

Sola fide und monastische Existenz

Die Amalgamierung von Paulus und Mystik in Luthers Römerbriefauslegung

VOLKER LEPPIN

Luther habe die „mittelalterliche[n] Zentralstellung der Liebe durch die Zentralstellung des Glaubens“ ersetzt, so hat Berndt Hamm die Entwicklung des frühen Luther eindrücklich beschrieben¹. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf den Umgang Luthers mit der Glaubensvorstellung und dem Glaubensbegriff in seinen frühen Vorlesungen: Er hat im Rahmen seiner Verpflichtungen auf der Wittenberger Professur² zunächst die Psalmen ausgelegt. Nach Abschluss der *Dictata super Psalterium*, in denen er verschiedentlich schon vergleichend Stellen aus dem Römerbrief herangezogen hatte³, wandte er sich diesem selbst zu. Mit der Römerbrief-Vorlesung begann er um die Osterzeit 1515⁴. Johann Oldecop, dem wir diese Nachricht verdanken, informiert auch recht genau über die Vorbereitungen der Vorlesung, mit denen Luther es den Studenten ermöglichte, seinen Vortrag genau zu verfolgen: „De doctor hade dar up bi Johan Grunenberg dem bokdruker bestellet, dat de epistula Pauli, de riege ein wiet von der andern gedruket wart umme gloserens willen.“⁵

¹ B. HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010, 21; vgl. zur systematisch-theologischen Verhältnisbestimmung beider Größen WILFRIED HÄRLE, *Glaube und Liebe bei Martin Luther*, in: M. Roth/G. Bader (Hg.), *Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben* (FS Konrad Stock), Münster 2001, 76–94.

² Dass es sich nicht um eine spezielle Bibelprofessur handelte, hat U. KÖPF, *Martin Luthers theologischer Lehrstuhl*, in: I. Dingel/G. Wartenberg (Hg.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leucorea-Studien 5*, Leipzig 2002, 71–86, nachgewiesen.

³ Nachweise s. in WA 56, XII Anm. 1.

⁴ Chronik des JOHAN OLDECOP, hg. von K. Euling, *Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart* 190, Tübingen 1891, 45, 71–2 (Nr. 87): „Im jare 1515 des mandages na dem witten sondage, in Quasimodo geniti, kam ik Johannes Oldecop to Wyttenberge ... Und umme de tit hof an doctor Martinus Luther epistolas Pauli ad Romanos to lesende.“ (vgl. WA 56, XII). Der Sonntag Quasimodogeniti fiel 1515 auf den 15. April.

⁵ OLDECOP, *Chronik* (s. Anm. 4), 45, 12–15 (Nr. 87).

Das Druckexemplar, das Luther selbst für seine Vorlesung noch gebraucht hat, ist erhalten und liegt der Edition in der Weimarer Ausgabe zugrunde⁶. Zudem sind studentische Mitschriften erhalten und ebenfalls ediert⁷, die aufgrund ihrer hohen Ähnlichkeit erkennen lassen, dass sie Luthers Vorlesung recht präzise wiedergeben⁸. Durch die gründliche Untersuchung von Gabriele Schmidt-Lauber ist nachvollziehbar, dass Luther in seinem mündlichen Vortrag zum Teil von den eigenen Mitschriften abwich⁹. Beendet hat er seine Vorlesung wohl Anfang September 1516¹⁰. Mit Luthers eigenem Text und den Mitschriften bietet die Römerbriefvorlesung also eine hervorragende Quelle zur Rekonstruktion von Luthers theologischen Überlegungen mitten in der Zeit, in die seine reformatorische Entwicklung fällt¹¹. Deren Nachzeichnung sollte wohl generell auf das „Wende-Konstrukt“ verzichten¹². Leitend für eine Nachzeichnung von Luthers Entwicklung kann nicht die Suche nach einem bestimmten Punkt sein, von dem an sich ihm die Theologie ganz anders darstellte, sondern der Nachvollzug einer allmählichen Entwicklung, an deren Ende eine klare reformatorische Theologie steht, die aber mit durchaus unterschiedlichen

⁶ S. zur Handschrift WA 56, XII–XV.

⁷ WA 57 (I: Röm).

⁸ G. SCHMIDT-LAUBER, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften, AWA 6, Köln 1994, 10f.

⁹ SCHMIDT-LAUBER, Vorlesung (s. Anm. 8).

¹⁰ In seinem vermutlich auf den 9. September 1516 zu datierenden Schreiben an Spalatin spricht Luther davon, er habe die Vorlesung über Paulus abgeschlossen („nunc autem absoluta professione lectionis Paulinae“; WA.B 1,56 [Nr. 21,8]). Allerdings ist die Datierung unsicher, da Luther selbst lediglich angibt: „altera nativitatis hora duodecima 1516“ (ebd. Z. 16). „Altera“ kann sich dabei auf den auf die *dies nativitatis* folgenden Tag oder den darauf folgenden Montag beziehen. Der Geburtstag wiederum kann der von Maria oder von Jesus sein. Mithin kommen die Daten 9. oder 15. September (bei Zugrundelegung des Geburtstages Mariens) oder 26. oder 29. Dezember 1516 bzw., rechnet man mit einem Jahresanfang zu Weihnachten: 26. oder 31. Dezember 1516 in Frage (s. die sorgfältige Darlegung von Clement in WA.B 1,53f.). Als Ausgangsdatum wird man wohl den bekanntesten Umstand wählen müssen, dass Luther am 27. Oktober 1516 mit der Galatervorlesung begann (WA.B 1, 73 [Nr. 28,27f.]) – das schließt die Datierung in den Dezember 1516 aus, aber doch wohl auch in den Dezember 1515, da dann ein langes Spatium zwischen Römerbrief- und Galatervorlesung anzunehmen wäre. Mithin kommen die Daten des Septembers, am ehesten wohl der 9. September 1516 in Frage. Luther hätte dann kurz vorher die Römervorlesung beendet.

¹¹ Zur Frage des Zusammenhangs von „Durchbruch“ und „Entwicklung“ s. bereits O.H. PESCH, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende. Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, *Fides ex auditu, Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie* 20 (1966), 216–243. 264–280; DERS., Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers „Reformatorischer Wende“, *Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie* 37 (1983), 259–287; 38 (1984), 66–133.

¹² HAMM, Früher Luther (s. Anm. 1), 27.

Etappen und vor allem Überlagerungen rechnet. Für eine heutigen Anforderungen entsprechende Rekonstruktion von Martin Luthers theologischem Werdegang¹³ gibt es kein abruptes „Vorher“ und „Nachher“. So klar es ist, dass Luther als ein spätmittelalterlicher Theologe begann, der vor allem von Johannes Staupitz¹⁴ geprägt war¹⁵, und er ab spätestens 1520 eine Theologie vertrat, die in den spätmittelalterlichen Rahmen nicht mehr integrierbar war, so wenig kann man doch für die zwischen diesen Stufen liegende Zeit klare Schnitte benennen.

Ein solcher, die kontinuierliche Entwicklung in den Mittelpunkt steller methodischer Zugriff setzt allerdings auch die erinnerungskritische Einsicht¹⁶ voraus, dass das sogenannte „große Selbstzeugnis“¹⁷ Martin Luthers über seine reformatorische Entdeckung aus dem Jahre 1545 in seinem Quellenwert außerordentlich begrenzt ist – so bemerkenswert es ist, dass diese um die Deutung von Röm 1,17 kreisende Erinnerung geradewegs auf den Römerbrief und das darin enthaltene Glaubensverständnis hinzuweisen scheint. Diese berühmte, vielfach interpretierte Stelle lässt vor allem Rückschlüsse darauf zu, wie Luther selbst sich zum Zeitpunkt der Niederschrift,

¹³ Dabei orientiere ich meine Fragestellung im Folgenden an den inhaltlichen Bestimmungen der Rechtfertigungslehre. J.-D. KRAEGE, *Luther lecteur de l'épître aux Romains, Foi et vie* 44 (1995), 99–110, hat, den Spuren Ebelings folgend, die Bedeutung von Luthers Römerbriefvorlesung für die Entwicklung evangelischer Hermeneutik hervorgehoben.

¹⁴ S. zu ihm B. HAMM, *Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und „Vater“ der Reformation*, ARG 92 (2001), 6–41.

¹⁵ S. Luthers eigenes Bekenntnis: „Staupicius hat die doctrinam angefangen“ (WA.TR 1,245,12 [Nr. 526]).

¹⁶ Zur Erinnerungsforschung s. A. ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2003; J. FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004.

¹⁷ „Interim eo anno iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitator essem, postquam S. Pauli Epistolas ad Romanos, ad Galatas, et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis. Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei', quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu activa, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit. ... Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse.“ (WA 54,185,12–20; 186,3–9); zum Begriff „großes Selbstzeugnis“ s. E. STRACKE, *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator historisch-kritisch untersucht*, SVRG 140, Leipzig 1926.

also 1545, verstand. Über den tatsächlichen Ablauf der dreißig Jahre zurückliegenden inneren Entwicklung sagt sie wenig. Dagegen spricht neben dem zeitlichen Abstand vor allem die Konkurrenz mit anderen, parallel laufenden, inhaltlich aber anders akzentuierenden Erinnerungen¹⁸. Wenn überhaupt, wird man die frühe Phase in Luthers Schaffen nur aus in diese Zeit selbst fallenden Zeugnissen rekonstruieren können. Eben hierzu soll der folgende Blick auf sein Glaubensverständnis, wie es sich in der Römerbriefvorlesung darstellt, dienen.

1. Das augustinisch-paulinische *Sola fide*

Kommentierung heißt zu einem guten Teil auch Nachzeichnung. So kann es nicht überraschen, dass sich in Römerbriefkommentaren immer wieder Wendungen finden, die in der Auslegung von Röm 1,17 die zentrale Bedeutung des Glaubens hervorheben¹⁹. Dies gilt neben dem Römerkommentar des Nikolaus von Lyra, den Luther mit Sicherheit kannte, vor allem von dem des Petrus Lombardus²⁰. Luther erwähnt diesen Kommentar zwar nicht ausdrücklich, aber Jun Matsuura hat deutlich gemacht, dass der Verweis von Luther auf eine Glossa zu Röm 1,17 in seinem Sentenzenkommentar sich vermutlich nicht auf die an dieser Stelle recht spärliche Glossa ordinaria richtete²¹, sondern auf die Auslegung des Petrus Lombardus²². Angesichts des Kontextes legt sich nahe, dass Luther sich in der Tat hierauf bezieht; dann wäre dieser Verweis ein Indiz dafür, dass Luther dessen verbreiteten Römerkommentar kannte.

¹⁸ S. V. LEPPIN, „omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, ARG 93 (2002), 7–25, zu Luthers Widmungsschreiben an Staupitz von 1518, das eine ähnliche hermeneutische Zentralentdeckung beschreibt wie das Selbstzeugnis von 1545, dabei aber nicht *iustitia* in den Mittelpunkt rückt, sondern *poenitentia*.

¹⁹ Hierauf hat Heinrich Suso Denifle in seiner monumentalen Textsammlung: *Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm 1,17) und Justificatio*, hg. von H. DENIFLE, *Ergänzungen zu Denifle's Luther und Luthertum*. Band 1, Mainz 1905, hingewiesen – freilich belastet durch seine polemische Absicht.

²⁰ Bei der Rekonstruktion Luthers wird gern die tiefe Einbettung in die exegetische Tradition des Mittelalters übersehen. So nennt H. GOUDINEAU, *Luther et Calvin commentateurs de l'épître aux Romains: une comparaison, Positions Luthériennes* 44 (1996), 16–52, 20f., unter den Hilfsmitteln Luthers nur die Errungenschaften humanistischer Philologie, nicht aber die mittelalterlichen Kommentare, nicht einmal Lyra.

²¹ S. PL 114,471D.

²² Martin Luther, *Erfurter Annotationen 1509–1510/11*, hg. von J. Matsuura, AWA 9, Köln 2009, 539, 19 mit Anm. 3.

Demnach ist zwar nicht mit letzter Sicherheit, aber doch jedenfalls mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass Luther jene Formulierungen des Petrus Lombardus kannte, die in frappierender Weise zeigen, dass er sich mit seiner reformatorischen Entdeckung keineswegs vollständig aus dem Denk- und Sprachzusammenhang des Mittelalters löste: „*Iusticia dei est qua gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis*“, heißt es bei dem Lombarden unter Berufung auf Haimo von Auxerre zu Röm 1,17²³, und wenig später erklärt er zu Röm 3,22:

„*dixi iusticiam esse ex deo. Haec autem iustitia dei, id est, haec iustificatio, qua iustificamur, a deo est per fidem Ihesu Christi, id est per fidem, qua creditur in Christum iustificatorem impiorum, que fides impetrat, quod lex imperat*“²⁴. Sicut autem ista fides Christi dicta est, non qua credit Christus, sic illa iusticia dei, non qua iustus est deus. Vtrunque enim nostrum est, sed ideo dei et Christi dicitur, quia iustum²⁵ eius nobis largitate donatur. Iustitia ergo dei sine lege est.“²⁶

Für diese Aussage hat der Lombarde auch Augustin, *De spiritu et littera* herangezogen – umso mehr ist es nachvollziehbar, dass seine Aussagen den Glauben als Geschenk Gottes hervorheben und deutlich machen, dass die *iustificatio* durch Christus den *impii* gilt, die an ihn glauben. Diese Wendungen machen auch deutlich, dass Luther, als er sich um ein Verständnis des Römerbriefes bemühte, zwar einerseits völlig selbstverständlich auf Nikolaus von Lyra zurückgriff, andererseits aber unter Umständen an einzelnen Stellen mit größerem Gewinn den Lombarden heranziehen konnte, dessen Ausführungen noch nicht durch die aristotelische Wende des 13. Jahrhunderts geprägt waren. Besonders augenfällig ist dies bei der Auslegung der Wendung „*ex fide in fidem*“ in Röm 1,17: Luther grenzt sich hier ausdrücklich von Nikolaus von Lyra ab²⁷, der diese Stelle mit einer Unterscheidung von *fides informis* und *fides formata*, also in Aufnahme der einschlägigen Lehre des Thomas von Aquin²⁸, gedeutet hatte²⁹. Petrus Lombardus hingegen hatte sie in einer viel stärker für Lu-

²³ Petrus Lombardus, *Glossa in epistolas Pauli*, Esslingen vor dem 8.9.1473, zu Röm 1,17; vgl. DENIFLE, *Quellenbelege* (s. Anm. 19), 58.

²⁴ Vgl. zu dieser Formulierung Augustin, *De spiritu et littera* 13,22: „*breviter dicam, quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat*“, CSEL 60,175,13f.

²⁵ Fehlt bei Denifle.

²⁶ LOMBARDUS, *Glossa* (s. Anm. 23) zu Röm 3,22; vgl. DENIFLE, *Quellenbelege* (s. Anm. 19), 62.

²⁷ S. WA 56,133,13f. mit textkritischer Anmerkung zu Z.13.

²⁸ Grundlegend hierfür *Summa theologiae* II-II q. 4 a. 3, *Sancti Thomas Aquinatis Opera omnia*. Band 8, Rom 1895, 46f.; vgl. zum Gesamtkonzept M. ROSE, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Göttingen 2007.

²⁹ Nikolaus von Lyra, *Postilla super totam Bibliam*, Nürnberg: Anton Koberger 1481, zu Röm 1,17; vgl. DENIFLE, *Quellenbelege* (s. Anm. 19), 190.

thers weitere Entwicklung aufgreifbaren Weise gedeutet, nämlich: „ex fide dei promittentis in fidem hominis qui credit ei“³⁰. Will man die Vorstellung der *promissio* stark für Luthers reformatorische Entwicklung machen³¹, so wird man die Bedeutung eben dieser Vorstellung beim Lombarden mit einzubeziehen haben.

Um den Denkhorizont zu verstehen, innerhalb dessen Luther sein Glaubensverständnis in der Römerbriefvorlesung entwickelte und entfaltete, darf man also nicht allein seine kritische Erinnerung an *iustitia activa/distributiva* in seinem Großen Selbstzeugnis heranziehen. Diese Begrifflichkeit entstammt der Nikomachischen Ethik (Aristoteles, eth. Nic. 1130b–1131a). Erst nach deren Bekanntwerden im Rahmen der allgemeinen Aristoteles-Rezeption des hohen Mittelalters konnte daher ihre *iustitia*-Lehre auch in die christliche Theologie aufgenommen werden³². Die Fortführung von Abschriften und Drucken älterer Texte wie eben des Römerbriefkommentars von Petrus Lombardus hatte aber daneben auch zu einer Persistenz des augustinischen Gerechtigkeitsverständnisses bis in das späte Mittelalter geführt. Luthers Paulusdeutung fand in ihren Anfängen hier Rückhalt – und die stark an Paulus und Augustin anklingenden Formulierungen ergeben sich aus einem Zusammenklang zwischen den Texten der Bibel und des Kirchenvaters wie auch Teilen der exegetischen Tradition des Mittelalters. So kam Luther schon in der Römerbriefvorlesung zu Formulierungen, die sehr stark an das anklingen, was er später als seine reformatorische Entdeckung bezeichnete und die mithin auch die Grundlage dafür bieten konnten, dass man diese schon in den Jahren 1513–1515 oder früher meinte identifizieren zu können.

Tatsächlich zeigt sich beim Blick auf Luthers Auslegung des Römerbriefes rasch eine Sprache und Theologie, die spätere Konzepte vorwegzunehmen scheint. So hält Luther zu Röm 1,17 ausdrücklich fest „Sed in solo euangelio reuelatur Iustitia Dei ... per solam fidem, qua Dei verbo creditur“³³, und grenzt den Glauben an das Evangelium von einer Gerech-

³⁰ LOMBARDUS, Glossa (s. Anm. 23) zu Röm 1,17; vgl. DENIFLE, Quellenbelege (s. Anm. 19), 58. Der Gedanke der *promissio* war im 12. Jahrhundert alles andere als ungewöhnlich, wie auch ein anonymes Paulinenkommentar zeigt: „ex fide promissionis in fidem redditionis“ (Anonymi auctoris saeculi XII Expositio in epistolas Pauli [Ad Romanos – II Ad Corinthios 12], hg. von R. Peppermüller, BGPhMA.NF 68, Münster 2005, 38,826).

³¹ S. O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, FKDG 24, Göttingen 1971; DERS., *Promissio*, in: V. Leppin/G. Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 571.

³² S. Thomas, *Summa Theologiae* II–II q. 61 a. 2, Sancti Thomas Aquinatis Opera omnia. Band 9, Rom 1897, 35f.

³³ WA 56,171,28–172,1; auf den „auffallend lutherisch[en]“ Klang dieser Worte weist auch R. STAATS, Augustins „De spiritue et littera“ in Luthers reformatorischer Erkennt-

tigkeit aus den Werken ab³⁴ – eine Opposition, die er offenbar im Diktat seiner Vorlesung noch deutlicher hervorgehoben hat als in seinen eigenen Niederschriften³⁵. Entsprechend kann die benannte Schwierigkeit der Formel „ex fide in fidem“ bei ihm so aufgelöst werden, dass die Gerechtigkeit ganz und gar aus dem Glauben kommt, dieser aber im Fortschreiten immer klarer wird³⁶. Wie ambivalent³⁷ das Auftreten der Formel *sola fide* an dieser Stelle ist, zeigt allerdings der Umstand, dass Luther sich an anderer Stelle ausdrücklich gegen jene Menschen richtet, die „*sola fide, non per Christum*“ zu Gott gelangen wollen³⁸.

nis, in: B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, VIEG 25, Wiesbaden 1988, 365–384, 374, hin.

³⁴ WA 56,172,5–15.

³⁵ WA 57 (I: Röm),133,6–8. Dies bildet in gewisser Weise einen Gegenakzent zu der richtigen Beobachtung von SCHMIDT-LAUBER, Vorlesung (s. Anm. 8), 62–64, die den Fortfall der Wendung „*per solam fidem*“ in dem Sinne deutet, dass „das neue reformatorische Verständnis der Rechtfertigung in so deutlicher Weise“ nicht in das Diktat einging (64). Tatsächlich betont auch sie, „daß Luther ... in seinem Vortrag stärker als in seinen eigenen Vorbereitungen die Ablehnung einer Werkgerechtigkeit hervorhebt“ (a.a.O., 155).

³⁶ WA 56,173,8f.; vgl. E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen-Vluyn 1958, 23; vgl. auch dass., *Neukirchen-Vluyn* 1966: Bizer hat das Kapitel zum Römerbrief angesichts der Debatte ab der zweiten Auflage in deutlich veränderter Form dargeboten (s. hierzu T. KAUFMANN, *Die Frage nach dem reformatorischen Durchbruch. Ernst Bizers Lutherbuch und seine Bedeutung*, in: R. Vinke [Hg.], *Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick*, VIEG.B 62, Mainz 2004, 71–97, 86 Anm. 69).

³⁷ Solche Ambivalenzen sind auch nicht durch ein Entwicklungsschema aufzulösen, das Luther auf dem Weg zu einer „*fides sola*“ als „neutestamentlichen Heilsglauben“ sieht (B. KAISER, *Luther und die Auslegung des Römerbriefes. Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung*, *Biblia et Symbiotica* 9, Bonn 1995, 168) – solche Argumentationen arbeiten mit einem ahistorischen Exegeseverständnis.

³⁸ WA 56,298,25f.; vgl. BIZER, *Fides ex auditu* (1. Aufl.) (s. Anm. 36), 27; dass. (3. Aufl.) (s. Anm. 36), 25–27. Ohnehin wird man das Aufkommen von *Sola fide* nicht immer sogleich im reformatorischen Sinne zu verstehen haben. Die Formel begegnet mehrfach vorreformatorisch, und dies durchaus in soteriologischer Zuspitzung. So heißt es bei Bernhard: „*Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitiit iustitiam, credat in te qui iustificas impium, et solam iustificatus per fidem, pacem habebit ad Deum*“ (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinische/deutsch*, hg. von G.B. Winkler. Band 5, Innsbruck 1994, 316,15–17; vgl. U. KÖPF, *Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, in: A. Lexutt u.a. (Hg.), *Reformation und Mönchtum, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 43, Tübingen 2008, 29–56, 51), und sogar, in Ep. 77, im ausdrücklichen Anschluss an Augustin und Ambrosius: „*credens et ipse sola fide hominem posse salvari*“ (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von G.B. Winkler. Band 2, Innsbruck 1992, 620,17f.; vgl. hierzu E.M. WIBERG PEDERSEN, *The Significance of the Sola fide and the Sola gratia in the Theology of Bernard of Clairvaux [1090–1153] and Martin Luther [1483–1546]*, *Luther-Bulletin* 18 [2009] 20–43, 30). Auch bei Thomas Bradward-

Dass seine Einsicht trotz ihrer Einbettung in traditionelle Auslegung keineswegs leicht formulierbar war, zeigt sich in einem Ringen Luthers um das rechte Verständnis von Aussagen aus Augustins „*De spiritu et littera*“³⁹ im Zusammenhang seiner Deutung der Abrahamsgestalt in Röm 3: In Kap. 13,22 hatte Augustin bekanntlich zu der steilen Aussage gefunden: „ac per hoc lege operum dicit deus: ‚fac, quod iubeo‘, lege fidei dicitur deo: ‚da quod lubes“.⁴⁰ Diese Formulierung griff Luther nun mit dem kleinen Zusatz „sc. humili petitione“ nach „Deo“ in seinen Aufzeichnungen auf⁴¹. Eben dies machte ihm aber Beschwer, denn Luther fügte Reflektionen darüber hinzu, dass das einfache Gebet „Da quod iubes“ noch keineswegs zum Empfang der Gnade führe, sondern: „Omnes credimus et loquimur, confitemur et operamur, Et tamen non omnes iustificamur“⁴². Hier deutet sich also an, dass der Glaube keineswegs, wie es in anderen Äußerungen Luthers der Fall zu sein scheint, fast magisch das Heil bewirkt⁴³. Gerade wenn dem aber nicht so ist, wenn also der Glaube keine fraglos sichere Gewähr für das Heil gibt, dann stellt sich die Gewissheitsfrage mit besonderer Dringlichkeit⁴⁴. Luther befand sich in den Jahren der Römerbriefvorlesung nach späteren Erinnerungen auch in Anfechtungen

ine begegnet die Formel bereits: THOMAE | BRADWARDINI | ARCHIEPISCOPI OLIM | CANTUARIENSIS | DE CAUSA DEI; | CONTRA PELAGIUM, | ET DE VIRTUTE CAUSARUM, | ... LIBRI TRES, London: Johannes Billius 1618 (= Frankfurt 1964), 394A–B: „*Bene igitur apostolus fidem praedicans gentibus, ut ostenderet non merito bonorum operum perveniri ad fidem, sed fidem sequi bona opera, dicit, hominem iustificari per fidem sine operibus legis; ... sola fide sine operibus praecedentibus sit homo iustus*“ (s. hierzu H.A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 3 1989, 84). Allerdings ist ein *Sola fide* etwas anderes als die verbreitete Auffassung, dass kein Mensch *sine fide* erlöst werden kann (dies verwechselt C. BASEVI, *La Justificación en los comentarios de Pelagio, Lutero y Santo Tomás al epístola a los Romanos*, *Scripta theologica* 19 [1987] 113–176, 120f.).

³⁹ Vgl. Hierzu auch STAATS, Augustins „*De spiritue et littera*“ (wie Anm. 33); zu weiterreichendem Augustingebrauch s. G. PANI, *L'eredità di Agostino nella ‚Römerbriefvorlesung‘ di Martin Lutero: La Expositio quorundam propositionum ex epistola ad Romanos*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (1995), 83–97.

⁴⁰ CSEL 60,175,21–23.

⁴¹ WA 56,257,2–4.

⁴² WA 56,257,17f.

⁴³ S. die Marginalglosse zu Röm 1,16: „I.e. est potentia ad salvandum omnes credentes, siue est verbum potens saluare omnes credentes ipsum. Et hoc per Deum et ex Deo. Sicut si dixeris: Ista gemma habet hanc virtutem ex Deo, Vt qui eam portat, non possit sautiari, Ita Euangelium ex Deo hoc habet, Vt qui ipsum crediderit, saluetur“ (WA 56,10,16–20).

⁴⁴ Vgl. aber die Hinweise auf eine starke Betonung der Gewissheit in der Römerbriefvorlesung bei S. GROSSE, *Heilsgewissheit des Glaubens. Die Entwicklung der Auffassungen des jungen Luther von Gewissheit und Ungewissheit des Heils*, *LuJ* 77 (2010) 41–63, 44f.

hinsichtlich der Frage der Prädestination und brachte diese vor seinen Beichtvater Staupitz⁴⁵. Tatsächlich durchziehen Hinweise auf die Prädestination die Römerbriefvorlesung⁴⁶. Ausführlicher aber geht Luther auf die damit verbundenen Sorgen in seinem Scholion zu Röm 8,28 ein. Mit diesem Vers beginnt nach Luther die „*materia praedestinationis et electionis*“⁴⁷. In ihrer Darlegung hat Luther vor allem vier Anliegen: Zum einen will er deutlich machen, dass die Erwählung nicht *necessitate consequentis* erfolgt, sondern *necessitate consequentiae*⁴⁸, d.h.: Weil Gottes Ratschluss so ist, folgt notwendig, dass die Erwählten das Heil erlangen. Dass sie aber das Heil erlangen, bleibt in sich völlig kontingent, d.h. es gibt nichts am Menschen, worauf er hinsichtlich des Heils pochen könnte, er verdankt es ganz dem Ratschluss Gottes. Zum anderen beschäftigt Luther die Frage, wie mit dem Faktum umzugehen ist, dass einige nicht berufen und mithin auch nicht auserwählt sind⁴⁹. Drittens weist er den gegen Gott gerichteten Vorwurf ab, dieser sei schuldig am schlechten Ergehen der Nichterwählten⁵⁰, und schließlich bietet er denen Trost, die an ihrer Erwählung zweifeln, indem er gerade in ihrer Furcht jene Demut sieht, der Gott sein Heil verheißen hat⁵¹ – und so erklärt er gerade die Einstimmung in Gottes Willen zum Zeichen der Erwählung⁵². Charakteristischerweise fehlt aber dieser Abschnitt fast vollständig in den

⁴⁵ „Ego semel conquerebar de sublimitate praedestinationis Staupitio meo. Respondit mihi: In vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur, non alibi, quia scriptum est: Hunc audite. Der Vater ist zu hoch, sed dixit Pater: Ego dabo viam veniendi ad me, nempe Christum. Ite, credite, hengt euch an den Christum, so wirts sichts wol finden, quis sim, suo tempore. Das thun wir nicht, ideo Deus est nobis incomprehensibilis, incogitabilis; er wirt nicht begriffen, er will ungefast sein extra Christum“ (WA.TR 2, Nr. 1490 [112,9–16]).

⁴⁶ In Zusammenhang mit Röm 1,4 und 8,29, war es durch den lateinischen Text erzwungen, der aber *praedestinatus* auf Christus anwendet (WA 56,5,6.18; 83,11f.25f.). Zu Röm 4,5; 8,28; 9,12 nutzt Luther den Begriff „*praedestinatio*“ zur Erklärung von *propositum* (WA 56,41,14; 83,8; 91,3); zu Röm 5,6 zur Erklärung von „*secundum tempus*“ (WA 56,50,13; 309,17f.); zu Röm 9,9 zur Erklärung von *promissio* (WA 56,90,7); zu Röm 11,25 zur Erklärung von *plenitudo gentium* (WA 56,113,13f.); zu Röm 8,33 nutzt er *praedestinati* zur Erklärung von *electi* (WA 56,85,1); zu Röm 11,29 erklärt er „*dona et vocatio Dei*“ mit *praedestinare* (WA 56,114,10f.).

⁴⁷ WA 56,381,17.

⁴⁸ WA 56,382,23f.30f.; vgl. hierzu H. MCSORLEY, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift *De Servo Arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition, Beiträge zur Ökumenischen Theologie 1, München 1967, 220f.

⁴⁹ WA 56,383,35.

⁵⁰ WA 56,383, 27–29; 385,1–386,22.

⁵¹ WA 56,387,20–26.

⁵² WA 56,388,4–28.

studentischen Mitschriften⁵³, ebenso wie auch die Ausführungen zum „Da quod iubes“ im Zusammenhang von Röm 3 – Schmidt-Laubers Einsicht, dass Luther im Hörsaal problematische Themen mied⁵⁴, bestätigt sich auch hier⁵⁵.

All dies sind Begleitgedanken, die vor allem eine Grundthese stützen sollen: dass den Glaubenden die Gnade *gratis* gegeben ist⁵⁶, dass sie die Gerechtigkeit ohne Verdienst oder Werke erhalten⁵⁷. Diese theologische Deutung hat dabei, gerade in der Deutung Abrahams, auch eine klare anti-judaistische Spitze: Röm 4,10, die Wendung gegen die Beschneidung, sei, so Luther, ein hervorragendes Argument gegen *Iudaeorum insipientia*⁵⁸: Wenn Abraham ohne Beschneidung und Werke gerechtfertigt wurde, so könnten auch sie nicht sagen, dass Beschneidung und Werke nötig seien⁵⁹. Luther befindet sich also einerseits offenkundig in Auseinandersetzung mit Theologen seiner Zeit, andererseits aber hinsichtlich der religiösen Grundorientierung vor allem mit dem Judentum, wie er es wahrnahm: Dass Abraham „*non nisi ex fide Iustificatus fit*“, richtet sich vor allem gegen die vermeintliche jüdische Auffassung, dass man durch Werke gerechtfertigt werde⁶⁰, so wie generell die Annahme einer *iustitia operum* ohne Gnade und Christus als jüdisch und unzureichend erscheint⁶¹.

Vor diesem Hintergrund gilt der klare Satz, „*Iustificationem ex fide, non autem ex operibus fieri*“⁶². Diese Aussage, und auch ihre Zuspitzung im

⁵³ Das Scholion zu Röm 8,28 ist hier auf einen kurzen Abschnitt reduziert, in dem vom *propositum Dei* die Rede ist, nicht von der *praedestinatio* (WA 57 [I: Röm], 195,7–16); in den Marginalnotizen findet sich allerdings die Identifikation von *propositum* und *praedestinatio* (a.a.O., 77,7).

⁵⁴ SCHMIDT-LAUBER, Vorlesung (s. Anm. 8), 156.

⁵⁵ Allerdings ist es bemerkenswert, dass Luther seine Erwägung, Gott könne seinen Ratschluss ändern, als „*trepidatio cordis*“ an seine Studenten weitergegeben hat (WA 56,48,18–24; 57,48,21–25).

⁵⁶ WA 56,37,26.

⁵⁷ WA 56,42,3f.; 265,29–31.

⁵⁸ Insofern gilt die anhand von Röm 9–11 getroffene Einschätzung von E. LOHSE, Martin Luther und der Römerbrief des Apostels Paulus, KuD 52 (2006), 106–125, 117, Luther spreche in der Römerbriefvorlesung „nicht ... polemisch oder mit schmähenden Worten von den Juden“ nicht für die gesamte Vorlesung.

⁵⁹ WA 56,42,21–26.

⁶⁰ WA 56,40,26–28. Vor dem Hintergrund der sogenannten „New perspective“ in der Paulusforschung legt J.-C. MASCHMEIER, Glaube und Handeln bei Luther und Paulus. Kritische Anfragen an eine lutherische Paulusperspektive, KuD 59 (2013), 21–44, dar, dass „Paulus und Luther in ihrer Verhältnisbestimmung göttlichen und menschlichen Handelns und somit auch in der zentralen Frage ihres Verständnisses von Rechtfertigung und Werkgerechtigkeit nicht deckungsgleich“ seien (29).

⁶¹ WA 56,99,9f.

⁶² WA 56,41,21.

Begriff der *sola credulitas* als Grundlage des Heils⁶³, löst sich aber nur scheinbar aus einem im Grundsatz auf ausgleichende Werke ausgerichteten religiösen Zusammenhang. So klar es ist, dass niemandem Gerechtigkeit aufgrund eigener Werke gegeben wird⁶⁴, so entschieden gilt doch auch, was Luther zu Röm 3,25 erklärt: „Q.d. non sic gratis dat gratiam, vt nullam satisfactionem exegerit, Sed satisfactorem Christum pro nobis dedit, Vt sic satisfaciens per alium ipsis tamen gratis gratiam daret“⁶⁵. Laut der Mitschrift hat Luther diesen satisfaktorischen Zusammenhang im mündlichen Vortrag sogar noch verstärkt: „non sic dat gratiam gratis, ut nullam satisfactionem exegerit, sed satisfactorem Christum pro nobis dedit et accepit et sic nobis quidem gratis, non autem Christo“⁶⁶. Luther bewegt sich hier also ganz auf der Linie der Anselmschen Satisfaktionschristologie, mit der er sich in seiner Erfurter Zeit intensiv befasst hat⁶⁷. Voraussetzung der Gnadenzusage ist, dass Christus die Forderungen Gottes erfüllt hat. Erst auf dieser Grundlage gilt: „fides sufficit sine illis operibus“⁶⁸.

Auch mit der Weise der Zueignung der Gnade durch den Glauben stellt Luther sich in die Reihe scholastischer Überlegungen: Die Begriffe *imputare* und *reputare* nämlich, die er bei Paulus vorfand, deutete er mit Hilfe der seit Duns Scotus verbreiteten *acceptatio*-Lehre⁶⁹, die ihre Nachwirkungen bis zu Gabriel Biel hatte: In Sent I d. 17 q. 2 legte dieser die Auffassung Ockhams dar, wonach es keinen Widerspruch einschloss, dass Gott einen menschlichen Akt ohne vorhergehende Gnadeneingießung als verdienstlich anerkannte, und begründete dies damit, dass die Verdienstlichkeit „ex sola Dei gratiosa voluntate eum libere ad praemiandum acceptante“ abhängt⁷⁰. Eben diese Terminologie, die Biel innerhalb eines verdiensttheologischen Zusammenhangs anwandte⁷¹, griff Luther nun –

⁶³ WA 56,100,23.

⁶⁴ WA 56,37,21f.

⁶⁵ WA 56,37,26–28.

⁶⁶ WA 57 (I: Röm),40,17–20.

⁶⁷ S. Erfurter Annotationen (s. Anm. 22), 12–25.

⁶⁸ WA 56,100,21.

⁶⁹ S.W. DETTLOFF, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther, BGPhMA 40,2, Münster 1963; diesen Zusammenhang übersieht BIZER, *Fides ex auditu* (3. Aufl.) (s. Anm. 31), 46–52.

⁷⁰ S. BIEL, *Collectorium I d. 17 q. 2* (Gabrielis Biel *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Prologus et Liber primus*, hg. von W. Werbeck und U. Hofmann, Tübingen 1973, 425,8f.); vgl. BIEL, *Collectorium II d. 27 q. un. A. 3 dubium 2*: „Nam ratio meriti principalissime convenit actui ex libera acceptatione divina.“ (Gabrielis Biel *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus*, hg. von W. Werbeck und U. Hofmann, Tübingen 1984, 520,25f.), mit direktem Verweis auf Duns Scotus a.a.O., Z. 4f.

⁷¹ H.A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, 167, fasst dies in der griffigen Formel zusammen, bei Biel erfolge Rechtfertigung „zugleich *sola gratia* und *solis operibus*“.

wie schon Nikolaus von Lyra⁷² – auf, um den *reputatio*-Gedanken des Römerbriefs zu deuten: „Et ita est non operantis, Sed Dei acceptantis fidem ipsius ad Iustitiam“⁷³, heißt es bei ihm zu Röm 4,3. Diese spätmittelalterliche *acceptatio*-Theorie also bildet den Rahmen für Luthers Paulusverständnis, weswegen er den folgenden Vers zugleich mit der Formulierung „*Iustificacionem ex fide, non autem ex operibus fieri*“⁷⁴ wie dem Hinweis: „*Quod exprimit solam gratuitam Dei acceptationem et non meritum operantis*“⁷⁵ erklären kann. Die Denkbewegung, die sich hier abzeichnet, ist daher, so sehr in ihr späterer Formulierungen anklingen, noch ganz aus dem mittelalterlichen Horizont heraus zu erklären. Sie gab dann auch Anstoß für solche Überlegungen, die später in hohem Maße als Differenz wahrgenommen wurden: die Vorstellung eines *simul* von gerecht und Sünder⁷⁶: Wir sind „*simul ... Iusti et Iniusti*“⁷⁷, und eben diese eigentlich nicht aus uns kommende Gerechtigkeit ereignet sich „*ex sola Dei reputatione*“⁷⁸, weil in diesem Leben die Sünde niemals aufhört⁷⁹. So gilt über die Glaubenden: „*Re vera peccatores, Sed reputatione miserentis Dei Iusti; Igno-*

⁷² Nikolaus von Lyra, Postilla (s. Anm. 29) zu Röm 3,21; vgl. DENIFLE, Quellenbelege (s. Anm. 19), 191.

⁷³ WA 56,41,3f.; so auch in der Mitschrift: „*dei acceptantis et ex gracia reputantis*“ (WA 57 [I: Röm], 42,18f.).

⁷⁴ WA 56,41,21.

⁷⁵ WA 56,41,22.

⁷⁶ Vgl. zusammenfassend zum „*Simul*“ in der Römerbriefvorlesung s. O.H. PESCH, *Simul iustus et peccator. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. – Thesen und Kurzkommentare*, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, DiKi 11, Freiburg 2001, 146–167, 150–152. Der Gedanke war auch innermittelalterlich keineswegs ausgeschlossen (so G. PANI, *L'autografo di Lutero sulla lettera ai Romani: un progetto die riforma?*, in: G. Beschin/F. Cambi/L. Cristellon [Hg.], *Lutero e i linguaggi dell'Occidente. Atti del Convegno tenuto a Trento dal 29 al 31 maggio 2000*, Brescia 2002, 73–97, 81, der von einer „*definizione ‚inedita‘ nella storia della teologia*“ spricht), wie insbesondere Gregor von Rimini zeigt, wenn er in Sent II d. 30–33 q.1 a. 4 erklärt: „*Nam tollitur [peccatum originale] quoad reatum, non tollitur autem quoad essentiam, hoc est quod vitium illud sive qualitas illa, quae dicitur concupiscibilitas et est ante baptismum originale peccatum, manet quidem secundum essentiam suam etiam post baptismum, non manet autem ad reatum, id est non per eam est homo post baptismum reus damnationis aeternae, sicut erat ante baptismum*“ (Gregorii Ariminensis OESA *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, hg. von D. Trapp und V. Marcolino. Band 6, SuR 11, Berlin 1980, 194,9–14; vgl. hierzu V. LEPPIN, *Aristotelisierung, Immediatisierung und Radikalisierung. Transformationen der Sündenlehre von Thomas von Aquin bis Martin Luther*, in: W. Härle/R. Preul [Hg.], *Sünde*, MJTh 20, Leipzig 2008, 45–73, 62). Die exegetische Grundlage ist allerdings nach heutigem Stand problematisch (s. W.G. KÜMMEL, *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929; LOHSE, *Römerbrief* [s. Anm. 58], 124).

⁷⁷ WA 56,269,21f. – auch in Mitschrift: WA 57 (I: Röm), 164,6f.

⁷⁸ WA 56,269,1–2.

⁷⁹ WA 56,260,25–27.

ranter *Iusti et Scientes inIusti; peccatores in re, Iusti autem in spe*⁸⁰. Eben diese Konstitution der Gerechtigkeit aus der Reputation Gottes ist es dann auch, die für den Luther der Römerbriefvorlesung den eigentlichen Unterschied zur Gerechtigkeit der Philosophen ausmacht⁸¹. Was also in Luthers spätem Rückblick als ein Gegenüber zu all dem erscheint, was er zuvor gelernt habe, erweist sich innerhalb des Römerbriefes als Kritik an einer bestimmten scholastischen Position, wie sie etwa Thomas von Aquin vertrat, auf Grundlage einer anderen, stärker an Duns Scotus und der *Via moderna* geschulten Auffassung.

2. Einbettung in mystische Spiritualität

Die Betonung der Reputation durch Gott führt allerdings nicht zu einer dem Menschen ganz äußerlichen Gestalt der Rechtfertigung. Das Gegenüber von imputativer/forensischer Rechtfertigungslehre auf der einen und effektiver auf der anderen Seite lässt sich so für den Luther der Römerbriefvorlesung nicht nachzeichnen⁸². Gerade der Umstand, dass alles Gut des Glaubenden, nämlich Christus, dem Menschen eigentlich „extrinsecum“ ist⁸³, führt zu Überlegungen, wie es gleichwohl dem Menschen zu

⁸⁰ WA 56,269,29f.; vgl. zu diesen Stellen G. BRAND, *Leben in Differenz. Luthers Verständnis der Sünde im Kontext von Moral und Kultur*, Leipzig 2013, 164–179.

⁸¹ WA 56,287,16–19.

⁸² So verengt B. HAMM, *Pure Gabe ohne Gegengabe – die religionsgeschichtliche Revolution der Reformation*, JBTh 27 (2012), 241–276, 261, das Rechtfertigungsverständnis der Römerbriefvorlesung unangemessen auf den „Freispruch Gottes“ und vereinheitlicht hierdurch unangemessen die Gabevorstellung der reformatorischen Theologie; vgl. zu dem Problem allgemeiner: R. SAARINEN, *Justification by Faith. The View of the Mannermaa School*, in: R. Kolb/I. Dingel/L. Batka (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 254–263, 255; M. MATTES, *Luther on Justification as Forensic and Effective*, in: R. Kolb/I. Dingel/L. Batka (Hg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford 2014, 264–273. Angesichts der fortdauernden Aspekte effektiver Rechtfertigung scheint es mir auch fraglich, den imputativen Charakter der Rechtfertigung als eigentliche Entdeckung Luthers zu identifizieren (so N. SLENCZKA, „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen?, in: C. Bultmann/V. Lepin/A. Lindner [Hg.], *Martin Luther und das monastische Erbe, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 39, Tübingen 2007, 291–315, 309). Bemerkenswert ist die Beobachtung von M. BRECHT, *Römerbriefauslegungen Martin Luthers*, in: M. Trowitzsch (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi* (FS Günter Klein), Tübingen 1998, 207–225, 208, nach der Luther bei seiner Bearbeitung der Bibelübersetzung auf der Veste Coburg 1530 „die wichtige und häufig vorkommende Wortgruppe *rechtfertigen, Rechtfertigung durch gerecht machen, Gerechtigkeit* ersetzte ... Die neue Ausdrucksweise spricht nicht gerade für eine einseitig imputative Rechtfertigungslehre.“

⁸³ WA 56,279,22f.

eigen und sogar „in nobis“ sein kann. Die erste klare Antwort hierzu ist: All dies, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung sind „in nobis non ... nisi per fidem et spem in ipsum“⁸⁴. Diese Aussage gilt nicht allein für jeden Gläubigen, sondern auch für die Heiligen, deren Taten letztlich die Werke „Christi in eis“ sind⁸⁵. Schon darin deutet sich an, dass trotz der Betonung der Externität der Gnadenzueignung zwar keine Wesens-, aber doch eine radikale Statusänderung des Glaubenden geschieht: Durch den Glauben erhält er die „virtus Dei“, die ihn über alles erhebt⁸⁶.

Dieser paradoxe Gedanke, dass die Person des Menschen letztlich nur extern konstituiert werden kann, ist in der vorauslaufenden mystischen Frömmigkeitsliteratur durchaus geläufig⁸⁷, und so überrascht es nicht, dass Luther seine Überlegungen zur Aneignung des Heils vorwiegend in mystischer Terminologie und unter expliziter Heranziehung mystischer Literatur formuliert⁸⁸. In Auslegung von Röm 8,16 zieht Luther Bernhards Predigt *In annunciatione Dominica* heran⁸⁹ und zitiert hieraus eine Stelle, die ihn

⁸⁴ WA 56,279,24f.; vgl. WA 56,280,3f.

⁸⁵ WA 56,290,16.

⁸⁶ WA 56,10,15; vgl. WA 56,291,21.

⁸⁷ S. V. LEPPIN, Externe Personkonstitution bei Johannes Tauler, in: G. Mensching (Hg.), *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter*, *Contradictio* 6, Würzburg 2005, 55–64.

⁸⁸ Auf den mystischen Horizont vieler Aussagen in der Römerbriefvorlesung hat bereits A. PETERS, *Luthers Turmerlebnis*, in: B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, *WdF* 123, Darmstadt 1968, 243–288, 271; DERS., *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, *AGTL* 8, Berlin 1967, 34, hingewiesen. Verzerrend ist es allerdings, wenn BASEVI, *Justificación* (s. Anm. 38), 119, Luthers Kritik am aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff mit einem „impulso antirracionalista y místico“ erklärt: *Mystische Spiritualität ist nicht ohne Weiteres antirationalistisch*.

⁸⁹ Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. von G.B. Winkler. Band 8, Innsbruck 1997, 96–129; vgl. zur „Bernard Renaissance“ des späten Mittelalters F. POSSET, *The Real Luther. A Friar at Erfurt & Wittenberg. Exploring Luther's Life with Melancthon as Guide*, Saint Louis 2011, 86–90. Der frühen Luther-Memoria war die große Bedeutung bewusst, die diese Predigt für Luther hatte: In seiner wegen des Hinweises auf den „Thesenanschlag“ so berühmten Vorrede auf den zweiten Band der lateinischen Werke Luthers beschreibt Melancthon eine spirituelle Beratungssituation im Kloster, die zentral auf diese Predigt verweist: „Et senis cuiusdam sermonibus in Augustiniano Collegio Erphordiae saepe se confirmatum esse narrabat, cui cum consternationes suas exponeret, audivit eum de fide multa disserentem, seque deductum aiebat ad symbolum, in quo dicitur: credo remissionem peccatorum. Hunc articulum sic ille interpretatus erat, non solum in genere credendum esse, aliquibus remitti, ut et daemones credunt, Davidi aut Petro remitti, sed mandatum Dei esse, ut singuli homines nobis remitti peccata credamus. Et hanc interpretationem confirmatam dicebat Bernardi dicto, monstratumque locum in concione de Annunciatione, ubi haec sunt verba: sed adde, ut credas et hoc, quod per ipsum peccata TIBI donantur. Hoc est testimonium, quod perhibet Spiritus sanctus in corde tuo, dicens: dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim

nach Theo Bell „maßlos gefesselt“ hat⁹⁰: „hoc testimonium in tribus consistere puto. Necessè est enim primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis nisi per indulgentiam Dei. Deinde, quod nihil prorsus habere queas boni operis, nisi et hoc dederit ipse. Postremo, quod eternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur et illa“⁹¹. Luther findet also bei dem Zisterzienserabt die Abhängigkeit der Gnade von Gott, die Grundlegung jeden guten Werkes allein durch Gott und den Ausschluss eines eigenen Verdienstes für das ewige Leben, bis hin zu der Formulierung, dass dieses dem Menschen „gratis“ gegeben werde. Anders gesagt: Luther findet offenbar in dem zeitlichen Zusammenhang der Römerbriefvorlesung jene Aussagen zur Rechtfertigung, auf die es ihm ankam, bei Bernhard wieder – und dies im Konsens mit Paulus und Augus-

arbitratur Apostolus, gratis iustificari hominem per fidem“ (CR 6,159); diese Erzählung repetierte auch Johannes Mathesius, freilich ohne ausdrückliche Erwähnung des Titels „de annuntiatione“ in seiner Lutherbiographie: „Weil er aber tag und nacht im Kloster studiret vnd betet / vnd sich darneben mit fasten vnd wachen / kasteyet vnd abmergelt / war er stetig betrübt vnd trawrig / vnd all sein Meßhalten jm kein trost geben wolte / schickt jm Gott ein alten Bruder zu im Kloster / zum Beichtuatter, / der tröstet jn herzlich / vnd weiset jn auff die gnedige vergebung der sünden im Symbolo Apostolorum, vnnnd leret jn auß S. Bernhards Predigt / Er müste für sich selber auch glauben / das jhm der barmhertzig Gott vnnnd Vatter / durch das einige Opfer vnnnd blut seines gehorsamen Sones / vergebung aller sünden erworben / vnd durch den heiligen Geist inn der Apostolischen Kirchen / durchs wort der Absolution verkündigen ließ. Diß ist vnserm D. ein lebendiger vnd krefftiger trost in seinem hertzen gewesen.“ (Historien / Von des Ehrwürdigen | in Gott seligen theuren Manns Got-| tes Doctoris Martini Luthers / anfang / | Lere / leben / vnnnd sterben / | Alles ordenlich der Jarzal nach / | wie sich alle sachen zu jeder zeit | haben zugetragen / | Durch den alten M. Johann Mathesium | gestelt / vnd für seinem Christlichen ende verfertiget ..., Nürnberg: Johann von Berg Erben 1570, 5^r); vgl. hierzu C. STANGE, Die Anfänge der Theologie Luthers, Studien der Luther-Akademie.NF 5, Berlin 1957, 19; T. BELL, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, VIEG 148, Mainz 1993, 91f.; GROSSE, Heilsgewissheit (s. Anm. 44), 45; POSSET, Real Luther (s. Anm. 89), 94–96; DERS., Bernhard von Clairvauxs Meditation zu Psalm 31,2 bei Martin Luther, LuJ 69 (2002), 71–78, 75–77. Zur Bernhard-Kenntnis Luthers s. den Überblick von U. KÖPF, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: K. Elm (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6, Wiesbaden 1994, 5–65, 13f.

⁹⁰ BELL, Divus Bernhardus (s. Anm. 90), 98.

⁹¹ WA 56,370,1–5; vgl. mit kleinen Abweichungen Bernhard, Sämtliche Werke 8,96,9–13; vgl. zum Gebrauch dieser Stelle bei Luther B. LOHSE, Luther und Bernhard von Clairvaux, in: K. Elm (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6, Wiesbaden 1994, 271–301, 276f. Einen Überblick zu Luthers Bernhardgebrauch in der Röm-Vorlesung bietet BELL, Divus Bernhardus (s. Anm. 90), 83–99, der aber zugleich mahndend darauf hinweist, „daß Bernhard von Clairvaux in Luthers Werk niemals die Position eingenommen hat, die Augustin innehatte“ (a.a.O., 84).

tin: sie ergänzen sich, stehen einander nicht gegenüber. So gelingt es dem Mönch und Professor Martin Luther, seine exegetischen Einsichten mit den spirituellen Grundlagen monastischer Theologie zu verbinden⁹².

Die Weise der Gegenwart Christi ist in diesem mystisch reflektierenden Kontext im wesentlichen eine pneumatische: „Qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligunt, quod nos modo diximus“⁹³. Wer so formuliert, schließt jedenfalls eine effektive Dimension aus dem Rechtfertigungsgeschehen nicht aus, im Gegenteil: Er lässt dieses geradezu in eine Willensübereinstimmung mit Gott⁹⁴ und folgend in rechtes Handeln münden, und dessen Grundlage wiederum ist ein – durch die Relation auf Christus – geändertes Sein: „Qui ergo plena fide credit et confidit se esse filium Dei, Est filius Dei“⁹⁵ – in den Marginalglossen begründet Luther genau diese Deutung von Röm 8,16 mit Bernhards Predigt *In annuntiatione Dominica*⁹⁶. Das neue Sein, das Luther hier paulinisch-bernhardinisch umschreibt, ist, ganz auf den Bahnen mittelalterlicher Mystik, ein reziprokes: Der Glaubende ist in Christus und dieser in ihm⁹⁷.

Die Anthropologie, in die Luther dies einzeichnet, ist nun ihrerseits in höchstem Maße von seiner mystischen Lektüre geprägt: Das Sein *secundum spiritum* in Röm 8,5 bezieht er auf den *interior homo* und damit auf eine Vorstellung, die ihn zeitgleich zur Verfertigung der Römerbriefvorlesung vor allem bei der Lektüre der Predigten Johannes Taulers beschäftigte: In dessen 42. Predigt fand er Ausführungen zu der Vorstellung „Wiltu ain inwennig mensch werdenn“⁹⁸ und notierte hier an den Rand: „fieri hominem interiorem, quomodo oporteat“⁹⁹. Noch bemerkenswerter ist, dass er die Frage der Innerlichkeit auch in der vorangehenden Predigt

⁹² Diese Kombination findet sich entsprechend auch in den Mitschriften: WA 57 (I: Röm), 189,22–190,19.

⁹³ WA 56,276,17f.

⁹⁴ WA 56,365,18–20: „Non enim timendo, Sed amando fugitur ira Dei et miseria atque horror Iudicii et per conformitatem voluntatis Dei quietatur conscientia“. Auch diese Formulierung bewegt sich deutlich auf der Linie spätmittelalterlicher Frömmigkeitsliteratur: *conformitas* ist ein zentraler Begriff in der Theologie von Johannes Staupitz (s. M. WRIEDT, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther, VIEG 141, Mainz 1991, 146–151).

⁹⁵ WA 56,79,2f. – vgl. auch in den Mitschriften: WA 57 (I: Röm), 73,13f.

⁹⁶ WA 56,79,15–17.

⁹⁷ WA 56,74,5f.

⁹⁸ Sermones: des hoch| geleerten in gnaden erleuchten do|ctoris Johannis Thaulerii sannt | dominici ordens die da weißend | auff den nächesten waren weg im | gaist zu wandern durch überswe| bendenn syn. Von latein in teütsch | gewendt manchem menschenn zu | sälinger fruchtbarkaitt, Augsburg: Hans Otmar 1508, f. 102^a.

⁹⁹ WA 9,101,12f.

thematisiert hatte¹⁰⁰ – und hier auch eine weitere bedeutsame Notiz gemacht hatte: In der 41. Predigt unterteilte Tauler, ausgehend von der Suche der Frau nach einem verlorenen Groschen (Lk 15,8–10), es gebe zwei Arten von Suche: „Die ain ist in dem menschen wircklich, die ander leidentlich“¹⁰¹. Eben dies deutete Luther mit den Begriffen „Activa“ (für „wircklich“) und „Passiva“ (für „leidentlich“)¹⁰²: Diese Terminologie also, mit der Luther im Großen Selbstzeugnis von 1545 unter Verwendung der Begriffe *iustitia activa* und *passiva* rückblickend seine Wende deutet, ist mystisch eingefärbt¹⁰³, auch dort, wo sie in der Römerbriefvorlesung selbst erscheint. Hier nämlich erklärt Luther, dass der Mensch „non ex Viribus suis, Sed per Deum active et in se passiuue Liberatur.“¹⁰⁴ Bei Tauler steht das „leidentlich“ im Zusammenhang eines Eingehens des Menschen „in seinen aygen grundt“¹⁰⁵. Diese ausgeprägt mystische Formulierung findet sich so bei Luther nicht, aber die einzelnen Verweise machen deutlich, dass zu den verschiedenen theologischen Amalgamierungsvorgängen, die sich in der Römerbriefvorlesung finden, auch ein Ineinanderlesen und – denken von Paulus und Tauler gehört, gipfelnd in der Bemerkung zu Tauler: „Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum“¹⁰⁶ – wenn man denn von einem „Sola fide“ im zeitlichen Zusammenhang der Römerbriefvorlesung sprechen kann, so ist es ein mystisch eingefärbtes. Hierzu gehört auch der Gedanke, dass das Leben im Geiste die *mortificatio* des alten Menschen bedeute¹⁰⁷ – eben diesen Gedanken setzte Luther auf das Titelblatt der mystischen *Theologia deutsch*, als er diese – in seiner ersten Publikation – 1516 herausgab¹⁰⁸. Die augustinisch-paulinische Theologie der Römerbriefvorlesung ist also zugleich eine zutiefst mystische, die

¹⁰⁰ WA 9,101,8f.

¹⁰¹ Tauler, Sermones (s. Anm. 98), 99^vb.

¹⁰² WA 9,101,6f.

¹⁰³ Daher können die damit verbundenen Vorstellungen auch nicht als eindeutiges Indiz für eine reformatorische Position genommen werden, wie es H. HÜBNER, *Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung, Glaube und Lehre* 7, Witten 1965, 50f., in Auseinandersetzung mit Bizer tut.

¹⁰⁴ WA 56,277,26f. K. HAACKER, *Reformation aus dem Römerbrief – bei Martin Luther und heute*, Theologische Beiträge 21 (1990), 264–270, 267, weist darauf hin, dass diese Unterscheidung „philologisch ... nicht das letzte Wort zu dieser Bibelstelle Röm 1,17“ sein könne.

¹⁰⁵ Tauler, Sermones (s. Anm. 98), 99^vb.

¹⁰⁶ WA 9,102,34.

¹⁰⁷ WA 56,306,14–16; 416,8f.; BIZER, *Fides ex auditu*, 3. Aufl., (s. Anm. 31), 36.

¹⁰⁸ S. WA 1, 153: „Ein geistlich, edles Buchlein von rechter underscheid und vorstand, was der alt und neu mensche sei. Was Adams und was Gottes kind sei. Und wie Adam inn uns sterben unnd Christus ersteen soll“.

gleichermaßen an Bernhard von Clairvaux wie an Johannes Tauler anknüpft¹⁰⁹.

3. Die Kontextualisierung in Luthers monastischer Lebenswelt

Dieser Kontext macht auch den Sitz im Leben dessen deutlich, was Ernst Bizer als „Demutstheologie“ in den frühen Schriften Luthers identifiziert hat¹¹⁰. Bei ihm hatte die Beschreibung dieses Theologiekonzeptes die Funktion, eine Folie zu schaffen, von der sich leicht die reformatorische Theologie abheben ließ. Ihre Charakterisierung folgte dogmatischen Kategorien: In der *humilitas* sollte nach ein Stück Eigentätigkeit des Menschen vorausgesetzt sein. Eine genauere Prüfung dieser These selbst hätte sicher das Vorkommen der Begriffe „Demut“, „humilitas“, „humilis“ etc. in den Schriften nach der von Bizer vorausgesetzten reformatorischen Wende mit einzubeziehen. Für den vorliegenden Zusammenhang reicht es, darauf zu verweisen, dass die Rede von *humilitas* in der Römerbriefvorlesung¹¹¹ letztlich dazu dient, den paulinischen Text nicht nur konzeptionell, sondern auch existentiell auf eben jene monastische Existenz zu beziehen, die zu diesem Zeitpunkt Martin Luther noch voller Selbstverständlichkeit prägte¹¹². Dass der Glaubende „humilis et vilis sibiipsi“¹¹³ ist, erfüllt sich vor allem im Mönchsstand, hier findet Gott in besonderer Weise jene *humilia-*

¹⁰⁹ Ohne diesen sehr konkreten Bezug verliert sich die Deutung der *mortificatio* in anthropologischen Abstraktionen (so etwa E. MAURER, *Der Mensch im Geist. Untersuchungen zur Anthropologie bei Hegel und Luther*, BEvTh 116, Gütersloh 1996, 114–127).

¹¹⁰ BIZER, *Fides ex auditu* (s. Anm. 31); vgl. hierzu V. LEPPIN, *Demutstheologie*, in: ders./G. Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 157f.; zum theologiegeschichtlichen Kontext der Lutherdeutung Bizers s. KAUFMANN, *Durchbruch* (s. Anm. 31).

¹¹¹ K.-H. ZUR MÜHLEN, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, BHTh 46, Tübingen 1972, 44f., hat deutlich herausgearbeitet, dass auch die von Bizer vorausgesetzte Entgegensetzung der *humilitas* zum Glaubensverständnis so die Intention Luthers nicht trifft, da der Mensch in der *humilitas* „nicht mehr unter dem Vorzeichen eines Aufstiegs, sondern unter dem des Seins unter dem iudicium Dei“ steht (44).

¹¹² Vgl. grundlegend B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, FKDG 12, Göttingen 1963, sowie die Darstellungen der Spiritualität dieser Lebenswelt von U. KÖPF, *Martin Luther als Mönch*, Luther 55 (1984), 66–84; DERS., *Monastische Traditionen bei Martin Luther*, in: C. Markschies/M. Trowitzsch (Hg.), *Luther – zwischen den Zeiten. Eine Jenaer Ringvorlesung*, Tübingen 1999, 17–35, und C. BURGER, *Tradition und Neubeginn. Martin Luther in seinen frühen Jahren, Spätmittelalter, Humanismus, Reformation* 79, Tübingen 2014, 45–54.

¹¹³ WA 56,264,11.

ti, denen die Rechtfertigung gilt¹¹⁴. Eine solche Besonderheit des Mönchsstandes im Sinne der *via securior*¹¹⁵ drückt Luther zwar in der Römerbriefvorlesung nicht programmatisch aus, aber diejenigen Gedankengänge, in denen er von so etwas wie einer Vorbereitung auf die Rechtfertigung spricht, entfalten ein klares monastisches Ethos. Das legt allein schon die Betonung der *humilitas* nahe. Ihr widmet Jordan von Sachsen in seinen *vitasfratrum*, einer spirituellen Handreichung für den Orden Luthers, die Augustinereremiten, ein eigenes Kapitel (II,7)¹¹⁶. In dieselbe Richtung weisen auch andere Bemerkungen Luthers. Wenn er *libido*, *avaritia* und *gula* ablehnt, befindet er sich ebenso in einer guten monastischen Tradition wie mit seiner Kritik an der *superbia*¹¹⁷, die Jordan wiederum ausführlich behandelt (II,9)¹¹⁸. Natürlich ist auch die von ihm empfohlene *castitas*¹¹⁹ Gegenstand der Abhandlung des Ordensbruders, der sie so als Mittel sich „a carne“ abzuziehen empfiehlt¹²⁰, wie Luther seine Reihe von Tugenden zur Entfernung von der Liebe zu den *corporalia* empfiehlt¹²¹. Der Weg, den Luther hier vor Augen hat, ist der einer *agricultura suiipsius*¹²², die, wiederum ganz entsprechend dem monastischen Lebensweg, darin besteht „instanter orandum, instanter discendum, instanter operandum, castigandum, donec ista vetustas eradicetur et fiat nouitas in voluntate.“¹²³ Doch ist nicht allein die auf asketische Lebensform ausgerichtete Perspektive bemerkenswert, sondern mehr noch der gnadentheologische Kontext: Jene *agricultura* nämlich hat bei Luther in der Römerbriefvorlesung eine klare dispositionelle Funktion: „Non enim dabitur gratia sine ista agricultura suiipsius.“¹²⁴ Wenn denn ein *Sola fide* in dem Sinne zu verstehen ist, dass sich der Mensch durch Werke nicht nur das Heil nicht verdient, sondern sich auch in keiner Weise darauf vorbereiten kann, so macht diese Einordnung deutlich, dass der Luther der Römerbriefvorlesung anders verstanden sein will. Weitere Stellen weisen darauf hin, dass er mit einer Vorbereitung auf den Gnadenempfang rechnet, gerade auch dort, wo er ein hochfahrendes Verständnis der guten Werke ablehnt „Immo omnia opera iusta et in

¹¹⁴ WA 56,36,23

¹¹⁵ S. B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, BHT 65, Tübingen 1982, 284–299.

¹¹⁶ *Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum*, hg. von R. Arbesmann und W. Hümpfener, Cassiciacum 1, New York 1942, 111–118.

¹¹⁷ WA 56,258,23–25.

¹¹⁸ Jordan von Sachsen, *Vitasfratrum* (s. Anm. 116), 125–129.

¹¹⁹ WA 56,258,25.

¹²⁰ Jordan von Sachsen, *Vitasfratrum* (s. Anm. 116), 26.6.

¹²¹ WA 56,258,24.

¹²² WA 56,257,31.

¹²³ WA 56,257,29f.

¹²⁴ WA 56,257,28–31.

gratia facta sunt praeparatoria ad sequentem profectum Iustificationis“¹²⁵. Zu diesem Zweck wird sogar Paulus ausdrücklich im Sinne dispositionellen Werkverständnisses interpretiert:

„Vnde Quando Apostolus dicit, Quod sine operibus legis Iustificamur, Non loquitur de operibus, que pro Iustificatione querenda fiunt. Quia hec iam non legis opera sunt, Sed gratie et fidei, cum qui hec operatur, non per hec sese Iustificatum confidat, Sed Iustificari cupiat“¹²⁶.

Eben dieses Begehren der Rechtfertigung aber prägt das ganze Leben der Christen¹²⁷ „vsque ad mortem“¹²⁸. Dieser Zusammenhang ist allein schon deswegen konsequent, weil die volle Gerechtigkeit erst mit dem Eintritt des Todes erlangt werden kann¹²⁹.

So gesehen ist dann nicht nichts auf Seiten des Menschen Voraussetzung der Rechtfertigung, sondern die monastische Tugend der *humilitas*: Gott schaut diejenigen an, die demütig sind, und dies ist identisch damit, dass er ihnen ihr Verlangen nach Rechtfertigung als Gerechtigkeit anrechnet¹³⁰. Erst diese Aussagen kontextualisieren das oben angeführte *Sola fide* angemessen: Nur aus der reformatorischen Rückschau, die das *Sola fide* gegen alles, was als Tätigkeit auf Seiten des Menschen angesehen werden könnte, abgrenzt, kann hier ein scheinbarer Widerspruch entstehen. Für Luther ist mit der spätmittelalterlichen Frömmigkeit die Alleinigkeit des Glaubens gerade deswegen entscheidend, weil sie die demütige Annahme des Gerichtes Gottes unter dem Kreuz bedeutet¹³¹. In einer paradoxalen Wendung erkennt Gott diejenigen als gerecht an, die sich als Sünder erkennen und verurteilt die, die sich kontrafaktisch und aus eigenem Vermögen für gerecht halten¹³². Vor diesem Hintergrund verliert dann auch die Zuordnung von Werken und Glauben an Radikalität: Luther bestreitet vor allem, dass Werke ohne den Glauben ausreichend sein könnten¹³³, betont aber zugleich, dass der Glaube das Gesetz erfülle¹³⁴. So verstanden kann dann das asketische Leben geradezu zum Ausdruck der Rechtfertigung werden, indem es die Folgen des Glaubens demonstriert:

¹²⁵ WA 56,259,14f.

¹²⁶ WA 56,264,21–25.

¹²⁷ WA 56,264,35.

¹²⁸ WA 56,264,18.

¹²⁹ WA 56,258,13f.

¹³⁰ WA 56,259,19f: „Ideo Nullus sanctorum se Iustum putat aut confitetur, Sed Iustificari semper se petit et expectat, propter quod a Deo Iustus reputatur, quia respicit humiles.“

¹³¹ WA 56,266,11f.

¹³² WA 56,259,23f.; vgl. WA 56,41,11f.

¹³³ WA 56,263,19.

¹³⁴ WA 56,263,17.

„Quia Circuncisio non in Iustificationem, Sed in signum Iustificationis iam facte data, Sicut et modo per fidem Iustificatis precipitur, Vt operentur bonum et iugiter se circuncidant a pravis concupiscentiis et carnem mortificent cum operibus et concupiscentiis suis. Quibus Velut signis probant sese habere fidem et Iustificatos esse.“¹³⁵

Die Abtötung des Fleisches also beweist zeichenhaft den Glauben und den Stand des Gerechtfertigten – dies ist vor allem eine Theologie zur Bestätigung der monastischen Existenz. Die Verwirklichung des Glaubens und der Rechtfertigung im Handeln ist keine Nebensächlichlichkeit: Wer es nicht durch die Tat selbst zeigt, glaubt auch nicht an Christus¹³⁶ – das Tun also ist jedenfalls ein sicheres Indiz für den Glauben und damit auch für die Rechtfertigung. Ein *sine operibus* kann schlechterdings nicht in dem Sinne gedacht werden, dass dem Glauben tatsächlich keine Werke folgten. *Sola fide* bezeichnet mithin ein Rechtfertigungsgeschehen, dem eine asketische Disposition des Menschen vorausgeht, ja, das eigentlich die ständige Suche nach der Rechtfertigung voraussetzt – und das sich umgekehrt, sofern diese doch erfolgt ist, in Werken niederschlägt. Vor allem aber ist es ein solches *Sola fide*, das in den monastischen Lebenskontext Luthers eingezeichnet wird.

4. Ausblick

Die Darlegungen zeigen in gewisser Weise, wie fehlgeleitet die Debatten waren, die nach einer klaren Datierung von Luthers reformatorischer Erkenntnis suchten. Macht man diese an einem „*Sola fide*“ fest, so kann man durchaus sagen, dass sich ein solches in der Römerbriefvorlesung findet. Und doch wird zugleich deutlich, dass es sich ganz im Rahmen einer Frömmigkeit bewegt, die die Notwendigkeit der Satisfaktion zugrunde legt und für den einzelnen Glaubenden eine Disposition auf den Gnadenempfang voraussetzt. Dem steht nicht entgegen, dass die Betonung des Bezugs des Glaubens auf die *promissio* schon voll ausgebildet ist: „*fides et promissio sunt relativa*“¹³⁷. Denn dies erweist sich wiederum als Erbe des Römerbriefkommentars von Petrus Lombardus und nicht als sicheres Kennzeichen des Vollzugs einer reformatorischen Wende.

So ist der Römerbrief eine Amalgamierung unterschiedlicher Quellen: Paulus wird selbstverständlich mit Augustin verbunden, aber auch mit dem Lombarden, mit Bernhard von Clairvaux und mit den selbstverständlichen Grundlagen monastischer Existenz. Traditionsgeschichtlich erweist sich dies weitgehend als Rückgriff auf die Quellen christlicher Tradition aus

¹³⁵ WA 56,43,17–21.

¹³⁶ WA 56,103,13–15.

¹³⁷ WA 56,45,15; 46,15f.

der Zeit vor der großen Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts, die – in Gestalt Taulers – mit denjenigen spirituellen Äußerungen verbunden werden, die ihnen konform gehen. Die Römerbriefvorlesung ist so Konsequenz und in gewisser Weise Summe einer bestimmten Ausrichtung mittelalterlicher Theologie – und gerade darin Wurzel für die sich eigenständig weiterentwickelnde reformatorische Theologie. Insofern findet sich in Luthers Römerbriefvorlesung schon ein „Sola fide“ – aber ein solches, das sich selbst in Entwicklung befindet¹³⁸.

¹³⁸ Insofern erweist sich meine eigene Einteilung der Abfolge der Exklusivpartikel als verkürzend: in V. LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2010, 116f., habe ich folgende Abfolge vorgeschlagen: „Auf das Solus Christus wurde Luder schon etwa 1513 von Staupitz ausgerichtet, seine zunehmende Augustin-Lektüre lässt in der Zeit um 1516/7 eine klare Betonung des Sola Gratia erkennen. Als wichtige Station zur Entwicklung des Sola-Fide-Prinzip wird man – auch wenn das Konzept hier noch nicht in ausgereifter Form dasteht – die Heidelberger Disputation 1518 sehen können, während das Sola-scriptura-Prinzip klare Ausformung – und dies zunächst durch Melanchthon – erst 1519 erfährt“, und dies der Sache nach auch in meinem Artikel V. LEPPIN, *Ausschließlichkeitsformeln*, in: ders./G. Schneider-Ludorff (Hg.), *Das Luther-Lexikon*, Regensburg 2014, 90–94, wiederholt. Präziser wäre es, auch den einzelnen Solus-Formeln in sich eine gewisse Entwicklung zuzumessen, mit welcher sich ein immer größerer Grad an Ausschlusspotential verbindet. In diesem Sinne wird man wohl als (vorläufigen Endpunkt der Entwicklung Luthers) jenes Stadium im Herbst 1519 annehmen müssen, in dem er sich aufgrund seiner theologischen Erkenntnisse soweit von der Kirche unter dem Papst löste, dass er diesen als den Antichrist sah (s. hierzu V. LEPPIN, *Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen*, *KuD* 45 [1999], 48–63). In diesem Kontext gewannen die verschiedenen, bis dahin hochgradig fluiden Exklusivpartikel eine neue Stoßkraft und erst hierdurch die im eigentlichen Sinne ausschließende Qualität. Die Folgerungen für eine Neubeschreibung von Luthers reformatorischer Entwicklungen, die sich hieraus gegenüber meinen bisherigen Überlegungen ergeben, können hier nur angedeutet werden und müssen weiteren Studien vorbehalten bleiben