerlichte Christusfrömmigkeit, die affektiv an Geburt, Leiden, Sterben und Auferstehen Christi Anteil haben wollte, breitere Kreise auch über die Klöster hinaus. Der erfahrbaren Liebesgemeinschaft mit Christus sollten erbauliche Schriften dienen. Man kann dies auch ‚Mystik‘ nennen, wenn man einen weiten Begriff der Mystik im Sinn von geistlicher Erfahrung ver-

wendet.³⁰ Luther war in dem Sinn kein Mystiker, der von einer inneren, überrationalen Einheit des menschlichen Intellekts mit Gott ausgeht, die es aufzudecken und wiederherzustellen gelte. Auch lehrte Luther keine Verschmelzung mit Christus – der Mensch wird im Glauben gerade durch die Gerechtigkeit Christi gerecht, die eine andere, fremde, nicht die eigene Gerechtigkeit ist. Dennoch wird die Einheit mit Christus im Glauben mit einer mystischen Terminologie als *commercium sacrum*, als fröhlicher Tausch der Eigenschaften zwischen Seele und Christus und als eheähnliche Einigung beschrieben; vieles davon konnte er bereits bei den Vätern, vor allem Augustinus finden. Dennoch wirkten die Einflüsse einer praktischen Erfahrungstheologie hier verstärkend. Die Sprache des Alltäglichen, nach der unsere Seelensubstanz gleich bleiben und nur neue Eigenschaften äußerlich dazu bekommen würde, wird bewusst verlassen. Die Erkenntnis des Gnadenworts Gottes über uns in Christus hat durchaus eine affektive Dimension für Luther; die Freude darüber war ihm so groß, als seien ihm die Pforten des Paradieses aufgetan worden. So wurde für Luther 1515 die Entdeckung der Mystik Johann Taulers (ca. 1300–1361) wichtig, die er als Bestätigung seiner Theologie las, dazu der *Theologia deutsch*, die er edierte und die er ebenfalls Tauler zuschrieb.³¹

- c) Bestimmten die augustinische und frömmigkeitstheologische Position Luthers Grundanliegen, so erarbeitete er sich, als Gegner ihn der Ketzerei und Neuerung und des Ungehorsams gegenüber dem Papst beschuldigten, auch eine kirchenrechtlich-theologische Sicht der Kirche, die ebenfalls mittelalterliche katholische Traditionsströme aufgriff. So sehr der Papst und die ordentlichen Instanzen in Rechtsfragen Gehorsam beanspruchen können, so rechnete das traditionelle Kirchenrecht doch mit einer prinzipiellen Irrtumsfähigkeit eines Papstes oder auch eines Konzils. Wo der Glauben in Gefahr war, durfte und musste widersprochen werden. Gegen einen irrenden Papst konnte man auf ein Konzil hoffen, doch auch jeder weltliche Herrscher hatte das Recht, Widerstand zu leisten.³² Zwar

gab es gegenüber dem spätmittelalterlichem Konziliarismus und den hussitischen Unruhen in Böhmen die Tendenz, dass die Theologen und Kanonisten in der Zeit Luthers und in den Jahrzehnten vor ihm dieses traditionelle Notstandsrecht gegen päpstliche Fehlentscheidungen einschränken wollten. Gerade Kardinal Cajetan, der Luther 1518 in Augsburg verhörte, ist hierfür ein Beispiel. Dennoch ist gerade deshalb zu konstatieren, dass Luthers Standpunkt und seine Auffassung von der Kirche und dem Papstamt ebenso eine katholische Tradition widerspiegelt, wie diejenige Cajetans.³³ Ja, Luther vertrat, auch in seiner Lehre von der Kirche, zunächst stark von Augustinus und seiner christologischen und ekklesiologischen Psalmenauslegung beeinflusst, die ältere, traditionellere Position, während seine Gegner sich vielfach eher auf die jüngere Gegenposition stützten und diese noch verschärften.³⁴

Fazit

Augustinische Sünden- und Gnadenlehre, mystischer Christusbezug im Glauben und traditionelles kirchliches Notstandsrecht – dies sind die drei wesentlichsten Traditionsströmungen, in denen der junge Luther stand. Sie prägten seine Ablassthesen und gingen in seine reformatorische Erkenntnis ein. Sich selbst stellte er als Bekehrten dar, der durch die Erkenntnis von Röm 1,16 f. erst mit seiner alten Ausrichtung brechen musste. In den nachgelassenen Schriften Luthers ist ein solcher Bruch mit sich freilich nirgends offenkundig. Vielmehr sind die entscheidenden Positionen und Gegenpositionen von Beginn an da und entwickeln sich dann allmählich weiter. Seine Gnaden- und Bußlehre stand nicht nur hinter den Ablassthesen, sondern auch schon hinter seinen frühen Vorlesungen. Luthers Theologie erwächst so aus Strömungen, die in der Kirche des Spätmittelalters ihre Heimat hatten, auch wenn es natürlich konkurrierende Gegenströmungen gab. Dass Luther päpstlicherseits dann verurteilt und exkommuniziert

wurde, ist bestimmt auch durch Zuspitzungen und Radikalisierungen auf Seiten Luthers bedingt; sicherlich noch mehr aber durch Verschärfungen und Neuerungen, die seine Gegner vertraten, die das päpstliche Urteil letztlich forcierten und vorbereiteten. Über Jahrzehnte hinweg wollte eine nicht unerhebliche Mittelpartei sich zudem mit einer konfessionellen Spaltung nicht abfinden: Anders als es die Scharfmacher in beiden Lagern sahen, gab es keinen wirklichen Gegensatz im Glauben, sondern unterschiedliche Schulrichtungen konkurrierten in dessen Auslegung. Diese Mittelpartei hat sich langfristig dann nicht durchgesetzt; die ökumenische Bewegung der letzten Jahrzehnte wirft jedoch die Frage auf, ob deren Diagnose nicht tiefblickender war, als die Urteile der frühen Konfessionalisten.

Anmerkungen

- 1 Henrike Holsing, Luthers Thesenanschlag im Bild, in: Joachim Ott/Martin Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9), Leipzig 2008, 141–172.
- 2 Johannes Wallmann, Karl Holl und seine Schule, in: Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert (ZThK. Beiheft 4), Tübingen 1978; Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Luther-Renaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 72), Göttingen 1994; Martin Ohst, Die Lutherdeutung Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls, in: Rainer Vinke / Gerhard May (Hg.), Lutherforschung im 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 62), Mainz 2004, 19–50.
- 3 Uwe Wolff, Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt (Studia Oecumenica Friburgensia 61), Basel 2013.
- 4 Bernd Möller, Thesenanschläge, in: Ott/Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag (w. Anm. 1), 9–31.
- 5 Volker Leppin, Die Monumentalisierung Luthers. Warum der Thesenanschlag erzählt wurde und was davon zu erzählen ist, in: Ott/Treu (Hg.), Luthers Thesenanschlag (w. Anm. 1), 69–92.
- 6 Volker Leppin, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: Ders., Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 86), Tübingen 2015, 261–277, hier v. a. 261–266.
- 7 Klaus Unterburger, Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern (KLK 74), Münster 2015, 121–150.
- 8 Karl Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I: Luther, Tübingen ^{4/5}1927, 288–325, hier 310.
- 9 Ebd. 311.
- 10 Joseph Lortz, Geschichte der Kirche. Für die Oberstufe höherer Schulen. I–IV, Münster ^{5/6}1937, hier III 65 f.
- 11 Ders., Die Reformation in Deutschland. I: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung, Freiburg – Basel – Wien ¹1962, 181–183.
- 12 Ebd. 192.
- 13 Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther, Graz u. a. 1966.
- 14 So zunächst: Ernst Bizer, Luther und der Papst (Theologische Existenz heute 69), München 1958.
- 15 Ders., Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther, Neukirchen 1958, 104.
- 16 Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie, Tübingen ³2007, 41–61.
- 17 Unterburger, Gegensatz (w. Anm. 7), 121–150.
- 18 Kurt Aland, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation, Gütersloh 1983.
- 19 „Der Ablass ist, wie gezeigt, allmählich aus der frühmittelalterlichen Bußpraxis herausgewachsen. Man war sich zunächst gar nicht bewußt, daß er etwas Neues darstellte.“ Bernhard

- Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948, 63. Das Werk ist trotz einer etwas anachronistischen Harmonisierung mit der neuzeitlichen Beichte grundlegend.
- 20 Andreas Stegmann, *Luthers Auffassung vom christlichen Leben (Beiträge zur Historischen Theologie 175)*, Tübingen 2014, v. a. 139–285.
- 21 Luther, Vorrede zum ersten Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften, in: WA 54, 179–187.
- 22 Luther an Johann von Staupitz, 30. Mai 1518, in: WA 1, 525–527.
- 23 Luther an Georg Spelenin, 8. April 1516, WA Br. 1, 35, Z. 15–21.
- 24 Unterburger, *Gegensatz* (w. Anm. 7), 9–32.
- 25 Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 68–87.
- 26 Manfred Schulze, „Via Gregorii“ in Forschung und Quellen, in: Heiko A. Oberman (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation (Spätmittelalter und Reformation 20)*, Berlin–New York 1981, 1–126; Markus Wriedt, *Via Augustini–Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten*, in: Christoph Bultmann / Volker Leppin / Andreas Lindner (Hg.), *Luther und das monastische Erbe (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 39)*, Tübingen 2007, 9–38.
- 27 Eric Leland Saak, *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford u. a. 2012.
- 28 Unterburger, *Gegensatz* (w. Anm. 7), 53–82.
- 29 Markus Wriedt, *Gnade und Erwählung, Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Religionsgeschichte 141)*, Mainz 1991; Volker Leppin, „Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz“. Johannes von Staupitz als Geistlicher Begleiter in Luthers reformatorischer Entwicklung, in: Ders., *Transformationen* (w. Anm. 6), 241–259.
- 30 Berndt Hamm, *Wie mystisch war der Glaube Martin Luthers?*, in: Ders., *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 200–250.
- 31 Volker Leppin, *Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther*, in: Ders., *Transformationen* (w. Anm. 6), 399–417.
- 32 Thomas Prügl, *Der häretische Papst und seine Immunität im Mittelalter*, in: MThZ 47 (1996) 197–214.
- 33 Ulrich Horst, *Juan de Torquemada und Thomas de Vio Cajetan. Zwei Protagonisten der päpstlichen Gewaltenfülle (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 19)*, Berlin 2012.
- 34 Unterburger, *Gegensatz* (w. Anm. 7), 33–51, 81–119.