

### Der barmherzige Richter: Justitia dei passiva in Luthers Dictata super psalterium 1513-1515

Prenter, Regin

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:  
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Prenter, R. (1961). *Der barmherzige Richter: Justitia dei passiva in Luthers Dictata super psalterium 1513-1515*. (Acta Jutlandica / Teologisk serie, XXXIII, 2 / 8). Aarhus: Universitetsforlaget. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89855-4>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

ACTA JUTLANDICA

*Publications of the University of Aarhus*

AARSSKRIFT FOR AARHUS UNIVERSITET  
XXXIII, 2

---

TEOLOGISK SERIE 8

*(Theology Series)*

# DER BARMHERZIGE RICHTER

*Iustitia dei passiva  
in Luthers Dictata super Psalterium  
1513-1515*

VON  
REGIN PRENTER

Dr. theol.

o. Professor der Dogmatik  
an der Universität Aarhus

(T 9)

---

UNIVERSITETSFORLAGET I AARHUS  
EJNAR MUNKSGAARD - KØBENHAVN

1961

DER BARMHERZIGE  
RICHTER

REGIN PRINTER

(73)

UNIVERSITÄT JÄRNA  
LIVAT MUNKSGÅRD

1941

VENERANDISSIMO THEOLOGORUM ORDINI  
UNIVERSITATIS ARGENTORATENSIS  
PRO DIGNITATE DOCTORIS  
HONORIS CAUSA  
ANNO MCMLX IN ME COLLATA  
MAXIMAM GRATIAM REFERENS  
HUNC LIBELLUM DEDICO

UNIVERSITÄT ZÜRICH  
FACHBEREICH DENTISTRY  
DOKTORANDUR  
ANNO 2011  
MAXIMILIAN BRÄUNLICH  
HUNT, THE LUNATIC

## VORWORT

Seit dem Erscheinen von Ernst Bizers Buch »Fides ex auditu« 1958 ist es mein Wunsch gewesen, die Frage der *iustitia dei passiva* bei dem jungen Luther einer erneuten Untersuchung zu unterwerfen. Verschiedenste Umstände, über die ich nicht selbst Herr war, haben mich, eher als es mein Plan war, zu dieser Untersuchung geführt und schneller, als es mir lieb ist, zu ihrer Veröffentlichung gezwungen.

Es kann nicht wundernehmen, dass die vorliegende Arbeit daher unter einem zu grossen Arbeitstempo hat leiden müssen. Ich habe mich auf die Behandlung von Luthers erster Vorlesung, *Dictata super Psalterium*, beschränkt, obgleich ich ursprünglich beabsichtigte, Spuren des sogenannten Turmerlebnisses bei Luther bis 1521 hin zu verfolgen. Diese Beschränkung hat jedoch die Eindringlichkeit meiner Arbeitsthese nur erhöht: dass nämlich Luther seine fundamental neue Ansicht vom Evangelium vor dem Beginn seines Wirkens als Doktor der Heiligen Schrift gewonnen hat und nicht erst am Ende der fruchtbarsten und interessantesten Periode seiner exegetischen Lehrtätigkeit.

Auch in anderer Hinsicht mag die vorliegende Arbeit das Gepräge eines zu eiligen Abschlusses tragen. In dänischer Sprache veröffentlichte Forschung wird in Deutschland so gut wie nicht verstanden. Da aber dies Buch in besonderem Grade sich mit neuerer deutscher Lutherforschung auseinandersetzt und ich dadurch an der Diskussion deutscher Forscher über Luthers reformatorischen Durchbruch teilzunehmen wünsche, habe ich meinen Text wegen der knappen Zeit sofort selbst auf Deutsch niedergeschrieben und dadurch meinem Übersetzer nur die gebundene Aufgabe einer Textübersprüfung überlassen können.

Es ist mir eine Freude und Ehre, dieses Buch der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Strassburg widmen zu dürfen, als Dank für den mir erteilten Ehredoktorgrad der Theologie.

Århus, im August 1961.

*Regin Prenter.*

## VORWORT

Bei dem Erscheinen von Hans-Joachim Lauths Buch über die deutsche Literaturgeschichte im Jahre 1958 ist es mir ein Wunsch gewesen, die für die deutsche Literaturgeschichte wichtige Vorlesung in der Universität zu untersuchen. Vorlesung in der Universität, über die ich nicht selbst schreiben konnte, aber die ich mir für ein Buch zu dem Titel "Vorlesung in der Universität" widmen wollte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte.

Es kann nicht verwunderlich sein, dass die Vorlesung in der Universität für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte.

Auch in dieser Hinsicht wird die Vorlesung in der Universität für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte. Ich habe mich für die Vorlesung entschieden, weil ich sie für ein Buch für die deutsche Literaturgeschichte zu einem geeigneten Zeitpunkt für mich wählen konnte.

Arthur, im August 1961  
Karin Pöhl

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	3
Einleitung .....	7-8
I. Der Zeitpunkt und der Sinn der Entdeckung der <i>iustitia dei passiva</i> nach der Vorrede von 1545 .....	9-47
a) Die Datierung 9-20, Exkurs über die Bedeutung der ganzen Vorrede für die Frage nach der Datierung des Turmerlebnisses 21-23. b) Der Sinn 24-47.	
II. Spuren des Turmerlebnisses in der ersten Psalmen- vorlesung .....	48-124
a) Die methodische Einseitigkeit bei Hirsch und Vogelsang 49-57. b) Die tropologische Deutung des Gerichtes Gottes, die wichtigste Spur des Turmerlebnisses in den <i>Dictata</i> 57-62. c) <i>Misericordia dei</i> und <i>iustitia (veritas) dei</i> in Augustins » <i>Enarrationes</i> « und Luthers » <i>Dictata</i> « 62-84. d) Die Auslegung von Ps 30,2 in den <i>Dictata</i> und bei Augustin 85-93. e) Die Auslegung von Ps 70,2 in den <i>Dictata</i> und bei Augustin 94-121. Zusammenfassung 121-124.	
III. Die Theologie der <i>iustitia dei passiva</i> .....	125-148
a) Die tropologische Auslegung 125-131. b) <i>Humilitas</i> 131-140. c) <i>Profectus</i> 140-148.	
Schlussbemerkung .....	148-149
Autorenverzeichnis .....	150
Übertragungskondanz .....	151-152



# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	3
Einführung	7-8
I. Der Nationalismus und der Sinn der Föderation der Staaten der Schweiz nach der Verfassung von 1848	9-137
zu den Artikeln 1-26, Betreffend den Aufbau der Föderation Verweise für die Föderation nach der Föderation der Kantone 11-12 zu den Artikeln 14-17	
II. Sprache des Nationalismus in der ersten Föderation	138-174
Vorwort	
zu den verschiedenen Sprachen, bei deutsch und französisch zu den verschiedenen Sprachen der Föderation der Kantone die wichtigsten Punkte der Föderation in den Artikeln 17-21 zu den verschiedenen Sprachen und den verschiedenen Sprachen von den Artikeln 22-24, die die Föderation 22-24, die Angehörigen der Föderation in der Föderation der Kantone 24- 25, Zusammenfassung 171-174	
III. Die Theologie der Föderation der Staaten der Schweiz in der theologischen Föderation 175-182, in Romantik 183- 184, in Protestantismus 185-188	175-188
Schlusswort	189-190
Stimmen aus dem	191
Übersetzungsbüchlein	191-192

## EINLEITUNG

Auf dem ersten internationalen Lutherforschungskongress in Aarhus, 18.–23. August 1956, konnte *Heinrich Bornkamm* in seinem Vortrag »Probleme der Lutherbiographie« sagen: »Luthers Auseinandersetzung mit dem Problem der *iustitia dei* scheint mir zeitlich wie in seiner Bedeutung wenigstens in groben Zügen geklärt zu sein«<sup>1</sup>). In dem gedruckten Bericht hat Bornkamm in bezug auf diese Behauptung in einer Anmerkung auf zwei Aufsätze in »Archiv für Reformationsgeschichte« 1940 und 1942 verwiesen<sup>2</sup>).

Heute hätte Bornkamm sich wohl kaum so zuversichtlich ausgedrückt. Die Auffassung, die Bornkamm 1940–42 zu begründen versuchte, und an der er noch 1956 festhielt, nämlich dass der Zeitpunkt des sogenannten Turmerlebnisses Frühjahr 1515 (oder vielleicht Herbst 1514) sei, und dass die Bedeutung des Erlebnisses nicht darin bestehe, dass Luther das Evangelium erst damals entdeckte, sondern dass sich für ihn der schon gewonnene Glaube an das Evangelium bewährte, ist seitdem wiederum energisch bestritten worden.

Schon vor dem ersten Lutherforschungskongress hatte der alte Lutherforscher *Carl Stange* für eine späte Datierung des Turmerlebnisses (1519) plädiert und dessen Bedeutung darin gesehen, dass Luther, erst nachdem er mit Sicherheit wusste, dass er Paulus auf seiner Seite hatte, den vollen Mut gewann, mit dem Papst zu brechen<sup>3</sup>). Und in dem posthum veröffentlichten ersten Teil der Lutherbiographie von *K. A. Meissinger* wurde, ganz anders als bei Bornkamm, das Problem des Zeitpunktes und des Sinnes jenes berühmten Erlebnisses als noch gar nicht gelöst, ja, beinahe als prinzipiell unlösbar hingestellt<sup>4</sup>).

Zwischen dem ersten und dem zweiten Lutherforschungskongress erschien dann das temperamentvolle Buch von *Ernst Bizer*, »*Fides ex auditu*«,<sup>5</sup>) in dem der Verfasser, wie Stange, für eine sehr späte Datierung des Erlebnisses eintrat (Frühjahr oder Sommer 1518), aber für die Deutung der Theologie des jungen Luther ganz anders radikale Folgerungen daraus zog, indem er zu

<sup>1</sup>) Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Internationalen Lutherforschungskongresses Aarhus, 18. – 23. August 1956, herausgeg. von Vilmos Vajta. Berlin 1958 S. 17.

<sup>2</sup>) *Heinrich Bornkamm*: Luthers Bericht über seine Entdeckung der *iustitia dei*. Archiv für Reformationsgeschichte, 37. 1940. S. 117–128. – *Iustitia dei* in der Scholastik und bei Luther, Archiv für Reformationsgeschichte, 39. 1942. S. 1–46.

<sup>3</sup>) *C. Stange*: Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers, Gütersloh 1949, S. 19–34, wiederholt in: Die Anfänge der Theologie Luthers, Berlin 1957, S. 1–20.

<sup>4</sup>) *K. A. Meissinger*: Der katholische Luther, Bern 1952, S. 111–112 und 288–292.

<sup>5</sup>) *E. Bizer*: *Fides ex auditu*. Neukirchen Kreis Moers 1958. 2. Auflage 1960.

zeigen versuchte, dass die ganze Humilitas- und Kreuzestheologie der Frühvorlesungen Luthers hinter der echten evangelischen Erkenntnis, die mit der Entdeckung der Bedeutung der *iustitia dei* zum Durchbruch kommt, zurückbleibe. Und die Entdeckung bestehe eben darin, dass Luther das Wort als das Gnadenmittel entdeckt hat<sup>6)</sup>.

Diese Versuche, das Turmerlebnis<sup>7)</sup> zeitlich spät anzusetzen, und die Folgerungen, die daraus für die Deutung der Theologie des jungen Luther gezogen werden, dürfen nicht unwidersprochen bleiben. Die Frage der Datierung der Entdeckung wäre nicht so wichtig, wenn sie nicht in entscheidender Weise die Interpretation der ganzen theologischen Gedankenwelt des jungen Luther mitbestimmte. Es geht bei dieser Frage einfach darum, ob die Kreuzestheologie des jungen Luther als ein Fremdelement in seiner reformatorischen Anschauung oder als deren Kernstück anzusehen ist. Wie man sich zu dieser Frage stellt, ist nicht nur für die Interpretation des jungen Luther, sondern auch für das Verständnis der Reformation überhaupt ausschlaggebend.

Meiner Überzeugung nach ist der Versuch, durch eine späte Datierung der entscheidenden Entdeckung Luthers zu Röm 1,17 die *theologia crucis* aus dem zentralen reformatorischen Gedankengut Luthers auszuschneiden – ich denke hier vor allem an Bizer<sup>8)</sup> – gescheitert. Andererseits darf man die angeführten Argumente, die ja grösstenteils aus neuen Interpretationen wohlbekannter Texte hervorgegangen sind, nicht totschweigen<sup>9)</sup>. Es lässt sich die bisher verbreitetste Auffassung, wie sie z.B. in den anfangs erwähnten Aufsätzen Bornkamm in mustergültiger Weise dargelegt und begründet worden ist, nicht weiterhin aufrecht erhalten, wenn es nicht möglich sein wird, Auffassungen wie etwa diejenigen Stanges und Bizers, endgültig zu widerlegen.

Ein solcher Widerlegungsversuch soll hier gemacht werden. Ich beanspruche keinesfalls, alle Fragen, die hier zur Diskussion gestellt worden sind, zu erörtern oder gar das letzte Wort in der strittigen Frage sagen zu können. Einen bescheidenen Beitrag zur Diskussion jedoch möchte ich auf alle Fälle geben. Denn wie man sich auch zur Lutherdeutung Bizers im Einzelnen stellen mag, so fordert sie in neuer und sehr anregender Weise zur Diskussion heraus. Und *das* ist im übrigen kein geringes Verdienst einer wissenschaftlichen Arbeit.

<sup>6)</sup> Op. cit. S. 7. (Wo ich nichts anderes bemerke, zitiere ich die erste Auflage).

<sup>7)</sup> H. Bornkamm hat (in *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S. 17) gefordert, »dass der unglückliche Ausdruck »Turmerlebnis« aus der Forschung wieder verschwinden soll.« Warum denn eigentlich? Das Wort ist eine praktische Abbeviatur und erinnert daran, dass Luther selbst die Entdeckung als ein einmaliges Erlebnis immer beschrieben hat. Daran festzuhalten und damit jeden Versuch bekämpfend, diese Entdeckung in einen langsam weiterschreitenden Prozess umzudeuten, ist m.E. noch wichtig. Eben aus diesem Grunde halte ich an »dem unglücklichen Ausdruck« trotz allem fest.

<sup>8)</sup> C. Stange zieht ja andere Konsequenzen aus der späten Datierung als E. Bizer.

<sup>9)</sup> Vgl. die Besprechung von Bizers »Fides ex auditu« durch F. Lau in *Luther Jahrbuch* 1959, S. 155: »Eindrucksvoll und bestrickend sind die Ausführungen, die Bizer bietet, und es wäre nicht gut, sich die Auseinandersetzung mit ihm allzu leicht zu machen.« – Zuletzt ist auch E. Wolf (in: *Evangelisches Kirchenlexikon* II, S. 1166) für die Datierung 1518 eingetreten.

# I

## DER ZEITPUNKT UND DER SINN DER ENTDECKUNG DER IUSTITIA DEI PASSIVA NACH DER VORREDE VON 1545

Die berühmte Vorrede zu dem ersten Band der lateinischen Schriften Luthers von 1545 ist in der neueren Forschung unzählige Male analysiert worden<sup>10</sup>). Trotzdem ist es für den, der zu der Diskussion über die Entdeckung der *iustitia dei passiva* das Wort ergreifen will, notwendig, zu der Deutung dieses Textes in seiner Ganzheit und in seinen wichtigsten Einzelheiten aufs neue Stellung zu nehmen.

Vor allem muss anfangs noch einmal betont werden, dass jede Diskussion über die Entdeckung Luthers im Zusammenhang mit Röm 1,17 in der sorgfältigen Interpretation dieses Textes seinen Ausgangspunkt nehmen muss. Vertritt man nämlich den Standpunkt, dass die betreffende Entdeckung eine entscheidende Rolle in Luthers Frühentwicklung gespielt hat, muss man sich über ihren Sinn, ihren Zeitpunkt und ihre Reichweite in erster Linie durch das ausführlichste Selbstzeugnis Luthers in dieser Sache unterrichten lassen. Je länger ich mich mit diesem Texte beschäftige, desto überzeugender erscheint es mir, dass wir hier eine sogar äusserst zuverlässige Beschreibung des Ereignisses vor uns haben. Ich habe weder »Gedächtnisfehler«, noch »Unordnung der Gedanken«, noch »Altersschwäche« in diesem Bericht feststellen können<sup>11</sup>). Es besteht im Gegenteil eine geradezu erstaunlich genaue Übereinstimmung zwischen diesem späten Bericht einerseits und den frühen Quellen andererseits. Diese postulierte Wichtigkeit der Vorrede aus 1545 muss sich natürlich erst in der Einzelexegese bestätigen.

### a) Die Datierung.

Kann man die Datierungsfrage mit Hilfe der Vorrede selbst endgültig lösen? Kaum – aber einiges lässt sich doch mit Sicherheit feststellen, z. B. es kann die

<sup>10</sup>) Vgl. die in Anm. 2, 3, 4 und 5 genannten Arbeiten und die dort erwähnte Literatur! Weiter: *G. Pfeiffer*: Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes, in: *Luther-Jahrbuch* 1959, S. 25–55.

<sup>11</sup>) Die verbreitete herabsetzende Beurteilung der Vorrede von 1545 (z.B. bei *K. A. Meisinger*, *op. cit.* S. 288–289 und 292) kann ich nicht teilen.

Entdeckung nicht nach der Römerbriefvorlesung (1515–16) liegen. Nach der Schilderung der Entdeckung fährt nämlich Luther fort: »Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat«<sup>12</sup>). Es sind, wie sehr oft bemerkt, die betreffenden Stellen aus »De spiritu et littera«, die Luther 1545 mit diesen Worten getreu wiedergibt, nämlich einige Sätze aus Kap. 9 und 11, schon in der Vorlesung über den Römerbrief in der Scholie zu Röm 1,17 herangezogen worden (Ficker II, 14, 9–14, 15, 12 ff). Ausserdem werden dieselben Stellen in den Glossen zu 3,21 zitiert. (I, 32, 17). Es ist ausgeschlossen, dass Luther nachdem er die Auffassung Augustins in »De spiritu et littera« von der justitia dei Röm 1,17 selbst bei der Exegese dieser Stelle herangezogen hat, *wider Erwarten* (praeter spem) bei der Lektüre des Buches auf eben *diese* Auffassung stösst (offendi). Die Möglichkeit, dass Luther hier eine spätere Lektüre des Buches vor Augen hat, die O. Clemen W. A. 54, S. 186, Anm. 1 erwägt, kann einfach nicht in Betracht kommen, solange man den Wortlaut von Luthers Bericht nur einigermaßen ernst nehmen will. »Praeter spem offendi« hat überhaupt keinen vernünftigen Sinn, wenn Luther bereits 3 Jahre früher die betreffenden Stellen bei der Auslegung von Röm 1,17 zitiert hat. Und deshalb bleibt jede Datierung der von Luther in der Vorrede geschilderten Entdeckung, die sie später als 1515 ansetzt, ausgeschlossen<sup>13</sup>). An dieser Tatsache ist einfach nicht zu rütteln.

Den Terminus a quo zu bestimmen erscheint nicht ganz so leicht. Es gibt zwar in der Vorrede eine Stelle, die das Jahr 1512 als terminus a quo angibt. In der Erwähnung der Leipziger Disputation sagt Luther, dass er damals (1519) schon seit sieben Jahren die Heilige Schrift privatim und öffentlich lese und lehre und zudem die »primitiae cognitionis et fidei Christi« (nämlich dass wir nicht durch Werke, sondern aus dem Glauben an Christus gerecht und gerettet werden) besitze, jedoch aber trotzdem noch nicht verstehe, dass der Papst aus dem Teufel ist. »Ego, qui iam tunc sacras literas diligentissime privatim et publice legeram et docueram per septem annos, ita ut memoriter paene omnia tenerem, deinde primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, scilicet, non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri, denique id, de quo loquor, papam non esse iure divino caput ecclesiae, iam defendebam publice, tamen id quod consequens erat non vidi, scilicet papam necessario esse ex diabolo«<sup>14</sup>).

Es ist bestritten worden, dass Luther mit den »primitiae cognitionis et fidei

<sup>12</sup>) Dokumente zu Luthers Entwicklung bis 1519. Herausgegeben von Otto Scheel. 2. Auflage, Tübingen 1929 (weiterhin als »Scheel Dok.« zitiert), S. 192,23.

<sup>13</sup>) Obwohl H. Bornkamm selbst aus Luthers Verweis auf »De spiritu et littera« die Schlussfolgerung zieht, dass Luther die Entdeckung der iustitia dei passiva vor 1515 gemacht hat, will er doch die Auffassung von Clemen nicht ganz von der Hand weisen. Aber stempeln die drei Worte »praeter spem offendi« eben nicht tatsächlich diese Auffassung als unrichtig? Vgl. Archiv für Reformationsgeschichte 37, 1940, S. 121.

<sup>14</sup>) Scheel Dok., S. 190,9.

Christi« dieselbe Erkenntnis, die er später als die Entdeckung der *iustitia dei passiva* beschrieb, vor Augen hatte. Man spricht dann gewöhnlich von einer »evangelischen Rechtfertigungslehre«, die Luther schon lange vor der Entdeckung der *iustitia dei passiva* gelehrt haben soll<sup>15)</sup>. Ich muss gestehen, dass mich diese Unterscheidung nicht überzeugen kann. Wenn man nämlich von der neuen Deutung der Stelle Röm 1,17 absieht, bleibt von der »evangelischen Rechtfertigungslehre« eigentlich nur die traditionelle augustinisch-scholastische Rechtfertigungsauffassung übrig. Diese könnte wohl auch mit den Worten »*non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri*«, einer durchaus augustinischen Formulierung, umschrieben werden. Trotzdem erscheint es mir *sehr* unwahrscheinlich, dass Luther diese traditionelle augustinische Rechtfertigungsauffassung hier gemeint hat. Denn Luther will ja, indem er seine Lehrtätigkeit als Exeget wie seine Erkenntnis der *primitiae cognitionis et fidei Christi* erwähnt, dabei auf die Besonderheit verweisen, dass er nur langsam aus einer Lehre kirchenpolitische Konsequenzen zu ziehen vermag. »So weit war ich in der Erkenntnis der Sache schon gekommen und trotzdem hatte ich daraus so wenige Konsequenzen erst gezogen!« Meiner Ansicht nach ist die hier erwähnte Lehrtätigkeit und neue Erkenntnis des Glaubens eher mit der später beschriebenen Lehrtätigkeit und neuen Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes zu identifizieren. In bezug auf die Lehrtätigkeit besteht überhaupt keine andere Möglichkeit. Denn was Luther 1519 von der Heiligen Schrift 7 Jahre lang doziert hatte, waren eben die später genannten Vorlesungen über die Psalmen und die paulinischen Briefe. So scheint auch das »deinde« die neue Erkenntnis mit der Lehrtätigkeit in derselben Weise zu verknüpfen, wie es auch später mit der Entdeckung der *iustitia dei* geschieht. Hierzu kommt aber, dass die Entdeckung der *iustitia dei passiva* mit den frühen Anfechtungen Luthers in engster Verbindung gebracht wird. Kann man sich wirklich vorstellen, dass Luther seinen Zustand, nachdem er schon die *primitiae cognitionis et fidei Christi* besass, mit diesen Worten beschreiben würde: »*Ego autem, qui me, utcunque irreprehensibilis monachus vivebam, sentirem coram Deo esse peccatorem inquietissimae conscientiae, nec mea satisfactione placatum confidere possem, non amabam, imo odiebam iustum et punientem peccatores Deum tacitaque si non blasphemia, certe ingenti murmuratione indignabar Deo dicens: quasi vero non satis sit, miseros peccatores et aeternaliter perditos peccato originali omni genere calamitatis oppressos esse per legem decalogi, nisi Deus per euangelium dolorem dolori adderet, et etiam per euangelium nobis iustitiam et iram suam intentaret. Furebam ita saeva et conturbata conscientia, pulsabam tamen importunus eo loco Paulum, ardentissime sitiens scire, quid S. Paulus vellet.*«<sup>16)</sup> Wohl kaum! Mir erscheint es nämlich über jeden Zweifel erhaben, dass diese Schilderung uns bis in die Jahre *vor* der Lehrtätigkeit

<sup>15)</sup> H. Bornkamm, Archiv für Reformationsgeschichte 39, 1942, S. 30. K. Holl: Luther (Ges. Aufsätze I), Tübingen 1927, S. 195.

<sup>16)</sup> Scheel Dok., S. 191,37.

Luthers und vor seiner Erkenntnis der *primitiae cognitionis et fidei Christi* zurückversetzt.<sup>17)</sup> Vergleicht man weiter die Umschreibung der *primitiae cognitionis et fidei Christi* in der Vorrede mit Stellen in der Römerbriefvorlesung, wo die neue Auffassung der *justitiae dei* geltend gemacht wird, wird es noch wahrscheinlicher, dass mit jenen »*primitiae*« eben diese neue Auffassung gemeint ist.

Vorrede:  
non operibus, sed fide  
Christi nos iustos et  
salvos fieri.

Römerbriefvorlesung:

(ad 10,3)

*iustitiam Dei* que est per *fidem Christi* et humilitatem obedientie verbi Dei et suam Grecus 'et propriam iustitiam' que est ex operibus *quaerentes zelantes statuere*. (Fi I, 92,4–7).

(ad 1,17)

*Iustitia Dei* revelatur. In humanis doctrinis revelatur et docetur iustitia hominum, i.e. quis et quomodo sit et fiat iustus coram se et hominibus. Sed in solo evangelio revelatur iustitia Dei (i.e. quis et quomodo sit et fiat iustus coram Deo) per solam fidem, qua Dei verbo creditur . . . Et hic iterum iustitia Dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii . . . Et dicitur ad differentiam iustitiae hominum, que ex operibus fit. (Fi II, 14, 3–14).

(ad 10,4)

Primo ut in glosa, quod Apostolus duas iustitias sic invicem comparat, ut iustitiae legis tribuat opus, iustitiae autem fidei verbum . . . Ergo iustitia illa stat in opera facto, ista autem in verbo credito. (Fi II, 240, 16–21).

Die sachliche Übereinstimmung ist vollkommen. Sollte es demnach wirklich unberechtigt sein, den kurzen Text aus 1545 im Lichte des längeren aus 1515–16 zu verstehen, statt ihn – was an sich möglich wäre – traditionell augustinisch, mithin »vor-reformatorisch« zu deuten? Gleichzeitig aber lässt sich nicht abstreiten, dass die ursprüngliche augustinische Rechtfertigungslehre, wie sie z. B. in »De spiritu et littera« vorliegt, einen bleibenden Bestandteil von Luthers eigener Rechtfertigungslehre darstellt. Die Übereinstimmung mit Augustin in diesem Punkte war ihm, allen späteren kritischen Anmerkungen zum Trotz, nie, und schon gar in der Frühzeit nicht, etwas Gleichgültiges. Deshalb kann Luther oft, – und er tut es anscheinend recht unbefangen, – seine eigene Lehre in augustinischen Wendungen darstellen. Aber eben deshalb darf man nicht überall dort, wo jene augustinischen Wendungen auftauchen, sofort und ohne Vorbehalt die Schlussfolgerung ziehen, dass hier »nur« die »ältere« augustinische Auffassung vorliege, und dass Luther mithin »noch nicht« seine »neue« Auffassung vertrete. Dabei übersieht man, dass Luther, von aller Augustinkritik abgesehen, seine »neue« Lehre wirklich in augustinischer terminolo-

<sup>17)</sup> Dies hat auch H. Wendorf mit Recht hervorgehoben in »Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung«, Historische Vierteljahrschrift, 27. Jahrg. Dresden 1932, S. 317. Vgl. die in Anm. 9 angeführte Buchbesprechung von F. Lau, S. 156.

gischer Fassung hat darstellen können und dies gewollt hat, was in besonderem Masse für die frühen Vorlesungen zutrifft. Er sagt dies auch ganz deutlich in der Vorrede: *Et quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicit, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur*<sup>18)</sup>. Wollte man überall da, wo sich dergleichen augustinische Fassungen finden, behaupten, dass die genuin lutherische Rechtfertigungslehre »noch nicht« vorliege, könnte man sogar auch dem älteren Luther, etwa dem der Disputationen von 1536, seine eigene Rechtfertigungslehre absprechen. Vorsicht ist hier geboten!

Es scheint also, dass Luther als terminus a quo für das Turmerlebnis das Jahr 1512 betrachtet. Das stimmt mit der bekannten Predigtaussage vom Jahre 1537 überein, dass nämlich Luther, als er Doktor wurde, Christus als den Heiland und Tröster noch nicht kannte. (Scheel Dokumente, Nr. 364). Diese Stelle könnte auch andeuten, dass Luther die genannten »Primitiae« nicht sehr lange nach 1512 erkannt hat. Denn Luther verknüpft seinen Rückblick auf 1512 mit seiner Darlegung der Ereignisse des Jahres 1519 durch ein wiederholtes »iam«. »Iam tunc« – und hier werden echte (!) Plusquamperfecta benutzt – las und lehrte er seit sieben Jahren usw., iam defendebam (Imperfectum!). D. h. Jetzt erst (1519) sah er, dass der Papst nicht das Oberhaupt der Kirche iure divino sein kann, obwohl er schon seit sieben Jahren die Voraussetzungen für diese Erkenntnis besaß. Und noch 1519 hatte er nur diese Konsequenz aus jenen Voraussetzungen gezogen. Die weit wichtigere, dass der Papst aus dem Teufel sei, hatte er damals noch nicht zu ziehen gewagt. So langsam ging es! Deshalb erscheint es am natürlichsten, 'deinde' nicht als Zeitangabe, sondern mit 'denique' zusammen als rhetorischen Einteilungsterminus aufzufassen (»einmal« . . . »sodann« . . . »endlich«), wobei es sich eigentlich nur um zwei Zeitangaben handelt. Jetzt (iam, d. h. 1519) und vor sieben Jahren (1512). Die drei Plusquamperfecta »legeram«, »docueram« und »hauseram« weisen dann in dieselbe Zeit, genauer in die Zeitspanne zwischen dem Doktorat und dem Anfang der ersten Psalmenvorlesung.

Die etwas ältere Lutherforschung (d. h. die Forschung vor Hirsch und Vogelsang) war geneigt, das Turmerlebnis kurz vor dem Anfang der ersten Psalmenvorlesung anzusetzen<sup>19)</sup>. Später hat nur noch Wendorf gewagt, für diese Datierung ausführliche Argumente gegen Hirsch und Vogelsang ins Feld zu führen, und zwar unter sorgfältiger Berücksichtigung der von Böhmer, Hirsch und Vogelsang dargelegten textkritischen Probleme innerhalb der Dic-

<sup>18)</sup> Scheel Dok. 192,25.

<sup>19)</sup> So z. B. Karl Holl (Luther. Ges. Aufsätze I 4-5, S. 193), O. Scheel (Martin Luther, II, Tübingen 1917, S. 321), H. Boehmer (Luthers erste Vorlesung, Leipzig 1924, S. 51 ff.; Der junge Luther<sup>2</sup>, Gotha 1929, S. 108-110), H. Strohl: (L'évolution religieuse de Luther, Strasbourg-Paris 1922, S. 144) und N. Nøjgaard (Om Begrebet Synd hos Luther, Kopenhagen 1929, S. 52). R. Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV, 1<sup>4</sup>, Leipzig 1933, S. 70) versucht noch nach Hirsch und Vogelsang an der frühen Datierung (1508-09) festzuhalten.



tata<sup>20</sup>). Diese Datierung erscheint mir, auch nach Bornkamms Kritik an Wendorf<sup>21</sup>), immer noch entschieden einer Diskussion wert. Wenn man nämlich alle Versuche, die Entdeckung der *iustitia dei* innerhalb der *Dictata* festzulegen, als methodisch verfehlt ansehen muss – darüber später! –, hat diese frühe Datierung immerhin sehr viel für sich, und findet also auch durch den Wortlaut der Vorrede von 1545 eine Stütze. Die ältere Forschung hatte m. E. hier mehr Recht, als man »nach Vogelsang« gewöhnlich hat einräumen wollen. Denn je später man das Turmerlebnis setzt, je mehr wird man genötigt, zwischen »evangelischer Rechtfertigungslehre« einerseits und »Entdeckung der *iustitia dei*« andererseits zu unterscheiden. Wenn jene aber als das Entscheidende angesehen wird, verliert diese an Bedeutung, was dem Selbstzeugnis Luthers, sowohl in der Vorrede in 1545 als anderswo, offen widerspricht. Es hilft nicht, das Turmerlebnis als »exegetische« Entdeckung von dem »religiösen« Durchbruch unterscheiden zu wollen. Ganz gewiss war die Entdeckung von höchster exegetischer Bedeutung, was Luther klar genug zum Ausdruck bringt, jedoch aber verbindet er unzweideutig diese exegetische Entdeckung mit dem entscheidenden »religiösen Erlebnis« seiner Klosterjahre. Das darf nicht, wie es immer wieder geschieht (z. B. bei *Carl Stange*) übersehen oder bagatellisiert werden. Und dieser Zusammenhang spricht für eine frühe Datierung des Turmerlebnisses und für die Identifizierung der darin gewonnenen Erkenntnis der *iustitia dei* mit dem Durchbruch zur »evangelischen Rechtfertigungslehre«.

Dies wird nun auch durch eine sorgfältige Exegese des kleineren Abschnittes innerhalb der Vorrede, wo die Entdeckung, ihre Voraussetzungen und ihre Konsequenzen näher beschrieben werden, bestätigt.

»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«<sup>22</sup>).

Das Plusquamperfectum in Verbindung mit 'iam' ist ein echtes Plusquamperfectum, denn der Anfang der zweiten Psalmenvorlesung fällt zeitlich nicht mit der Leipziger Disputation zusammen, sondern muss schon in das Jahr 1518 gehören. Weiter ist zu bemerken, dass Luther das Vertrautsein mit dem paulinischen Schrifttum als Voraussetzung für eine befriedigende Psalmenauslegung betrachtet.

<sup>20</sup>) *Herman Wendorf* op. cit. S. 316–317.

<sup>21</sup>) *Archiv für Reformationsgeschichte* 39, 1942, S. 32–34. *Gordon Rupp* schliesst sich in der Datierungsfrage an Vogelsang an (*The righteousness of God. Luther Studies. London 1953*), S. 137: »We conclude, therefore, that, as Vogelsang suggests, the new orientation of thought seems likely to have occurred in the course of the lectures on the Psalms, 1514. It is hardly likely that any closer date will be arrived at.« Vgl. S. 136: »Without committing ourselves to Ps. 70 and 71 as the exact point of Luther's illumination, we may accept the view as probable that Luther did come to a new understanding of the »Justice of God« at some time during his lectures on the Psalms (1514). Auch *G. Ebeling* (in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* <sup>3</sup>, IV, S. 498) scheint in der Datierungsfrage mit Vogelsang einig zu sein.

<sup>22</sup>) *Scheel Dok.*, S. 191,28.

»Miro verto 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' 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«<sup>23)</sup>.

Das 'fueram' muss auch ein echtes Plusquamperfectum sein, denn der Kontext verbietet es zeitlich mit der Leipziger Disputation oder mit der Rückkehr zur Psalmenauslegung (redieram) zusammenzustellen. Das 'fueram' muss vor dem 'redieram' liegen. Denn von einer Sehnsucht, *Paulus in dem Römerbrief kennenzulernen* (ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom.), kann auf keinen Fall die Rede sein, nachdem Luther nicht nur den Römerbrief, sondern auch den Galaterbrief und den Hebräerbrief an der Universität jahrelang behandelt hatte, sondern allein vor der Römerbriefvorlesung. Deshalb nennt ja Luther auch in Verbindung mit dieser heißen Sehnsucht nur den Römerbrief. Denn mit diesem Brief wollte er sein geplantes Paulusstudium anfangen, zweifelsohne weil er durch die häufige Erwähnung der 'iustitia dei' in den Psalmen – und durch die häufigen Hinweise auf den Römerbrief in Augustins Enarrationes in Psalmos – schon während seiner Arbeit mit der Vorbereitung der ersten Psalmenvorlesung (Ps 30,2!) an den Römerbrief herangeführt worden war. Dass Luthers Kampf mit der Deutung des ersten Kapitels des Römerbriefes, der auch in seiner späteren Erinnerung mit der Deutung bestimmter Psalmenstellen verbunden blieb (z. B. Ps 30, 2; 24, 10), schon vor dem Anfang der ersten Psalmenvorlesung ausgebrochen war, wird ausserdem von den Dictata bestätigt. Denn, wie wir sehen werden, findet sich die neue Auffassung der iustitia dei in den Dictata vielfach bezeugt, und nicht nur in der Bearbeitung für den Druck 1516! Zwar lässt es sich kaum beweisen, dass sich diese neue Auffassung der iustitia dei schon vor dem Beginn der Vorlesung durchgesetzt hat, aber entscheidende gegenteilige Beweise haben m. E. weder Hirsch, noch Vogelsang, noch Bornkamm, trotz aller Bemühung ins Feld führen können. Davon jedoch später! Es ist also nach dem Wortlaut der Vorrede nicht unmöglich, Luthers Sehnsucht, Paulus kennenzulernen, und die Hindernisse, die ihm damals im Wege standen (captus fueram . . . sed obstiterat) zeitlich mit seiner ersten gründlichen Beschäftigung mit dem ersten Kapitel des Römerbriefes zusammenfallen zu lassen. Sowohl der Ausdruck 'ardor cognoscendi', der ja als Beschreibung von Luthers Haltung zu Paulus 1518–19 schlechthin sinnlos ist – denn wie kann einer, der durch ein tiefgehendes Paulusstudium und durch eine aus diesem hervorstachsende jahrelange Vorlesungstätigkeit »exercitior« geworden ist, noch von einem »ardor cognoscendi Pauli in epistola ad Romanus« ergriffen sein? –, als auch die Tatsache, dass die Hindernisse ihm schon im ersten Kapitel des Römerbriefes begegneten, zeugen davon, dass der Kampf um das Verständnis der iustitia dei im An-

<sup>23)</sup> Scheel Dok., S. 191,31.

fang des Paulusstudiums ausgebrochen ist. Alles deutet darauf hin, dass sowohl die Schwierigkeiten als deren Überwindung mit Luthers erster, eingehenderer Beschäftigung mit dem Römerbrief zeitlich zusammenfallen. Das schliesst keineswegs aus, dass die vorausgehende Anfechtung nach Luthers Schilderung eine geraume Zeit gedauert hat (*'vivebam, ... non amabam, ... indignabar ... furebam, ... pulsabam, ... donec'*). Denn aus anderen Schilderungen erfahren wir, dass die Anfechtungen besonders mit dem Singen des 30. und 70. Psalms während des Stundengebets verbunden waren<sup>24</sup>). Und in dieser Form kann der Kampf mit dem Wort *'justitia dei'* bis in Luthers erste Mönchszeit verfolgt werden. Das *'obstiterat'* muss wohl als ein Hindernis für das Studium des Römerbriefes überhaupt gemeint sein, d. h. es muss im Lichte des *'ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom'* gesehen werden. Denn das vereinzelt Zitat Röm 1,17 (besonders in Verbindung mit 1,18) war Luther sowohl aus seiner privaten Bibellektüre als den Sentenzstudien sehr wohl bekannt. Dies und die herkömmliche Deutung des Wortes etwa bei dem Lombarden könnte einen Luther von dem geplanten Paulusstudium noch eine Weile zurückgehalten haben.

Dass er aber doch zuletzt daranging und das *'pulsare eo loco Paulum'*, das *'meditari dies et noctes'* begann, hängt dann wahrscheinlich mit dem Anfang seiner öffentlichen Lehrtätigkeit zusammen. Nachdem er Doktor geworden war und die Heilige Schrift auslegen musste und sich für die Psalmen als erstes Vorlesungsobjekt entschieden hatte, war es einfach nicht mehr möglich, dem Römerbrief und der schwierigen Stelle in 1,17 aus dem Wege zu gehen. Denn sie ist nun einmal eine der wichtigsten neutestamentlichen Parallelen zu den vielen Psalmenstellen, wo von *justitia dei* (resp. *tua, eius, etc.*) die Rede ist, und zwar besonders wichtig für den ehemaligen Sententiarius. Aber noch kennt er nicht die exegetischen Kommentare zum Römerbrief. Er steht ja vor der Auslegung der Psalmen und studiert, wovon die *Dictata* zeugen, mit grösstem Fleiss die Exegeten zum Psalter. Durch die Brille der Lehrer (*doctores*, d. h. die Sentenzkommentatoren) und der Psalmenexegeten las er anfangs die Stelle Röm 1,17–18.

Auch Augustins Psalmenkommentar wird ihm anfangs nicht sehr geholfen haben. Denn gerade Augustin zitiert nur selten Röm 1,17 in Verbindung mit seiner Auffassung der *iustitia dei* als *iustitia donata*, auch z. B. nicht in Verbindung mit Ps 30,2 und 70,2 wo er auf Röm 3,21 ff und Röm 10,3 ff. verweist, Stellen, denen wir auch immer wieder bei Luther begegnen<sup>25</sup>). Nur wenn wir die »Entdeckung« in die Zeit unmittelbar vor oder an den Anfang der Psalmenvorlesung setzen, können wir Luthers Behauptung, dass er vor dem Turmerlebnis die augustinische Deutung der *iustitia dei* als *iustitia donata* einfach nicht gekannt hat, als zuverlässig ansehen. Wenn die Entdeckung mit

<sup>24</sup>) Scheel Dok., S. 177,37 og 178,5 (Genesisvorlesung 1543).

<sup>25</sup>) Siehe S. 30.

der Römerbriefvorlesung oder deren Vorbereitung (einschliesslich des Kommentarstudiums) zusammenfällt, kann Luther von der Anklage von Denifle, dass er »gelogen« habe, kaum freigesprochen werden<sup>26</sup>). Denn die Römerbriefvorlesung zeigt, dass er die neue Auffassung schon damals kannte und dozierte. Und einem Professor, der sich auf eine wissenschaftliche Vorlesung vorbereitet, ist es – das galt schon im Mittelalter – nicht erlaubt, die massgeblichen Kommentare zu der von ihm vorgetragenen Schrift nicht zu kennen. Ist er aber noch ein ganz junger Professor, der vor seinem ersten Kolleg steht, bedarf es keiner »Verteidigung«, warum er vorerst nur die Kommentare derjenigen Schrift, die er zur Zeit behandelt, studiert und die Kommentare zu anderen biblischen Schriften vorläufig liegen lässt. Wenn die Entdeckung der *iustitia dei* 1513 stattgefunden hat, ist Luthers Unkenntnis der von Denifle angeführten Römerbriefkommentatoren (einschliesslich Augustins »*De spiritu et littera*«) nicht verwunderlich, und er bedarf deswegen überhaupt keiner »Ehrenrettung«. Denn Luther hat sich damals die Arbeit mit den *Psalmenkommentatoren* bestimmt nicht leicht gemacht.

Wiederum scheint mir der Wortlaut der Vorrede von 1545 diese Annahme zu bestätigen. Denn Luther sagt, dass seine Schwierigkeit darin bestehe, dass er gewohnt war, die *iustitia dei* nach der Gewohnheit aller »Doktoren« philosophisch als *justitia formalis* oder *activa* aufzufassen. Das heisst, dass Luther an eine Zeit zurückdenkt, als er noch unter dem starken Einfluss der Doktoren, d. h. der Sentenzkommentatoren, stand, jedoch aber mit der Gelehrsamkeit jener Doktoren sich nicht mehr begnügen konnte. Nur für eine bestimmte Zeit trifft diese Schilderung voll zu, nämlich für den Zeitpunkt unmittelbar nach dem Doktorat, am Anfang seiner biblischen Lehrtätigkeit. Denn damals hatte er sich noch nicht ganz aus der intensiven Beschäftigung mit der Scholastik, die mit seiner früheren Lehrtätigkeit zusammenhing, innerlich gelöst und war noch nicht in die biblische Exegese, ebenfalls auch nicht in die Welt der biblischen Kommentatoren, tief genug eingedrungen. Nur in dieser allerersten Zeit seiner biblischen Lehrtätigkeit ist der von Luther in der Vorrede von 1545 und in anderen späten Quellen geschilderte Kampf um das rechte Verständnis des Begriffes *iustitia dei* in Röm 1,17 voll verständlich. Denn eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Verlauf dieses Kampfes ist ja nach Luthers eigenem Zeugnis die Unkenntnis der augustinischen Deutung dieser paulinischen Stelle (Röm 1,17). Wenn man die von Luther beschriebene Entdeckung in eine Zeit verlegt, da er sowohl den Psalmenkommentar Augustins gründlich studiert und »*De spiritu et littera*« sich wenigstens angeschaut hat, verliert seine Schilderung an Glaubwürdigkeit.

In diesem Punkt muss man den katholischen Forschern Recht geben, trotz

<sup>26</sup>) H. Denifle: Luther und Luthertum, Mainz 1905, S. 395. Vgl. Karl Holl: Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. (Ges. Aufsätze III, Tübingen 1928), S. 171.

der ausgezeichneten Studien, womit ein *Karl Holl*<sup>27)</sup> und ein *Heinrich Bornkamm*<sup>28)</sup> die Anklage von *Denifle* zurückzuweisen versucht haben. So verwandelt sich die Schwierigkeit, eine Ehrenrettung Luthers zustandezubringen, in ein Argument für die frühe Datierung des Turmerlebnisses.

Nach der Behandlung der vorausgehenden Anfechtungen und der Entdeckung der rechten Bedeutung der *iustitia dei*, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht mehr einzugehen brauchen, geht Luther mit der am Anfang zitierten Erwähnung der Lektüre von Augustins »*De spiritu et littera*« einen Schritt weiter und sagt: »*Istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari, et processisset opus in magnum commentarium, nisi denuo per comitia Caroli V. Imperatoris Vuormatiam sequenti anno vocatus opus coeptum deserere fuissem coactus*«<sup>29)</sup>.

Diese Stelle ist, soweit ich sehen kann, die einzige in der ganzen Vorrede, die eine späte Datierung (1518) begründen könnte. Man müsste dann 'istis cogitationibus' von der soeben erwähnten Entdeckung der *iustitia dei passiva* aus interpretieren und annehmen, dass Luther mit den Worten 'armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari' die Entdeckung unmittelbar vor der zweiten Psalmenvorlesung geschehen lässt. Weil diese Datierung, wie wir gesehen haben, wegen der Erwähnung von »*De spiritu und littera*« unmöglich ist, muss man bei dieser Deutung einen »Gedächtnisfehler« bei dem alten Luther voraussetzen. Diese unwahrscheinliche Hypothese wird aber schon deshalb hinfällig, weil die erwähnte Deutung der Worte 'istis cogitationibus armatior factus' durch den weiteren Kontext ausgeschlossen ist. Wir haben ja schon gesehen, dass Luther durch seine Vorlesungstätigkeit über Paulus für die zweite Auslegung der Psalmen »geübter« (*exercitior*) geworden zu sein meinte. Die Entdeckung der *iustitia dei* dagegen war die Voraussetzung dafür, dass ein Paulusstudium überhaupt zustande kam. Worin aber – so muss man doch fragen, wenn Luther erst nach den Vorlesungen über den Römerbrief, den Galaterbrief und den Hebräerbrief Paulus kennen gelernt hat (*Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., sed obstiterat hactenus . . . unicum vocabulum istud 'Iustitia Dei'*) – soll dann die für die Psalmenauslegung so wertvolle Übung, die er durch seine Vorlesungen gewonnen hatte, bestehen? Wenn er damals Paulus noch nicht einmal wirklich kannte – man könnte sogar sagen: Paulus in seinen Vorlesungen immer falsch interpretiert hatte, da er die *iustitia dei* bei Paulus philosophice als *justitia formali seu activa* deutete – wie konnte er dann 1519, nachdem er die Entdeckung schon gemacht hatte, sich darauf verlassen (*fretus*), dass er durch diese jahrelangen, missverstandenen Vorlesungen für die zweite Psalmenauslegung geübter geworden war? Wäre er wirklich selbst der Meinung gewesen, dass die Ent-

<sup>27)</sup> *Karl Holl*: Die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1928. S. 171–88.

<sup>28)</sup> *Archiv für Reformationsgeschichte* 39, 1942, S. 1–25.

<sup>29)</sup> Scheel *Dok.* S. 192,28.

deckung erst nach den Vorlesungen über Paulus stattfand, hätte er ja doch diese Vorlesungen als ein Hindernis und nicht als eine Vorübung betrachten müssen. Nimmt man dagegen an, dass die Entdeckung vor dem ganzen Paulusstudium lag und dieses Studium dadurch erst ermöglichte, dass sie dessen grösstes Hindernis beseitigte – und wir haben ja schon gesehen, was für eine solche Annahme spricht –, dann wird es sehr einleuchtend, dass Luther die Paulusvorlesungen als eine ausgezeichnete Vorübung für die zweite Psalmenauslegung betrachtet. Man verzeichnet Luthers Stellung zur Heiligen Schrift ganz und gar, wenn man mit der Annahme rechnet, dass Luther nach jener Entdeckung, die ihm erst wirklich die Tür in die Heilige Schrift aufsties, auch sein Schriftstudium vor dieser Entdeckung als eine sogar sehr wertvolle Übung betrachten kann. Denn das heisst ja ganz einfach, dass man entgegen allem, was Luther selbst darüber gesagt hat, die Bedeutung der »Entdeckung« bagatellisiert. Wohl war sie bedeutungsvoll, meint man dann, aber doch wohl nicht so bedeutungsvoll, dass Luther nicht auch seine Vorlesungstätigkeit vor der Entdeckung als eine wertvolle Vorübung bezeichnen kann. Gibt das einen Sinn? Gewiss nicht! Es steht daher als eine Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, nunmehr fest, dass Luther mit 'armatior factus est' und 'exercitior essem' an ein- und dasselbe denkt, nämlich an das Paulusstudium in seiner Ganzheit, wie es ihm durch die Entdeckung der 'iustitia dei passiva' erst möglich geworden war<sup>30)</sup>.

Untersucht man dies genauer, steht es auch in der Vorrede. Denn in dem Abschnitt, der unmittelbar auf den folgt, der von der Entdeckung berichtet, kehren die Imperfecta zurück: *Iam extollebam, legebam*. Das heisst: es folgt eine Zeit auf die Entdeckung, die der Zeit vor der Entdeckung gegenübersteht, eine Zeit, worin das Wort 'iustitia dei' ein beliebtes Wort geworden war und in der Luther sich Mühe gab, dieses teure Wort zu preisen (*extollebam*). Wie ging dieses 'extollere' vor sich? Durch Vorlesungen über Paulus! Diese Zeit hatte Ausdehnung, genau wie die Zeit vor der Entdeckung, da das Wort 'iustitia dei' noch verhasst war. Dieser Zeit gehört dann auch das Studium von »*De spiritu et littera*« an. Denn von einem Studium ist hier die Rede, nicht von einem hastigen Durchblättern: *legebam Augustinum de spiritu et littera*.

Die Worte 'istis cogitationibus' folgen also gar nicht unmittelbar auf den Bericht über die Entdeckung und bezeichnen daher auch diese nicht als eine solche. Sie stehen unmittelbar nach dem Bericht über eine Zeit (*Iam!*), die auf die Entdeckung folgte, eine Zeit, in welcher der Entdeckung zufolge, das Wort 'iustitia dei' teuer geworden war und von Luther gepriesen wurde, und in der auch für ein weiteres Augustinstudium genügend Möglichkeit vorhanden war.

<sup>30)</sup> Mit den Worten »*Istis cogitationibus armatior factus coepi secundo interpretari ...*« sagt Luther nicht, dass er, als er zum ersten Male die Psalmen interpretierte, die neue Einsicht noch nicht gewonnen hatte (gegen *H. Bornkamm*, *Archiv für Reformationsgeschichte* 37, 1940, S. 120 f.). Er war schon damals durch das Turmerlebnis ein »*armatus*« geworden. Durch das darauf folgende Studium wurde er aber ein »*armatior*«.

'Istae cogitationes' ist deshalb nicht die Entdeckung allein, sondern die ganze Gedankenwirksamkeit, die der Entdeckung entsprang, und die Luther zwar sehr kurz, aber eindrucksvoll mit dem einen Imperfectum 'extollebam' charakterisiert.

Wenn man also den Text Luthers in der Vorrede sorgfältig exegetisiert, wird man über seine Datierung des Turmerlebnisses kaum mehr im Zweifel sein können. Luther selbst setzt es zwischen 1512 und 1514, nach dem Doktorat, vor der ersten Psalmenvorlesung, an. Ich nenne noch einmal ganz kurz die entscheidenden Gründe gegen eine spätere Datierung bei Luther selbst: 1) Die Bemerkung, dass Luther bei dem Studium von »De spiritu et littera« wider Erwartung auf die ihm neue Bedeutung der *iustitia dei* gestossen war, 2) die Behauptung, dass das Nicht-Verstehen-Können der Stelle Röm 1,17 jedem ernsteren Paulusstudium lange im Wege stand, 3) die Bezeugung, dass Luther, weil er seine Deutung der *iustitia dei* vornehmlich den Doktoren und deren philosophischem Sprachgebrauch verdanke, die Deutung der Exegeten, vor allen anderen diejenige von Augustin, noch nicht wirklich kannte. Denn so senil war Luther 1545 wohl auch nicht, dass er nicht hätte einsehen müssen, wie unglaubwürdig seine eigenen Worte dem Leser vorkommen mussten, wenn er diesem wirklich zumuten wollte, daran zu glauben, dass er, Luther, nachdem er drei Jahre lang über Paulus Kolleg gehalten hatte, noch von einer heissen Sehnsucht, Paulus kennenzulernen ergriffen und mit den elementarsten Hilfsmitteln zu dem Paulusstudium noch völlig unvertraut war. Mag sein, dass ein moderner Leser dergleichen Ungeheuerlichkeiten ohne Bedenken herunter schlucken kann. Ein Leser des 16. Jahrhunderts hätte es gewiss nie getan, was Luther 1545 selbstverständlich klar war. Wenn es, dem Wortlaute des Textes nach, nicht zwingend notwendig ist, Luther so zu deuten, als ob er wirklich solche Ungereimtheiten hat sagen wollen, darf man es auch nicht tun.

Es ist überflüssig zu sagen, dass sich Luther hat irren können und dass die Entdeckung in Wirklichkeit trotzdem später, 1515, 1518 oder 1519, stattgefunden haben kann. Die Frage aber kann erst nach einem Studium der Frühvorlesungen gelöst werden. Andererseits braucht man wohl nicht besonders hervorzuheben, dass es methodisch geboten ist, bei der Deutung der Frühvorlesungen auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich Luther 1545 an die Sache genau erinnert hat, und deshalb auch eine Deutung zu versuchen, die mit dieser Annahme vereinbar ist. Ist dabei eine Vergewaltigung der Quellenaussagen unvermeidlich, ist der Zeitpunkt da, an Luthers Selbstzeugnis Korrektur zu üben. Aber nicht eher! Denn a priori davon auszugehen, dass der alte Luther sich dieser wichtigen Sache weder genau hat erinnern, noch sich hat klar ausdrücken können, hat mit kritischer Forschung nichts zu tun. Man verdächtige Luther nicht unbegründet! So leicht wie sich mancher moderner Forscher dies vorgestellt hat, wird es wohl kaum gehen.

*Exkurs über die Bedeutung der ganzen Vorrede für die Frage nach der Datierung des Turmerlebnisses.*

Wir haben in der Erörterung der Frage nach der Datierung des Turmerlebnisses bisher nur den Schlussabschnitt der Vorrede, wo Luther das Erlebnis ausführlich beschreibt, herangezogen. Der grössere Zusammenhang, in dem uns dieser Schlussabschnitt begegnet, ist indessen für die Datierungsfrage nicht ohne Bedeutung.

Nähme man an, dass die Vorrede als Ganzes eine chronologisch geordnete Darstellung der wichtigsten Ereignisse im Leben Luthers 1517–1519 bieten will, wäre die späte Datierung und die Annahme gewisser »Gedächtnisfehler« bei Luther unvermeidlich. Viele Schwierigkeiten bei der Deutung des Textes rühren von dieser falschen Annahme her. Denn falsch ist sie. Das wird man verstehen, wenn man die Vorrede aufmerksam durchgelesen hat. Nirgends verrät Luther, dass er in der Vorrede ein Stück »Selbstbiographie« hat schreiben wollen<sup>31)</sup>. Er hat eine andere Absicht, die man durchschauen muss, will man die Disposition der Vorrede verstehen.

Dazu muss man sich vor allem den Inhalt desjenigen Bandes vergegenwärtigen, zu dem Luther hier eine Vorrede schreibt. Der erste Band von Luthers lateinischen Schriften in der Wittenberger Gesamtausgabe seiner Werke enthält seine ersten lateinischen Schriften und Briefe im Verein mit einer Auswahl der seiner Anhänger und Gegner, und zwar in chronologischer Ordnung bis zur Leipziger-Disputation<sup>32)</sup>. Daraus ergibt sich die Tatsache, dass Luther, der am Ende der Vorrede den vorläufigen Abschluss des Ablaßstreites 1521 kurz erwähnt, hier nur vereinzelt auf Ereignisse der Jahre 1520–1521 eingeht. Aber wichtiger noch: daraus geht auch hervor, was Luther in der Vorrede vor allem dem Leser beizubringen wünscht.

Es ist nämlich ganz klar, dass eine Haltung, wie sie der junge Luther in diesen Schriften dem Papste gegenüber einnahm, dem älteren Luther als gar zu schwach und gefügig vorkommen musste. Er fürchtet nun (1545), dass sein Leser an dieser nachgiebigen Haltung Anstoss nehmen könnte, und möchte ihn daher durch die Vorrede dazu auffordern, dass er den Band mit Kritik und zugleich mit Nachsicht lese: 'ut ista legat cum iudicio, imo cum multa miseratione'<sup>33)</sup>. Der Zweck der Vorrede ist also, dem Leser begreiflich zu machen, wie es eigentlich möglich war, dass Luther so lange (bis 1519) dem Papsttum gegenüber eine so wankelmütige Haltung hat einnehmen können. Seine eigene Erklärung dieser befremdlichen Tatsache lautet: 'Dabis ergo hunc errorem, pie lector, vel (ut ipsi calumniatur) antilogiam temporis et imperitiae meae. Solus primo eram, et certe ad tantas res tractandas ineptissimus et indoctissimus, casu enim, non voluntate nec studio in has turbas incidi, Deum ipsum testor'<sup>34)</sup>.

Luther will also die Unsicherheit, die er im Ablaßstreit so lange zur Schau trug, damit entschuldigen, dass er nicht selbst den Streit gewollt hat, sondern dass dieser ihn im Gegenteil so gut wie unvorbereitet traf. Geschichtliche Zufälle, nicht das eigene Wollen und Planen habe ihn in jenen Strudel hineingeworfen: 'casu enim non voluntate nec studio in has turbas incidi'.

Im ersten Teil des hierauf folgenden Berichtes (Scheel Dok., S. 187,15–191,27) entfaltet er das 'casu', und im zweiten (Scheel Dok., S. 191,28–192,36) das 'non voluntate nec studio'. So ergibt sich aus dem Zweck des ganzen Berichtes seine Disposition, die durchaus klar und einheitlich ist.

Der Aufriss des ersten Teiles ist nicht streng chronologisch. Weil Luther zeigen will, dass äussere Anstösse ihn vorwärts getrieben haben, ohne dass er anfangs das Ziel seines

<sup>31)</sup> Man darf deshalb nicht erwarten, dass Luther alle Ereignisse jener Jahre, die uns als biographisch wichtig erscheinen, z.B. die Heidelberger Disputation, welche *E. Stracke* (Luthers grosses Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 44, H. 1, Leipzig 1926, S. 99) vermisst, erwähnen will. Er verfährt nach einem bestimmten Plan, und nur was diesem Plan entspricht, nennt er.

<sup>32)</sup> *E. Stracke*, op. cit. S. 7.

<sup>33)</sup> Scheel Dok., S. 186,34.

<sup>34)</sup> Scheel Dok., S. 187,10.



Weges kannte, führt er aus dem Ablassstreit drei Beispiele für solche, ihn von aussen treffenden, Anregungen an.

In dem ersten Beispiel, dessen Kern das Augsburger Gespräch Oktober 1518 bildet, ist der Kurfürst Friedrich der Weise die vorwärts treibende Kraft<sup>35</sup>). Da Luther in diesem Abschnitt an seinen Kurfürsten nun einmal denkt, begnügt er sich nicht mit den Ereignissen des Jahres 1518, sondern erwähnt nach der Berufung Melanchthons nach Wittenberg gleichen Jahres, (einer Massnahme, die Luther offenbar als bewusste antipäpstliche Taktik beurteilt), auch das entschlossene Auftreten Friedrichs gegen die päpstliche Bannbulle (1520) und seine kühle Haltung dem Versuche des Papstes gegenüber, ihn durch die Zuerkennung der »goldenen Rose« für seine Zwecke zu gewinnen (1519). Die umgekehrte chronologische Reihenfolge dieser beiden Ereignisse ist durch den Zusammenhang gut motiviert. Luther hat nämlich geplant, im dritten Beispiel die »Miltitziade« eigens zu behandeln, und erwähnt die Episode hier nur nebenbei, um zu zeigen, dass dergleichen »Versuchungen« nicht etwas Neues waren.

Im zweiten Beispiel<sup>36</sup>), das Luther, weil es ihm wichtiger als das zuletzt zu erwähnende erschien, an zweite Stelle gerückt hat, obwohl es chronologisch an die dritte Stelle gehört, ist Johann Eck die führende Gestalt, und hier steht die Leipziger-Disputation Juli 1519 im Zentrum. Seiner Tendenz gemäss hebt Luther hervor, dass Eck die Initiative ergriff: 'ad quam Eccius nos duos, Carlstadium et me, provocavit'<sup>37</sup>). Er stellt Eck als den Aktiven hin, der seinem eigenen Zwecke folgt: 'Abiit ille, et mox data est mihi quoque fides publica et facta copia disputandi. Faciebat hoc Eccius, quia certam sibi gloriam propositam cernebat, propter propositionem meam, in qua negabam papam esse iure divino caput ecclesiae'<sup>38</sup>).

Das dritte Beispiel schildert das sonderbare Auftreten des Junkers Karls von Miltitz, der im Auftrage des Papstes handelt<sup>39</sup>). Obwohl Luther nicht verhehlt, dass er schon damals das Spiel des Papstes durchschaute, versäumt er auch diesmal nicht, seine eigene Passivität und Schuldlosigkeit in dieser ganzen Sache zu unterstreichen: 'Ego prolixè promisi omnia, quae ullo modo salva conscientia veritatis possem, promptissime essem facturus, me quoque esse pacis cupidum et studiosum, qui per vim tractus in has turbas necessitate adactus fecissem omnia, quae feci, culpam non esse meam'<sup>40</sup>).

Nachdem Luther an diesen Beispielen gezeigt hat, dass er »in dieser Sache« durch den geschichtlichen Zufall (casu) von Jahr zu Jahr vorwärts getrieben wurde, bleibt ihm noch übrig zu zeigen, dass ihn sein eigenes Studium während dieser Jahre nicht so schnell vorwärts gebracht hatte (non voluntate nec studio). Diesem Zweck dient der zweite Teil des Berichtes<sup>41</sup>), den wir bereits einer Analyse unterzogen haben. Die Übersicht über das Schriftstudium und die Lehrtätigkeit Luthers hat mithin die Aufgabe, den Leser davon zu überzeugen, dass Luther in der Hauptsache, nämlich in der Erkenntnis der Wahrheit der Heiligen Schrift, nachdem die Voraussetzung für das Schriftstudium im neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium zuwege gebracht war, nur sehr langsam und mit grosser Mühe Fortschritte machte: 'Haec ideo narro, optime lector, ut, si lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse (ut supra dixi) ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) scribendo et docendo profecerint, non ex illis,

<sup>35</sup>) Scheel Dok., S. 187,15–189,20.

<sup>36</sup>) Scheel Dok., S. 189,21–190,24.

<sup>37</sup>) Scheel Dok., S. 189,21.

<sup>38</sup>) Scheel Dok., S. 189,31.

<sup>39</sup>) Scheel Dok., S. 190,25–191,27.

<sup>40</sup>) Scheel Dok., S. 191,5.

<sup>41</sup>) Scheel Dok., S. 191,28–192,36. – Der Übergang zum zweiten Teil des Berichtes geschieht mit der Erwähnung der mit der Leipzigerdisputation gleichzeitigen Lehrtätigkeit Luthers, der zweiten Psalmenvorlesung, dem chronologisch letzten der genannten Hauptereignisse. Da Luther aber seine ganze Lehrtätigkeit besprechen will, nimmt er durch das Adverb »denuo« auf seine erste Vorlesung Bezug und bereitet so in geschickter Weise die folgende Darstellung seiner gesamten Lehrtätigkeit vor. Hier liegt keine sprunghafte Gedankenführung vor.

qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque operati, neque tentati, neque experti, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt<sup>42)</sup>.

So ergänzen die beiden Teile des Berichtes einander in vorzüglicher Weise. Der Kontrast zwischen der zeitraubenden und mühevollen Erkenntnisarbeit des Doktors der Heiligen Schrift und der stürmischen Eile, womit jene Zeitereignisse über ihn herstürzten, steht uns anschaulich vor Augen, und wir begreifen leichter als vorher, dass der junge Professor nicht vom ersten Augenblick an volle Klarheit über z. B. den Umfang der päpstlichen Autorität haben konnte.

Warum nennt Luther in dieser Beziehung überhaupt das Turmerlebnis, während er den Vorlesungen als solchen nur ein paar Worte widmet? Datiert man das Turmerlebnis 1519, ist es kaum verständlich, weshalb Luther in der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften das Turmerlebnis überhaupt erwähnen sollte. Denn in dessen Auswirkungen gehörte es in diesem Fall nicht jener Periode, in welche uns die Schriften des ersten Bandes hineinführen, sondern erst einer folgenden Periode an. Sieht man aber ein, dass Luther in der Vorrede die Entdeckung der Bedeutung von 'iustitia dei' in Röm 1,17 als die entscheidende Voraussetzung seiner ganzen exegetischen Wirksamkeit betrachtet, versteht man gut, dass er ihr eben in dieser Vorrede eine so grosse Bedeutung zumisst. Er will damit andeuten, dass seine Bibelauslegung von Anfang an einer anderen Richtung als der bisher üblichen folgte: 'Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit<sup>43)</sup>'. Eben deshalb kann er sich nicht zu jenen Leuten gesellen, welche mit einem einzigen Blick in die Schrift ihren ganzen Geist auf einmal verausgaben<sup>44)</sup>. Im Gegenteil! Die prinzipielle Klarheit über die Intention der ganzen Schrift, die ihm durch das Turmerlebnis geschenkt worden war, führte ihn in ein stetiges Fortschreiten (profectus) hinein<sup>45)</sup>. Und so dient auch die Erwähnung des Turmerlebnisses dem Hauptzweck der Vorrede, nämlich die unvermeidliche Langsamkeit und Zurückhaltung, womit Luther zu dem definitiven Bruch mit dem Papst schrittweise hingeführt wurde, psychologisch begreifbar zu machen.

Ich meine deshalb abschliessend feststellen zu können, dass auch der Gesamtkontext der Vorrede mit aller Deutlichkeit für und nicht gegen eine frühe Datierung des Turmerlebnisses spricht<sup>46)</sup>.

<sup>42)</sup> Scheel Dok., S. 192,32.

<sup>43)</sup> Scheel Dok., S. 192,15.

<sup>44)</sup> Scheel Dok., S. 192,34-36.

<sup>45)</sup> Scheel Dok., S. 192,33-34. Der Gedanke des »Profectus« in dem Verständnis der Schrift hat Luther unter dem Einfluss Augustins in Verbindung mit der Vorstellung von dem Fortschritt der Rechtfertigung schon in den Dictata ausführlich entwickelt, z.B. W.A. IV, 319,3-10; 323,17-19; 342,10-13; 345,31-33; 365,8-11. 330,29 zitiert Luther das uns aus der Vorrede bekannte Augustinwort: nos proficere scribendo et legendo. Vgl. W.A. 38, 134,18 (Vorrede zum Catalogus oder Register aller Bücher und Schriften Luthers, 1533).

<sup>46)</sup> Mir ist es immer zweifelhaft gewesen, ob es überhaupt möglich ist, in der Vorrede »Gedächtnisfehler« Luthers nachzuweisen, wie es so oft versucht worden ist, abgesehen von Geringfügigkeiten, wie z.B. dass Luther den Tod des Kaisers Maximilian in den Februar, statt Januar 1519 verlegt. Aber bezeugt dieser Fehler eben nicht das gute Gedächtnis von Luther? Denn die Nachricht vom Tode des Kaisers mag im Jahre 1519 erst im Laufe des Februar Wittenberg erreicht haben. Dass Luther die Ablassthesen und den Sermon über Ablass und Gnade gleichzeitig ausgehen liess (so E. Stracke, op. cit. S. 17 und 24), kann sich nur behaupten lassen, wenn man 'simul et' (Scheel Dok., S. 187,28) als 'simul cum' in temporaler Bedeutung auffasst, (vgl. Stracke, op. cit. S. 21). 'Simul et' kann aber auch 'sowohl ... als auch' bedeuten. »Ich gab damals sowohl ein Flugblatt mit Thesen als eine deutsche Predigt über den Ablass aus, und kurz danach auch die Resolutiones ...« Das 'simul' gibt dann nicht eigentliche Simultaneität, sondern nur Zusammengehörigkeit in einer geschichtlichen Situation an. Damit erübrigt sich die Hypothese, die O. Clemen (W.A. 54,180, Anm. 6) aufgestellt hat: Luther habe vielleicht erst kurz vor März 1518 die Grünenbergischen Originaldrucke der 95 Thesen »ausgegeben«, eine Hypothese die übrigens sehr unwahrscheinlich ist, da Luther ja mit

b) *Der Sinn.*

Die Entdeckung, über die Luther berichtet, betrifft die Deutung einer einzelnen Wortverbindung, 'iustitia dei', an einer einzigen Stelle der Schrift, Röm 1,17. Daran ist festzuhalten. Es handelt sich nicht um 'iustitia' an sich, auch nicht um die Wortverbindung 'iustitia dei' in der Schrift überhaupt (z. B. auch nicht in Ps 30,2), sondern um iustitia dei in Röm 1,17. Das wird unmissverständlich gesagt: . . . sed obstiterat hactenus . . . unicum vocabulum, quod est cap. 1: 'Iustitia Dei revelatur in illo'.<sup>47)</sup>

dem Sermon die (wider seinen Willen) schon verbreiteten Thesen mit etwas Besserem ersetzen wollte. (Siehe Clemen Ausgabe I, S. 10, 9–19). Dass Luther das Auftreten des Kurfürsten gegen die Promulgatoren der Bannbulle mit Unrecht ins Jahr 1519 verlegt (so Stracke, op. cit. S. 74), scheint mir auch nicht bewiesen zu sein. Wie wir gesehen haben, umfasst der Bericht auch die Begegnung in Köln, kurz nach der Krönung des Kaisers (23. Oktober 1520). Selbstverständlich kann Luther 1545 die Krönung des Kaisers irr tümlicherweise für dasselbe Jahr wie seine Erwählung angesetzt haben. Dies lässt sich aber keineswegs daraus erklären, dass er im Folgenden zur Datierung eines früheren Ereignisses mit dem Ausdruck 'eodem anno' (Scheel Dok., S. 198,14) auf die zuletzt ausdrücklich angeführte Jahreszahl 1519 zurückgreift. Und sollte es möglich sein, dass Luther 1545 sich nicht mehr daran erinnerte, in welchem Jahr die päpstliche Bannbulle gegen ihn erlassen wurde? Kann man sich vorstellen, dass er die Leipziger Disputation und die Verbrennung der Bulle so dicht aneinander rückt, dass für die ganze grosse literarische Tätigkeit nach der Disputation und vor der Bulle kaum Zeit übrig bleibt? Lässt sich denken, dass Luther vergessen hat, wann er »An den christlichen Adel«, »De captivitate Babylonica«, »Von den guten Werken« und »Von der Freiheit eines Christenmenschen« geschrieben hatte? Wenn dies nicht der Fall ist, wäre es dann nicht einfacher, eine Deutung, wie ich sie hier versucht habe, und die – das muss festgehalten werden – dem Wortlaut des Textes nach keineswegs unmöglich ist, den Vorzug zu geben? Nach Scheel Dok. S. 193,30 scheint Luther die Berufung nach Worms ins Jahr 1520 zu verlegen, (vgl. E. Stracke, op. cit. S. 117). Immerhin ist sich Luther im Schlußsatz der Vorrede darüber im Klaren, dass der Streit bis 1520 und 1521 weiterlief: 'Hactenus ad annum MDXX et XXI processit res indulgentaria'. (Scheel Dok., S. 192,37). Meint Luther mit 'sequenti anno' (Scheel Dok., S. 192,30) das Jahr 1520, gibt er damit nur kund, dass er am Ende jenes Jahres die Vorladung erhielt. Dies aber ist nicht richtig. Denn die Vorladung hat Luther erst Ende März 1521 erhalten. Dass er sich aber genau daran erinnert, wann der Reichstag zu Worms tagte, – und zwar zeigt das die Jahreszahl 1521 in der Schlussbemerkung – stellt uns vor die Möglichkeit, dass sich Luther – ohne es im Text zu vermerken, was allerdings ein »Fehler« ist – in Gedanken vom Jahre 1519 ins Jahr 1520 bewegt hat und so mit 'sequenti anno' tatsächlich an 1521 denkt. Das wäre auch ein »Fehler«, der übrigens für die eilige Schreibweise Luthers sehr charakteristisch ist. Von »Altersmüdigkeit« und »Altersleichtsinn« (Luther war 62!) zu reden, wie es noch K. A. Meisinger tut (op. cit. S. 289 und 291), scheint mir dagegen schlecht angebracht. – Vgl. die Einschätzung der Vorrede bei *Gordon Rupp* (op. cit. S. 123): »Stracke has made a careful examination of the whole of this autobiographical fragment, and Luther emerges surprisingly well from the test. After thirty years, he is not unnaturally a month or two out here and there, gets a detail misplaced now and again, but when we remember that famous edition of the letters of Erasmus, which had more than half the dates wrong, and some of them years out, we can count this preface yet another disproof of the legend of Luther's anecdote.«

<sup>47)</sup> Scheel Dok., S. 191,32. Der Vorschlag A. V. Müllers (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, Gotha 1920, S. 120), den Text durch Umstellung zweier Linien zu emendieren, braucht nach der Widerlegung von *Holl* (Luther <sup>45</sup>, S. 194) und *Stracke* (Luthers grosses Selbstzeugnis 1545, Leipzig 1926, S. 115–16) nicht mehr erörtert zu werden.

Vor der Entdeckung hat Luther (NB an jener Stelle) 'iustitia Dei' so aufgefasst, wie ihm der Begriff vom Sentenzstudium her vertraut war, nämlich 'philosophice', d. h. als iustitia formalis seu activa, auf Gott bezogen: qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit<sup>48)</sup>. Wie natürlich diese Auffassung dem Doktor Martin Luther 1512–13 noch hätte sein müssen, wie jedoch schlechthin unvorstellbar 1515–19, das haben wir bereits gesehen<sup>49)</sup>. Luther war mithin durch sein früheres Studium daran gewöhnt, die Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17 als strafende Gerechtigkeit zu verstehen. Er deutete, wie in der Forschung oft bemerkt worden ist, Röm 1,17 von Röm 1,18 her. Diese Auffassung der Gerechtigkeit Gottes hatte er aber nicht allein bei den »Doktoren« lernen können. Wenn er als Vorbereitung zu seiner Vorlesung über die Psalmen den grossen Psalmenkommentar Augustins, den er ja, wie die Dictata zeigen, sehr fleissig konsultiert hat, geöffnet hätte, so würde er an sehr vielen Stellen seine mitgebrachte Auffassung bestätigt finden<sup>50)</sup>.

Wie diese Auffassung auf ihn gewirkt hat, beschreibt er, in genauer Übereinstimmung mit ähnlichen Schilderungen aus früheren Jahren<sup>51)</sup>, in einem Abschnitt, den ich schon zitiert habe. (Siehe S. 11). Wichtig ist nun hier, dass Luther den Gedanken, dass Gott zürnt und straft, nicht schlechthin verwirft. Das hat er nie getan. Er hat in seinem ganzen Schrifttum nie eine Gottesauffassung vertreten, aus welcher der Zorn und die strafende Gerechtigkeit Gottes totaliter eliminiert ist. Nie! Er ist damit einverstanden, dass im Gesetz (per

<sup>48)</sup> Scheel Dok. S. 191, 34–36.

<sup>49)</sup> Wie korrekt der Bericht Luthers über das, was er »bei allen Doktoren« als junger Sententiar über iustitia dei gelernt hatte, geht aus *H. Bornkamms* ausgezeichnete Studie über die iustitia dei in der Scholastik und bei Luther (Archiv für Reformationsgeschichte, 39, 1942, S. 1–46) hervor. Siehe besonders S. 10–25.

<sup>50)</sup> Das hat *E. Hirsch* hervorgehoben in seinem sehr beachtenswerten Aufsatz »Initium theologiae Lutheri« aus 1920, der jetzt in Lutherstudien II (Gütersloh 1954) abgedruckt ist. Siehe S. 26! Hirsch behauptet dort, dass Augustin im Psalmenkommentar nur in sieben Psalmenworten die Gerechtigkeit Gottes als geschenkte Gerechtigkeit auffasse. Das bei Hirsch beigefügte Verzeichnis der Stellen ist aber sehr korrekturbedürftig. Ps 10,8 wird kaum dazugerechnet werden können, obwohl die iustitia donata erwähnt ist, weil 'iustitia dei' (tua, sua, ejus) im Psalmentext nicht vorkommt. Bei Ps 88 fehlt die Verszahl (17). 111,4 soll 111,9 sein und darf nicht mitgezählt werden, weil 'iustitia eius' hier nicht die Gerechtigkeit Gottes, sondern die des gerechten Menschen ist. 142,11 soll 142,1 sein. Es fehlen aber auch bei Hirsch einige Stellen. Ps 97,2; 118,40; 118,142 und 144,7 ist unzweifelhaft auch von der iustitia donata die Rede. Das gibt 9 sichere Stellen. Demgegenüber gibt es mindestens 13 Stellen, die von der vergeltenden Gerechtigkeit (im Gericht Gottes) sprechen (Ps 5,9; 7,18; 49,6; 71,2; 96,6; 97,9; 102,17; 110,3; 118,137; 118,160; 118,164 und 147,19) und 9 Stellen die auch sonst nicht von der geschenkten Gerechtigkeit (um gar nicht von der »passiven Gerechtigkeit« im Sinne Luthers zu reden) reden (Ps 34,24 und 28; 35,7 und 11; 50,16; 68,28; 70,21; 87,13; 118,7). Da die Auslegung von Ps 30,2 nicht völlig eindeutig ist, versteht man, dass Luther bei der Vorbereitung der Psalmenvorlesung in Augustin nicht sogleich dasjenige fand, was ihm später bei der Lektüre von »De spiritu et littera« begegnete. Vgl. *A. Hamel*: Der junge Luther und Augustin, I, Gütersloh 1934, S. 167 f., wo auch Belege der iustitia donata aus Texten, in denen die iustitia dei nicht vorkommt, angeführt werden.

<sup>51)</sup> Vgl. Scheel Dok. S. 167,3–13.

legem decalogi<sup>52)</sup> sich Gottes Zorn offenbart. Er weiss schon damals, dass diese Auffassung des Gesetzes biblisch, und zwar paulinisch ist. Seine Anfechtung beruht aber darauf, dass Paulus anscheinend behauptet, der richtende und strafende Zorn Gottes werde auch im Evangelium offenbart: nisi Deus *per euangelium* dolorem dolori adderet, et etiam *per euangelium* nobis iustitiam et iram suam intentaret<sup>53)</sup>. Wenn Paulus hier so verstanden werden muss, gibt es eigentlich kein Evangelium mehr. Denn wie viel Gott uns auch in oder durch das Evangelium schenken mag, es bedeutet seine, auch in diesem Falle durch das Evangelium offenbarte, aktive Gerechtigkeit, dass er zuletzt danach fragt, was wir aus seinem Geschenk gemacht haben. Wenn Gott auch im Evangelium d. h. in der endgültigen Offenbarung Gottes, in Jesus Christus, letztlich doch nur als der Vergeltende offenbar wird, dann ist das Evangelium schlechthin verschwunden. Es ist deshalb eine genaue Parallele zu dieser Beschreibung der Anfechtung, wenn Luther andernorts<sup>54)</sup> sagt, dass er bisher keinen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium machte, sondern für dasselbe hielt und Christus nur der Zeit und Vollkommenheit nach von Mose verschieden sein liess.

Wie kam Luther weiter? Die Entdeckung der »passiven« Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes ging ihm durch die »connexio verborum« auf. Damit ist die Verbindung zwischen dem Substantiv 'iustitia' (sc. Dei) und dem Adjektiv 'iustus' (sc. ex. fide vivens) gemeint<sup>55)</sup>. Dass das Substantiv iustitia (Dei) durch das Adjektiv 'iustus' (ex fide) erklärt werden muss, geht offenbar aus den Worten 'sicut scriptum est' hervor. Das Habakukzitat, worauf Paulus verweist, zeigt, dass er jene Gerechtigkeit Gottes durch die Gerechtigkeit, wodurch der im Glauben Gerechte gerecht ist, zu erklären wünscht. Sonst hätte er ja nicht das Zitat mit den Worten 'sicut scriptum est' einleiten können. Wenn die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium geoffenbart ist, diejenige ist, kraft welcher der im Glauben Gerechte (vor Gott) lebt, muss sie sich darin zeigen, dass der gerechte Gott in seiner Gerechtigkeit nicht straft (Gerechtigkeit fordert), sondern im Gegenteil Gerechtigkeit schenkt, d. h. den Sünder rechtfertigt: . . . 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.'<sup>56)</sup>

In diesen Zeilen wird nicht gesagt, dass »die Gerechtigkeit Gottes« nicht eine »Eigenschaft Gottes«, sondern nur eine dem Menschen von Gott verliehene Eigenschaft ist. Es wird gesagt, dass jene Gerechtigkeit Gottes, die im Evan-

<sup>52)</sup> Vgl. Scheel Dok. S. 172,14: Zuvor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione.

<sup>53)</sup> Scheel Dok. S. 192,5.

<sup>54)</sup> Siehe Anm. 52!

<sup>55)</sup> Vgl. Scheel Dok. S. 167,11–31; 172,12–14. »Da reumet ich das abstractum und concretum zusammen und wurde meiner sachen gewiss.«

<sup>56)</sup> Scheel Dok. 192,11.

gelium offenbart ist, durch die Gerechtigkeit des an dies Evangelium glaubenden Menschen zu erklären ist, 'iustitia dei' durch den 'iustus ex fide'. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Gerechtigkeit (Gottes, nicht eines Menschen) kraft welcher (qua) der Gerechte (Mensch) im Glauben durch die Gabe Gottes lebt. Das 'donum' ist nicht »die persönliche Gerechtigkeit Gottes«, sondern deren Zeichen oder Reflex im Menschen. Das 'donum' ist nämlich, gemäss einem bei Luther sehr häufigen Sprachgebrauch, der Glaube selbst, durch den der gerechte Mensch vor Gott gerecht ist. Das wird auch genügend deutlich gesagt: . . . dono Dei vivit, *nempe ex fide*. Das 'nempe' zeigt an, dass das 'donum Dei' eben der Glaube ist. Aber der Glaube (die Glaubensgerechtigkeit) ist mit der persönlichen Gerechtigkeit Gottes nicht schlechthin identisch, obwohl die beiden Grössen so eng zusammengehören, dass die persönliche Gerechtigkeit Gottes nur durch die Glaubensgerechtigkeit des gerechten Menschen erklärt werden kann. Das besagt: das 'qua' in dem oben zitierten Satz bedeutet die Gerechtigkeit Gottes (als »Eigenschaft Gottes« gedacht), kraft welcher der Mensch lebt, wenn er durch die Glaubensgerechtigkeit, die ein Geschenk Gottes ist, gerecht ist. Die Glaubensgerechtigkeit ist Gerechtigkeit vor Gott, weil sie sich auf Gottes passive (schenkende) Gerechtigkeit bezieht. Und in dieser Bezogenheit auf Gottes schenkende Gerechtigkeit ist der Glaube Geschenk Gottes. Der Glaube ist selbst Geschenk, indem er die von Gott geschenkte Gerechtigkeit annimmt.

Stellen wir uns einen Augenblick vor, dass jene Glaubensgerechtigkeit nicht in diesem Sinne das Geschenk Gottes wäre, sondern eine Leistung des Menschen, dann könnte sie über die Gerechtigkeit Gottes begrifflicherweise nichts aussagen. Wenn sie aber ein Geschenk des gerechten Gottes ist, sagt sie über Gottes Gerechtigkeit wirklich etwas Entscheidendes aus, nämlich dass Gott gerecht ist, nicht nur wenn er die Gerechten belohnt und die Ungerechten straft – das wäre die im Gesetz offenbarte Gerechtigkeit – sondern auch wenn er den Ungerechten, den 'impij', die Glaubensgerechtigkeit schenkt, d. h. die Sünder rechtfertigt. Und das wäre die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium offenbart ist. Und weil nun das Evangelium höher als das Gesetz ist, wie Christus höher als Mose ist, so ist die im Evangelium offenbarte Gerechtigkeit Gottes seine »eigentliche« Gerechtigkeit. Daraus folgt, dass die strafende Gerechtigkeit Gottes, welche das Gesetz offenbart, seiner im Evangelium offenbarten, schenkenden Gerechtigkeit untergeordnet ist und dies bleiben muss, nicht wie Luther es bei den »Doktoren« gelernt hatte und er auch, wie wir gesehen haben, im Psalmenkommentar Augustins immer wieder lesen konnte – umgekehrt!

Dass dies wirklich der Sinn des Satzes ' . . . qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide' ist, geht aus dem folgenden unzweideutig hervor. Zuerst wird nämlich die Gerechtigkeit Gottes, von der hier die Rede ist, die im Evangelium offenbarte Gerechtigkeit, mit dem Adjektiv »passiv« beschrieben: ' . . . et esse hanc

sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam. . .<sup>57)</sup>. Über dies Wort wird später mehr zu sagen sein. Hier stellen wir vorläufig nur fest, dass das Wort in diesem Kontext selbstverständlich aus der Antithese zu der früher erwähnten »aktiven« Gerechtigkei gedeutet werden muss. Sonst verdreht man Luthers an dieser Stelle ganz klare Gedankenführung. Nun war die aktive Gerechtigkei die sich auswirkende formale Gerechtigkei, d. h. der strafende Zorn Gottes. Wird nun die Gerechtigkei Gottes, in der er dem Sünder die Glaubensgerechtigkei schenkt, passiv genannt, muss damit kraft der Antithetik zur »aktiven« Gerechtigkei Gottes eine Gerechtigkei gemeint sein, in der Gott seine Gerechtigkei sich nicht an dem Sünder auswirken lässt (das würde heissen: ihn straft), sondern davon absieht und »passiv« den Sünder empfängt. Wie kann der gerechte Gott in dieser passiven Haltung gerecht sein? Dadurch dass er, statt den Sünder nach Verdienst zu strafen, ihm unverdienterweise eine Gerechtigkei schenkt, mit der er, der Sünder, vor Gott bestehen kann, ist Gott »passiv« gerecht. Wenn die »passive« Gerechtigkei Gottes so aufgefasst wird – und nur so ist sie die echte Antithese zur aktiven Gerechtigkei Gottes, nur so kann sie als die Gerechtigkei Gottes, die im Evangelium offenbart ist, der Gerechtigkei Gottes, die im Gesetz offenbart ist, gegenüberstehen – dann wird einleuchtend, wie die passive Gerechtigkei Gottes und die passive Glaubensgerechtigkei des Menschen zusammengehören können, und zwar so eng, dass die eine durch die andere in ihrem Wesen offenbart wird. Wenn der gerechte Gott statt aktiv, d. h. gerecht strafend, passiv, gnädig, sein soll, muss er, statt Gerechtigkei zu fordern, Gerechtigkei mitteilen. Eine solche mitgeteilte Gerechtigkei ist der Glaube. Er ist zugleich Gottes Geschenk an den Menschen und des Menschen Ruhm vor Gott, den Gott passiv entgegennehmen will, weil er ihn in dieser Absicht geschenkt hat.

Dass diese Deutung der passiven Gerechtigkei Gottes, wie sie Luther 1545 verstand, richtig ist, wird nun durch die Fortsetzung des Satzes bestätigt: 'qua nos misericors Deus iustificat per fidem, sicut scriptum est: Justus ex fide vivit'.<sup>58)</sup>. Die passive Gerechtigkei Gottes ist die Gerechtigkei, in welcher der barmherzige Gott den Sünder durch den Glauben rechtfertigt. Bestand die aktive Gerechtigkei Gottes in seinem Zorn<sup>59)</sup>, die handelnd den Sünder straft, ist ihr Gegensatz, die passive Gerechtigkei Gottes, seine Barmherzigkei, die den Sünder zu sich kommen lässt, d. h. ihn durch den Glauben rechtfertigt, ihn »leben« lässt.

Um der Gedankenführung Luthers hier genau zu folgen, muss man die unterschiedliche Weise, in der der Glaube erwähnt wird, streng beachten. Wenn von der Glaubensgerechtigkei als der (von Gott empfangenen) Gerechtigkei, durch die der Mensch (vor Gott) lebt, gesprochen wird, wird 'fides' mit der Präposition 'ex' verbunden: 'Iustus (d. h. der gerechte Mensch) ex fide vivit

<sup>57)</sup> Scheel Dok. S. 192,12.

<sup>58)</sup> Scheel Dok. S. 192,13.

<sup>59)</sup> Vgl. Scheel Dok. S. 167,6: Iustitia Dei, id est, ira Dei. (Genesisvorlesung 1542).

... 'qua iustus dono Dei vivit, nempe *ex fide*.' Wenn dagegen von der Glaubensgerechtigkeit als dem Geschenk, wodurch Gott sich als gerecht erweist, die Rede ist, wird 'fides' mit 'per' verknüpft: '. . . iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem.' Derselbe Glaube ist zugleich »ein Besitz« (eine »Eigenschaft«) des glaubenden Menschen, kraft dessen er vor Gott leben kann und darf, und ein Instrument in der Hand des gerechten Gottes, durch das er den Menschen vor sich leben lässt. Alles – aber schlechthin alles – hängt hier davon ab, dass sowohl die aktive als die passive Gerechtigkeit als »Eigenschaften« desselben Gottes verstanden werden, die aktive als sein Zorn, die passive als seine Barmherzigkeit, und dass sie in Gott eine einzige Gerechtigkeit bilden, aber so, dass die im Evangelium offenbarte passive Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit, die im Gesetz offenbarte aktive Gerechtigkeit, den Zorn, in ihren Dienst nimmt, weil Christus Mose in seinen Dienst nimmt, weil das Evangelium die Erfüllung des Gesetzes ist, und nicht umgekehrt. Wenn man die Begriffe »aktive« und »passive« Gerechtigkeit in der Vorrede 1545 im engsten Anschluss an den Wortlaut des Textes in dieser Weise interpretiert, dann ist die ganze Gedankenführung so klar wie Kristall, und man wird verstehen können, dass Luther, nachdem er die Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17 als passive Gerechtigkeit so zu verstehen lernte, wirklich eine Entdeckung gemacht hatte, die mit einem Schlage alles veränderte, sodass er sagen konnte: »Hic me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsam paradisum intrasse«<sup>60</sup>). Wenn man aber die *iustitia dei passiva* ausschliesslich als die Glaubensgerechtigkeit des Menschen versteht, hat man den Wesenskern dessen, was Luther in der Vorrede 1545 über die '*iustitia dei passiva*' hat sagen wollen, nicht begriffen. Denn dann vergisst man wieder, dass die Entdeckung nur durch Luthers Beachten der »*connexio verborum*«, durch das Aufeinanderbeziehen der Gerechtigkeit des rechtfertigenden Gottes und der Gerechtigkeit des gerechtfertigten Sünders zustande kam. Denn wenn an dieser Stelle ausschliesslich von einer »Eigenschaft des Menschen« die Rede ist, dann muss wohl nach Paulus die Gerechtigkeit Gottes, sofern sie Wesenbestimmung Gottes ist, als die strafende »aktive« Gerechtigkeit verstanden werden. Denn auf Röm 1,17 folgt Röm 1,18, wo es heisst: »*Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem, et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent*«, wobei daran zu erinnern ist, dass Luther, wie wir aus den *Dictata* wissen, den Begriff der Wahrheit (*veritas*) Gottes ursprünglich in Übereinstimmung mit Augustin (im Psalmenkommentar) und den »Doktoren« mit seiner vergeltenden Gerechtigkeit identifizierte<sup>61</sup>). Röm 1,18 bleibt dann Röm 1,17 übergeordnet. Dann wäre ja auch nichts anderes damit gesagt, als was Augustin in »*De spiritu et littera*« zum Ausdruck bringt, und Luther könnte nicht gleichzeitig mit seiner freudigen Anerkennung der Tatsache, dass

<sup>60</sup>) Scheel Dok. S. 192,14.

<sup>61</sup>) Siehe H. Bornkamm, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 39, 1942, S. 11 f.



Augustin bei seiner Deutung von Röm 1,17 auch nicht von der strafenden Gerechtigkeit spricht, sofort hinzufügen, dass der grosse Kirchenvater es nichtsdestoweniger »imperfecte« tut<sup>62)</sup> und nicht alles in bezug auf die Imputation deutlich erklärt. Denn über die von Gott geschenkte Gerechtigkeit des Menschen, die Glaubensgerechtigkeit, spricht Augustin wirklich so ziemlich »perfecte«. Nein, wenn die Anfechtung darin seinen Anlass hatte, dass der Gott des Evangeliums letztlich doch der gerechte, strafende Richter blieb, dann half nur ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als göttlicher Eigenschaft, nämlich die »passive« Gerechtigkeit Gottes, die mit seiner rechtfertigenden Barmherzigkeit identisch ist. Wenn von dieser »Eigenschaft Gottes« geredet wird, wird zugleich von der *iustitia donata*, der *fides*, gesprochen. Denn durch sie manifestiert sich ja die schenkende Gerechtigkeit Gottes, seine Barmherzigkeit. Sie, die Glaubensgerechtigkeit des Menschen, muss dann auch '*iustitia dei*' genannt werden. Das tun Augustin und die mittelalterlichen Theologen (und mit ihnen der junge Luther in den *Dictata*), wenn sie diese von Gott geschenkte Gerechtigkeit und die '*iustitia hominum*', die Werkgerechtigkeit, in der Deutung von Röm 10,3 (*Ignorantes enim iustitiam Dei, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non sunt subiecti* – eine Stelle die sowohl in Augustins als in Luthers Psalmenauslegung häufig vorkommt) einander gegenüberstellen.

Diese Verknüpfung von der *iustitia dei passiva*, die immer eine »Eigenschaft« Gottes bleibt (= seine Barmherzigkeit) mit der *iustitia dei donata*, der *fides*, die eine »Eigenschaft« des Menschen ist, ist für das Turmerlebnis konstitutiv. Nicht die *iustitia dei donata* an sich hätte Luther geholfen. Denn allein durch die Erkenntnis, dass Paulus Röm 1,17 von ihr spricht, ist die Drohung der »aktiven Gerechtigkeit Gottes« (Röm 1,18!) noch nicht überwunden. Das geschieht erst, wenn die *iustitia dei donata* als die Offenbarung der *iustitia dei passiva* gedeutet wird, wenn die »*connexio verborum*« (*iustus, iustitia dei donata – iustitia dei, passiva*) verstanden wird. Das geschah in dem »Zusammenreimen« des Konkreten (*iustus ex fide vivens*) mit dem Abstrakten (*iustitia dei in euangelio revelatur*). Durch dieses Zusammenreimen wurde die *iustitia dei passiva* (= die rechtfertigende Barmherzigkeit Gottes) Luther in ihrer Beziehung zu der *iustitia dei donata* deutlich. Das war die »Entdeckung«. »*Atque ita abstractum referebam in concretum, et operiebatur mihi tota sacra scriptura et coelum ipsum*« (Scheel Dok., S. 167, 11–13. Genesisvorlesung 1542).

Die *iustitia dei passiva* war das Neue. Von ihr hatte Augustin noch nicht *perfecte* gesprochen, obwohl er über ihre Manifestation, die *iustitia dei donata*, die *fides*, sehr schön gesprochen hatte. Luther kann deshalb von seinem neuen Verständnis aus sowohl Augustin loben als auch kritisieren, und muss sogar, wenn er konsequent denken will, beides tun.

Bevor wir zu der *iustitia dei passiva*, insonderheit zu der Bedeutung des

<sup>62)</sup> Scheel Dok., S. 192,25–27.

Wortes passiv in dieser Beziehung noch einmal bei der Erörterung der von Luther herangezogenen Parallelen (*opus, virtus, sapientia, fortitudo, salus, gloria Dei*) zurückkehren, wollen wir uns die Stellungnahme Luthers zu Augustin noch einmal kurz vergegenwärtigen.

Wir haben vorher gesehen, dass Luther, als er zum ersten Mal Augustins »*De spiritu et littera*« las, wider Erwarten fand, dass Augustin die Gerechtigkeit Gottes in ähnlicher Weise – Luther sagt nicht: in derselben Weise! – interpretierte: '... ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur'<sup>63</sup>). Was meint Luther mit 'similiter'?

Hören wir zuerst, was Augustin in »*De spiritu et littera*« über die *iustitia dei* sagt. In Kap. 9 kommentiert er Röm 3,21:

*Iustitia, inquit, Dei manifestata est. Hanc ignorant qui suam volunt constituere: huic nolunt esse subjecti* (Zitat aus Röm 10,3). *Iustitia, inquit, Dei manifestata est: non dixit, Iustitia hominis, vel iustitia propriae voluntatis; sed, iustitia Dei, non qua Deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium.* (Dies sind die Worte, die Luther in der Vorrede hervorhebt). Später fügt aber Augustin weiter kommentierend hinzu: *Iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi, hoc est, per fidem qua creditur in Christum. Sicut autem ista fides Christi dicta est non qua credit Christus: sic et illa iustitia Dei non qua justus est Deus. Utrumque enim nostrum est; sed ideo Dei et Christi dicitur, quod ejus nobis largitate donatur . . . Sed iustitia Dei sine lege est, quam Deus per Spiritum gratiae credenti confert sine adjutorio legis, hoc est, non adjuto a lege*<sup>64</sup>).

In Kap. 11 kommentiert Augustin die wichtige Stelle Röm 1,17:

Haec est iustitia Dei, quae in Testamento Veteri velata, in Novo revelatur: quae ideo iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam justos facit; sicut *Domini est salus*, qua salvos facit. Et haec est fides, ex qua et in quam revelatur, ex fide scilicet annuntiantium, in fidem obedientium: qua fide Jesu Christi, id est quam nobis contulit Christus, credimus ex Deo nobis esse, pleniusque futurum esse, quod juste vivimus<sup>65</sup>).

In Kap. 18 sagt Augustin zu 2 Kor 5,21 (Ut nos simus iustitia Dei in ipso):

Haec est illa iustitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos ab eo facti<sup>66</sup>).

Bemerkenswert ist, dass Luther 1545 nicht die Stelle zu Röm 1,17, sondern zu 3,21 zitiert. Ist dies ein Sich-Erinnern daran, dass er bei der ersten

<sup>63</sup>) Scheel Dok., S. 192,24.

<sup>64</sup>) *De spiritu et littera*, cap. IX,15. *Select Anti-Pelagian Treatises of St. Augustine*, ed. by W. Bright, Oxford 1880. S. 11.

<sup>65</sup>) Cap. XI, 18. *Op. cit.* S. 14.

<sup>66</sup>) Cap. XVIII,31. *Op. cit.* S. 26. – Eine noch klarere Darstellung der typisch augustini- nischen Fassung der 'iustitia dei' haben wir Kap. XXXII,56: *Charitas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut iustitia Dei, qua justus ejus munere efficitur; et Domini salus, qua nos salvos facit; et fides Jesu Christi, qua nos fideles facit. Haec est iustitia Dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per Spiritus donum.* (*Op. cit.* S. 48).

Lektüre des Buches natürlich zuerst auf die augustinische Deutung der 'iustitia dei' in Kap. 9 stiess? Oder hat er beim Niederschreiben der Vorrede die Stellen noch einmal aufgeschlagen und diejenige in Kap. 9 als die deutlichste angesehen?

Wenigstens ist den Stellen in Kap. 9 und 18 bzw. zu Röm 3,21 und 2 Kor 5,21 der Ausdruck 'non qua Deus justus est' gemeinsam, während er in der Deutung von Röm 1,17 fehlt. Man erkennt bereits hieraus, dass wir bei Augustin in »De spiritu et littera« nicht dieselbe Deutung wie bei Luther, vielmehr nur eine ähnliche finden. Worin für Luther 1545 und 1513 die Ähnlichkeit bestand, lässt sich mit voller Sicherheit nicht feststellen. Aber der Satz, den er aus Augustin ausgewählt hat, kann natürlich nicht zufällig gewählt worden sein und deutet immerhin die Antwort an: qua nos Deus induit, dum nos iustificat<sup>67)</sup>. Die negative Bestimmung (non qua Deus justus est) lässt Luther in seinem Zitat aus Augustin weg. Geschieht das absichtlich um anzudeuten, dass die 'iustitia dei passiva', für Luther anders als für Augustin, doch in gewissem Sinne eine Gerechtigkeit ist, in der Gott auch selbst gerecht ist?<sup>68)</sup> Luther zitiert nur die positive Bestimmung: qua nos Deus induit. Wie fasst er dies 'qua' auf? Er könnte es im Sinne der iustitia dei passiva verstanden haben: die Gerechtigkeit Gottes (= seine Barmherzigkeit), kraft welcher oder mit welcher er uns »bekleidet« oder »umgibt« (d.h. in welcher er uns vor sich leben lässt), wenn er uns durch den Glauben rechtfertigt. Das wäre wohl eine Überinterpretation Augustins, immerhin nicht ohne einen Anknüpfungspunkt im Text. Augustin betont nämlich in seiner Darstellung der Rechtfertigung ausdrücklich die Barmherzigkeit und Güte Gottes: Lex quidem hoc ipso, quod jubendo et minando, et neminem justificando, satis indicat, dono Dei justificari hominem per adiutorium Spiritus: Prophetae autem, quia id quod praedixerunt, Christi implevit adventus . . . Sicut autem ista fides Christi dicta est non qua credit Christus: sic et illa iustitia Dei non qua justus est Deus. Utrumque enim nostrum est; sed ideo Dei et Christi dicitur, quod ejus nobis largitate donatur. . . . Sed iustitia Dei sine lege est, quam Deus per Spiritum gratiae credenti confert sine adiutorio legis, hoc est non adjuto a lege<sup>69)</sup>. Dass auch Augustin den Gott, welcher den Sünder rechtfertigt, für einen gnädigen und gütigen, einen schenkenden, nicht einen strafenden Gott hält, ist ja sonnenklar. Aber – er sagt nicht klar und unzweideutig, dass jene Gnade und Güte, kraft welcher Gott dem Menschen Gerechtigkeit mitteilt, seine eigentliche Gerechtigkeit ist, und – was für Luther nicht bedeutungslos war – er sagt dies eben nicht im Zusammenhang mit seiner Deutung der Stelle Röm 1,17!

<sup>67)</sup> Scheel Dok., S. 192,25.

<sup>68)</sup> Vgl. Scheel Dok., S. 313,21: quanquam non sit penitus reiiciendum, iustitiam dei etiam tropo iam dicto esse iustitiam, qua deus iustus est, ut eadem iustitia Deus et nos iusti simus. (Operationes in Psalmos 1519). Auch hier wird Augustin nur derselbe kurze Satzteil aus Kap. 9 zitiert, was natürlich nicht zufällig sein kann.

<sup>69)</sup> Op. cit. S. 11.

Denn dort sagt er nur, dass die 'iustitia dei' die von Gott mitgeteilte, geschenkte Gerechtigkeit des Menschen ist. Und obgleich er diese Gerechtigkeit auch als *fides Christi* bestimmt, deutet er diesen Ausdruck nicht wie im Kap. 9: '*fides qua creditur in Christum*', sondern: '*quam nobis contulit Christus*' (gen. auctoris), und der Inhalt der *fides* wird folgendermassen angegeben: *credimus ex Deo nobis esse, pleniusque futurum esse, quod iuste vivimus*. Hier war gewiss nichts über die *justitia dei passiva* zu lernen. Im Gegenteil! Hier spricht Augustin genau wie im Psalmenkommentar. Hier kann man die *iustitia Dei activa* ruhig hinzufügen. Denn das '*iuste vivere, quod ex Deo nobis est*' gehört nach diesem Gedankengang, der uns immer wieder in den *Enarrationes in Psalmos* begegnet, ja nur dieser Zeit an. Am grossen Gerichtstag muss jene Lebensgerechtigkeit auch bei der strengsten vergeltenden Gerechtigkeit Gottes bestehen können. Sie muss mit Hilfe der Gnade genügend meritorisch sein. Sonst ist der Sünder verloren.

Luther hat also, wenn er wirklich die Ähnlichkeit der augustinischen Römerbriefauslegung mit seiner eigenen in der Frage der *iustitia dei* deutlich machen wollte, die richtige Stelle gewählt. Dass er schon 1519 genau dieselbe Stelle herausgreift, zeigt uns, worin für ihn die Ähnlichkeit bestand – und wo er sie nicht sah. Sie lag in jenen Ausdrücken Augustins, welche eventuell in die Richtung der *iustitia dei passiva* zeigen konnten: *iustitia Dei, qua nos Deus induit, dum nos iustificat* – mit Weglassung der negativen Aussage: *non qua ipse iustus est*.

Dann hätte Luther aber mit Augustin auch nicht ganz zufrieden sein können. Denn das entscheidende Wort über die *iustitia Dei passiva* sprach Augustin eben nicht aus.

Wie formuliert Luther diese Kritik? Mit Hilfe des Imputationsbegriffes! '*Et quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificemur*'<sup>70</sup>). In dieser Beziehung besagt der Imputationsbegriff, dass die schenkende Mitteilung der Glaubensgerechtigkeit, um Rechtfertigung zu sein, zugleich den Charakter einer göttlichen Gerechtsprechung haben muss. Dass der gnädige, schenkende Gott zugleich der imputierende, d.h. der gnädig richtende Gott ist, bedeutet, dass der barmherzige Gott der gerechte Gott, dass Gottes schenkende Barmherzigkeit seine richtende Gerechtigkeit ist, nämlich seine *iustitia passiva*. Lässt man, wie Augustin in seiner Auslegung von *justitia dei* Röm 1,17 und 3,21 in »*De spiritu et littera*«, die Imputation weg, dann trennt man *eo ipso* die schenkende Barmherzigkeit Gottes von seiner richtenden Gerechtigkeit, wie Augustin und die grosse augustinische Tradition des Mittelalters es eben tat. Diese Trennung wurde die Ursache der Anfechtung Luthers über die *justitia dei activa*. Erst die Verschmelzung der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit, der Gnade und des Gerichts, in dem einen Begriff der *iustitia dei passiva* führt zur Überwindung der Anfechtung. Deshalb trifft die kurze Kritik an Au-

<sup>70</sup>) Scheel Dok. 192,25.

gustins Darstellung der Gerechtigkeit Gottes in »De spiritu et littera« ins Zentrum: 'ac de imputatione non clare omnia explicet'.

An dieser Stelle müssen wir einen Blick werfen auf Luthers Zitierung der Augustinstellen aus »De spiritu et littera« bei seiner eigenen Interpretation von Röm 1,17 in der Römerbriefvorlesung.

Es ist bezeichnend, dass Luther in der akademischen Vorlesung die Augustinitate zu den Stellen, die bei Augustin kommentiert werden, also Kap. 11 (mit Hinweis auf 9) zu 1,17 (Ficker II, 14, 11–13) und Kap. 9 (mit Hinweis auf 11) zu 3,21 (Ficker I, 32, 17–33, 19) bringt. Augustin wird hier ausführlicher als in der Vorrede 1545 zitiert. Aber Kritik wird nicht an ihm geübt. Wie jedoch legt Luther Augustin aus? Er interpretiert 'iustitia dei' in folgender Weise: . . . iustitia dei non ea debet accipi, qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii.<sup>71)</sup> Vorher hatte er die iustitia dei, die im Evangelium offenbart wird, mit den Worten erläutert: Sed in solo evangelio revelatur iustitia Dei (i.e. quis et quomodo sit et fiat iustus coram Deo) per solam fidem, qua Dei verbo creditur . . . Iustitia enim Dei est causa salutis<sup>72)</sup>. Das scheint alles durch und durch augustinish zu sein. Von der iustitia dei passiva, wie sie 1545 gedeutet wird, finden wir keine deutliche Spur. Trotzdem ist anzunehmen, dass Luther hier das Turmerlebnis schon hinter sich hat. Warum spricht er dann zu Röm 1,17 nicht deutlicher und ausführlicher über die iustitia dei passiva?

Die Antwort lautet: weil er das Erlebnis jetzt schon weit hinter sich hat. Er braucht zu dieser Stelle nicht länger alles zu sagen. Schlagen wir aber z. B. nach, wie er sich zu Röm 3,26 äussert (. . . ad ostensionem iustitiae eius in hoc tempore: ut *sit ipse iustus, et iustificans* eum, qui est ex fide Iesu Christi). Während Augustin an dieser Stelle in »De spiritu et littera« ohne Kommentar vorbeigeht (Kap. XIII), sagt Luther dagegen: Patet similiter ex isto textu, quod Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo, ut supra dictum est. Et sic evidenter etiam ipso Apostolo se exponente patet, quod iustitia Dei dicatur, qua ipse nos iustificat, sicut sapientia Dei, qua nos sapientes facit.<sup>73)</sup> Die frühere Stelle, auf die Luther hier verweist, gehört dem grossen Zusammenhang an, wo Luther zu 3,4–7 über die justificatio Dei passiva spricht. Gott wird gerechtfertigt, d.h. wird als der Gerechte erkannt, und zwar in dreifacher Hinsicht: 1) wenn er die Ungerechten straft, 2) wenn er mit den Ungerechten verglichen wird (relative) und 3) wenn er die Gottlosen rechtfertigt: Tertio quando impios iustificat et gratiam infundit sive quando iustus esse in suis verbis creditur. Per tale enim credi iustificat i.e. iustos reputat. Unde

<sup>71)</sup> Ficker II,14,9

<sup>72)</sup> Ficker II,14,5

<sup>73)</sup> Ficker II,98,11

<sup>74)</sup> Ficker II,59,10–20. Vgl. die Art, in der Luther auch in der Vorrede 1545 den Glauben als das Instrument, womit der gerechte Gott den Sünder rechtfertigt, bezeichnet: qua nos Deus misericors iustificat *per fidem*. Scheel Dok. S. 192,13.

hec dicitur iustitia fidei et Dei<sup>74</sup>). Luther verwendet hier ein Gleichnis, um diese Doppelseitigkeit der Gerechtigkeit Gottes zu illustrieren: Sicut in simili bonus artifex tripliciter commendatur. Primo dum imperitos arguit et reprehendit, ubi errant. Secundo quando eis comparatus doctior apparet ipsis. Tertio quando tradit sue artis perfectionem aliis, qui eam non habebant . . . Sic Deus iustus est effective laudabilis in nobis<sup>75</sup>). Die Weise, in der Luther hier die mitgeteilte Gerechtigkeit auf Gottes eigene Gerechtigkeit bezieht<sup>76</sup>), setzt seine uns aus der Vorrede bekannte spezifische Auffassung der 'iustitia dei passiva' voraus. Gott selbst ist gerecht, indem er Anderen Gerechtigkeit schenkt. Ac sic in iustitia, qua me iustificat, solus ipse glorificatur, quia solus iustificatur (i.e. iustus esse agnoscitur)<sup>77</sup>). Der ganze Gedankenkomplex der iustificatio dei passiva ruht somit auf dem Begriff der iustitia dei passiva. Die beiden Begriffe 'iustitia dei passiva' und 'iustificatio dei passiva' stehen jedoch nicht ganz ohne Beziehung nebeneinander, obwohl man sie nicht verwechseln darf. Denn der Sünder kann nur Gott rechtfertigen, indem er sich rechtfertigen lässt, weil der ihn rechtfertigende Gott in seinem rechtfertigenden Handeln tatsächlich gerecht ist (iustitia dei passiva). Quia licet sit in se iustus et verax, tamen non in nobis, donec confessi dicamus: 'Tibi soli peccavi' etc. Tunc enim agnoscitur solus iustus. Et ita in nobis quoque fit iustus<sup>78</sup>). Sätze wie die eben zitierten erläutern, wie Luther das 'qua' versteht, wenn er sagt: iustitia Dei dicatur, qua ipse nos iustificat, sicut sapientia Dei, qua nos sapientes facit. Das 'qua' umfasst nicht nur die mitgeteilte Gerechtigkeit, die fides, per quam Deus iustificat, sondern zugleich die inhärente Gerechtigkeit, Gottes Barmherzigkeit, aus der er den Glauben schenkt.

Wenn man solche Parallelen in die Betrachtung mit einbezieht, wird man nicht ausschliessen dürfen, dass Luther auch in der augustinisch formulierten Scholie zu Röm 1,17 doch etwas mehr in die augustinische Formulierung hineinlegt, als es Augustin selbst getan hätte. Z.B.: 'Justitia enim Dei est *causa salutis*' oder: ' . . . sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem *evangelii*'<sup>79</sup>). Denkt Luther in diesem Zusammenhang an die 'justitia Dei donata'? Oder meint er hier nicht vielmehr, dass die iustitia dei als göttliche Barmherzigkeit die Ursache des Heils ist und dem Glaubenden im Evangelium angeboten wird? Man wird in dieser Vermutung bestärkt, wenn man von der Scholie zu 1,16 geführt wird. Denn da spricht Luther in entsprechender Weise von der virtus dei. Die 'virtus dei' ist nicht die Kraft, durch welche Gott selbst in sich mächtig ist, sondern diejenige, durch die er uns mächtig macht. ' . . . intelligitur et virtus Dei non qua ipse potens est formaliter in se ipso, sed qua potentes et valentes ipse facit'<sup>80</sup>). Diese Kraft Gottes ist das Evangelium, weil sie die

<sup>75</sup>) Ficker II,59,20-27.

<sup>76</sup>) Vgl. die Anm. 51 zitierte Stelle aus Operationes in Psalmos.

<sup>77</sup>) Ficker II,55,31.

<sup>78</sup>) Ficker II,54,14.

<sup>79</sup>) Ficker II,14,8,10.

<sup>80</sup>) Ficker II,12,14.

Kraft des Geistes ist. Sie wird die unsere aber im Glauben<sup>81</sup>). Offenbar bedeutet das »non qua ipse est formaliter in se ipso« nicht, dass diese Kraft nicht fortwährend zugleich eine »Eigenschaft Gottes« bleibt. Sondern umgekehrt! Es ist eben der Machterweis Gottes, dass er uns mächtig macht. Die Macht Gottes 'formaliter in se ipso' muss demnach die Macht sein, die er nicht mit uns teilt. Die biblischen Beispiele jener mitgeteilten virtus (potentia ex Deo veniens) sind Acta 4,23; 1,8; Luk 1,35; 24,39<sup>82</sup>). Es ist vom Heiligen Geist, der Gott selbst ist, die Rede. Es scheint mithin, dass die Worte 'non qua ipse . . . in se ipso' bei Luther doch einen ganz anderen Sinn als bei Augustin haben.

Hiermit wollen wir uns begnügen.

Jedoch müssen wir uns einen Abschnitt der Vorrede noch näher ansehen, um den Sinn der Entdeckung der iustitia dei passiva voll zu erschliessen. Nachdem für Luther die neue Bedeutung der 'iustitia dei' deutlich geworden war, zeigte ihm die ganze Schrift ein neues Gesicht, und er versuchte daraufhin biblische Analogien zur iustitia dei passiva zu finden: » . . . Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, i.e. quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei«<sup>83</sup>).

Uns ist in der Interpretation von Röm 1,16 in der Römerbriefvorlesung schon eine dieser Analogien begegnet: virtus Dei, und eine andere: sapientia dei, haben wir bei der Deutung von Röm 3,26 kennen gelernt. Diese Reihen von Analogien zu 'iustitia dei passiva' begegnen uns bei Luther oft, auch in den Frühvorlesungen, und sie legen davon Zeugnis ab, dass das Turmerlebnis schon hinter dem Verfasser liegt<sup>84</sup>).

Die Analogien sind uns aber deshalb besonders wichtig, weil sie uns lehren können, warum Luther das Adjektiv 'passiva' benutzt hat, um Anderen sein neues Verständnis der iustitia dei begreiflich zu machen. Wir haben bisher diesen Terminus Luthers unbefangen benutzt und haben dabei versucht, aus den Worten Luthers seiner Bedeutung näherzukommen. Ganz ist es uns aber noch nicht gelungen, die Bedeutung des mehrdeutigen Wörtleins klarzumachen.

Man teilt uns in der neueren Lutherforschung sehr oft mit, dass es, um den ursprünglichen Sinn der iustitia dei bei Luther voll zu erfassen, notwendig sei, von diesem Terminus, der erst verhältnismässig spät bei Luther auftaucht und der Terminologie der Frühvorlesungen nicht angehört, abzusehen. Sonst verbaue man sich den Weg zum rechten Verständnis der Entdeckung<sup>85</sup>).

<sup>81</sup>) Ficker II,13,22-13,36.

<sup>82</sup>) Ficker II,12,18-21.

<sup>83</sup>) Scheel Dok. S. 192,15.

<sup>84</sup>) Mit völliger Sicherheit kann man diesen Schluss jedoch nicht ziehen. Denn wir haben ja gesehen, vgl. Anm. 66, dass auch Augustin solche Reihen von Analogien aufstellt. Es ist doch recht unwahrscheinlich, dass Luther vor dem Turmerlebnis auf solche Augustinstellen aufmerksam geworden war.

<sup>85</sup>) So z.B. H. Bornkamm in Archiv für Reformationsgeschichte, 39,1942, S. 28.

Es ist richtig, dass man in der Deutung der Entdeckung Luthers nicht alles von diesem einen Ausdruck abhängig machen darf. Andererseits kann man einen Begriff, dem der ältere Luther offenbar zur Erklärung der Entdeckung die grösste Bedeutung zuschreibt, auch nicht völlig ausser Acht lassen.

Luther hat ja diesen Ausdruck nicht nur in der Vorrede 1545 benutzt, auch in der Genesisvorlesung hat er mehrere Male das Turmerlebnis besprochen<sup>86</sup>). Wir besitzen hier nicht seine eigene Niederschrift, worauf aufmerksam zu machen ist, was aber eine vorsichtige Benutzung des Textes nicht ausschliesst<sup>87</sup>). Die wichtigste Stelle hat Scheel in seinen Dokumenten Nr. 490 und 491 abgedruckt. Aus einem zufälligen Anlass (die Erklärung des Genetivs in 'fractio faminis' zu Gen 42, 18–20) geht Luther in einem Exkurs auf die Wichtigkeit der Unterscheidung von aktiver und passiver Bedeutung solcher Genetivkonstruktionen ein. Als Beispiele werden 'gloria Dei' (Röm 3,23), *iustitia Dei*, *opus Dei*, *virtus Dei*, also die uns aus der Vorrede schon bekannten analogen Ausdrücke herangezogen. Luther sagt dort: 'Secundum Latinam Grammaticam et Graecam, iustitia Dei intelligitur, qua ipse iustus est. Sed haec expositio obscura est et infert caliginem universo Textui scripturae sanctae. Sin passive accipitur, tum est salus et consolatio nostra, significat enim iustitiam Dei, qua ego iustificor divina misericordia. Ita si exponas fidem Dei iuxta Latinorum Phrasin, qua ipse credit, aut qua servat promissa, ea expositio obscurat sententiam Pauli. Sed quando accipio pro dono Dei in me, quo ego credo in Deum, ibi longe aliter et melius sonat'. (Einen folgenden Satz über *opus Dei* lassen wir absichtlich beiseite, weil hier offenbar ein Missverständnis in der Niederschrift oder bei dem Herausgeber vorliegt<sup>88</sup>).

Hier wird deutlich die *iustitia dei passiva* in genauer Übereinstimmung mit der Vorrede 1545 als *iustitia, qua ego iustificor divina misericordia*, erklärt. Die Gerechtigkeit, kraft der ich (im Gericht Gottes, *coram deo*) gerecht gesprochen werde, ist die göttliche Barmherzigkeit. Die *iustitia dei passiva* ist aber gleichzeitig die aus dieser göttlichen Barmherzigkeit mir geschenkte Glaubensgerechtigkeit. Denn jene ist ja nichts ohne diese, sie ist für mich Barmherzigkeit in dieser ihrer Manifestation, in meinem Glauben an sie, der ja selbst ein Geschenk Gottes ist. Und wenn man die *iustitia dei* von dieser Seite sieht, deutet man den Genetiv 'dei' als *Genetivus auctoris*.

Wenn man nur eine Sprache hätte, die das ausdrücken könnte, eine Sprache, welche den Genetiv gleichzeitig als *genetivus possessivus* und *genetivus auctoris* gelten lassen könnte, dann könnte man in sehr schöner Weise das Wesen der passiven Gerechtigkeit Gottes ausdrücken. Jawohl, sagt nun Luther, jene

<sup>86</sup>) Scheel Dok. Nr. 460, 490, 491.

<sup>87</sup>) Noch grössere Vorsicht ist bei Verwendung der Tischreden zu beobachten.

<sup>88</sup>) Scheel Dok. S. 177,28. – Der Satz: 'Sic opus Dei est, non quod ipse patitur, sed quod operatur in me' (S. 177,36), muss in seiner ersten Hälfte ein Missverständnis enthalten. Denn die Worte 'quod ipse patitur' können nicht 'opus dei active' erklären. Die Deutung, welche E. Hirsch (Lutherstudien II, Gütersloh 1954, S. 68) dieser Stelle gibt, ist wenig überzeugend. Luther ist offenbar hier nicht verstanden worden.



Sprache haben wir in der Bibel, nämlich die hebräische Sprache. Der lateinische Genitiv besitzt diese Beweglichkeit, auf einmal zwei Relationen ausdrücken zu können, nicht. Er drückt gewöhnlich nur eine Relation aus, ein Eigentumsverhältnis oder, bei objektiven Genitivkonstruktionen, in denen der Nomen regens Verbalbedeutung hat, irgendein Objektsein, insofern eine Passivität. Aber die objektiven Genitivkonstruktionen sind in der lateinischen Sprache gar nicht so häufig, und in ihnen fallen dann die anderen möglichen Relationen aus. Das Konstruktverhältnis der hebräischen Nomina dagegen – darin hat Luther ja nicht ganz falsch geurteilt – besitzt diese eigentümliche Beweglichkeit. Beinahe alle Arten von Relationen können in diesem »hebräischen Genitiv« zum Ausdruck kommen, und zwar mehrere Relationen zugleich. In der hebräischen Sprache kann »Gerechtigkeit Gottes« sehr wohl – das dürfte Luthers Gedanke sein – gleichzeitig eine Gerechtigkeit, die Gott selbst besitzt, und eine Gerechtigkeit, die er Anderen mitteilt, bedeuten. Wenn nun aber eine solche hebräische Konstruktion bei Paulus in der griechischen Sprache und in der lateinischen Sprache der Vulgata durch einen Genitiv wiedergegeben wird, läuft man die ganze Zeit die Gefahr, dass die bewegliche Vielseitigkeit des hebräischen Ausdrucks einseitig erstarrt. Und weil nun der possessive Genitiv in diesen Sprachen so dominierend ist, riskiert man, dass hebräische Ausdrücke, die »passiv« gemeint sind, »aktiv« aufgefasst werden<sup>89)</sup>.

Die Beispiele Luthers sind aufschlussreich. Denn die Worte, die er nennt, bezeichnen alle Verhaltensweisen Gottes, welche die Personalgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen konstituieren: *Iustitia*, *opus*, *virtus*, *fides*. Denkt man biblisch, dann ist die Gerechtigkeit der Ausdruck des rechten Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Gott ist gerecht, indem er in seiner Barmherzigkeit mit dem Sünder eine Gemeinschaft aufrichtet, und der Sünder ist gerecht, indem er im Glauben an diese göttliche Barmherzigkeit in diese ihm von Gott eröffnete Gemeinschaft eintritt. Diese personale Doppelseitigkeit kann, nach Luther, der »hebräische Genitiv« schön ausdrücken. Die Gerechtigkeit Gottes kann also auch gleichzeitig den Glauben des Menschen bezeichnen. Umgekehrt kann der Glaube an Gottes Verheissungen, welcher als Gerechtigkeit vor Gott gilt, »hebräisch« ausgedrückt »Gottesglaube«, auch, kraft der Vielseitigkeit des Konstruktverhältnisses, die Treue Gottes bezeichnen und zwar in seinen Verheissungen, welche die Bedingung des menschlichen Glaubens sind. In der Personalgemeinschaft zwischen Gott und Mensch kann man diese Beiden nicht trennen. Die Treue Gottes ist ja nur Treue dem glaubenden Menschen gegenüber. Der Glaube des Menschen ist ja nur Glaube an Gott, wenn er sich von der Treue Gottes in seinen Verheissungen tragen lässt. Soweit ich sehen kann, meint Luther mit einem »passiven« Verhalten Gottes eben diese Reziprozität der personalen Gemeinschaft. Das könnte man auch an den anderen

<sup>89)</sup> Vgl. zu Luthers Beobachtungen zu diesem Unterschied der Genitivkonstruktionen der alten Sprachen die von *E. Hirsch* zitierte Stelle aus dem grossen Galaterkommentar, W.A. XL,1,185 (op. cit. S. 15 a 1).

Beispielen (opus, virtus) erläutern. Als »aktiv« dagegen bezeichnet er ein Verhalten Gottes dem Menschen gegenüber, in dem er mit dem Menschen nicht Gemeinschaft pflegt, sondern seine Forderung einseitig geltend macht. Das entspricht unserer früheren Beobachtung, dass bei dem alten Luther die »aktive« Gerechtigkeit diejenige des Gesetzes, die »passive« diejenige des Evangeliums ist.

Übersetzt man nun diese hebräischen Ausdrücke ins Lateinische, werden sie gewöhnlich »aktiv« aufgefasst und drücken in dem Falle nicht länger die personale Gemeinschaft aus. 'Iustitia Dei' wird dann als 'iustitia, qua ipse iustus est' verstanden, d.h. einseitig, nicht personal. Sie bedeutet strafende Gerechtigkeit, *ira*<sup>90</sup>). 'Fides Dei' wird dabei als 'fides, qua ipse credit, aut qua servat promissa', einseitig, wie die lateinische Sprache fordert, ausgelegt. Aber Luther fügt hinzu: ea expositio obscurat sententiam Pauli<sup>91</sup>). Selbstverständlich! Denn was ist mit Treue Gottes gemeint, wenn er nicht uns treu ist? Deutet man solche Ausdrücke einseitig »aktiv«, löst man sie aus der Personengemeinschaft zwischen Gott und Mensch heraus, was zu einer radikalen Vergesetzlichung des Gottesverhältnisses führt. Wiederum drückt sich Luther sehr treffend aus, wenn er von der entgegengesetzten »passiven« Auslegung sagt: Sin passive accipitur, tum est salus et consolatio nostra, significat enim iustitiam Dei, qua ego iustificor divina misericordia<sup>92</sup>).

<sup>90</sup>) Vgl. Scheel Dok. S. 167,4: Iustitia Dei, id est ira Dei. – Den personalen, gemeinschaftbildenden Charakter der iustitia dei passiva bringt H. Østergaard-Nielsen in seinem Buch »Scriptura sacra et viva vox« (München 1957) in vorzüglicher Weise heraus (siehe vor allem S. 134–138). Er behauptet aber mit Unrecht, dass Karl Holl nicht gesehen hat, »dass Luthers neues Verständnis bedeutet, dass er nun das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als ein persönliches und nicht als ein sachliches auffasst, weswegen er nun auch die Gerechtigkeit des Menschen als die durch Christus wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder versteht.« (Op. cit. S. 135). Dieser Behauptung halte ich folgende Zitate aus Karl Holls Lutherbuch entgegen: »Von Anfang bis zu Ende seiner Vorlesung prägt Luther es seinen Zuhörern ein, dass die Gerechtigkeit des Evangeliums etwas ganz anderes sei, als die, von der die Juristen und Philosophen reden. Dort handelt es sich um eine dem Menschen für sich zukommende Eigenschaft, hier um eine Beziehung, um das Verhältnis zu Gott. Rechtfertigung bedeutet die Anerkennung des Menschen durch Gott (*reputari iustum*). Aber diese Anerkennung ist doch nicht nur eine Bewertung, bei der Gott und der Mensch sich fremd blieben; sie begründet zugleich, das ist für Luther wesentlich, zwischen ihnen eine Gemeinschaft. Rechtfertigen ist daher auch soviel wie Annehmen oder Aufnehmen (*suscipere, recipere, assumere, acceptare*). Und zwar kommt es dabei, was wiederum beachtet sein will, zu einer vorbehaltlosen, völligen Gemeinschaft.« (Ges. Auf I 4-5, S. 114–115). »Der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre, die Luther in der Römerbriefvorlesung vorträgt, ist also höchst einfach und klar. Gott setzt aus freiem Erbarmen den Sünder zu sich ins Verhältnis. Dass er dies tut, ist ein Wunder, das der Mensch nur als Tatsache hinnehmen und verehren kann. Aber Gott kann es tun, ohne seiner Heiligkeit etwas zu vergeben. Denn gerade, indem er dem Menschen die Gemeinschaft mit sich gewährt, schafft er die Bedingung dafür, um ihn zu heben und ihm das sündige Wesen abzustreifen.« (Op. cit. S. 128). Aber trotzdem schreibt Østergaard-Nielsen: »Holl und Vogelsang fassen in der Tat weiterhin die Gerechtigkeit – sowohl die Gottes als auch die der Menschen – als eine »philosophische«, »aktive« auf, d.h. als eine Gerechtigkeit, die man im Verhältnis zu sich selbst in der Erfüllung der Norm des eigenen Seins hat.« (Op. cit. S. 135).

<sup>91</sup>) Scheel Dok. S. 177,34

<sup>92</sup>) Scheel Dok. S. 177,31

Diese Deutung bestätigt sich tatsächlich im Folgenden (Scheel Dok. Nr. 491). Hier spricht Luther über seine Anfechtung bei dem Beten der Worte 'in iustitia tua libera me' (Ps 30,2; 70,2) im Offizium. »O nein lieber Herr Gott, Non in iustitia tua, Latino modo aut Philosophice loquendo, sed in misericordia tua«<sup>93</sup>). Nun fügt Luther hinzu, dass ungefähr alle Väter, auch Augustin und Ambrosius, die Sache nicht verstanden haben. Als Beispiel bringt er aber diesmal nicht ihre Exegese von Ps 30,2 (oder von Röm 1,17!), sondern die von Ps 25 (Vulgata 24), 10: »Universae viae Domini misericordia et veritas«, eine Stelle, die in Augustins Psalmenkommentar ausserordentlich oft zitiert wird und in der Scholastik eine zentrale Rolle spielt<sup>94</sup>), die uns auch sehr oft in den Dictata begegnet. »Ibi vias Domini exposuerunt active et dixerunt Deum iudicare Diabolum cum impiis et damnatis per veritatem. Sanctos vero per misericordiam, Sed ita prorsus obscurata est sententia Psalmi, neque quicquam intellexerunt, quia constructionem genitivi non recte acceperunt. Psalmus enim loquitur de viis Domini, de operibus Domini, quae in nobis operatur, de fide Domini, qua nos salvat, ita ut sit sententia universae viae Domini. Was unser Herr Gott mit uns macht, ist alles gnad und barmhertzigkeit«<sup>95</sup>). Wenn die Wege Gottes an sich, d.h. ausserhalb der personalen Gottesgemeinschaft betrachtet werden (also »aktiv« gemeint), ist Gott der strenge Richter, der alle Sünder vernichten muss, und der nur diejenigen, die hier und jetzt mit Hilfe der Gnade heilig (genug!) geworden sind, barmherzig schont. Diese Auslegung findet sich verhältnismässig oft bei Augustin<sup>96</sup>). Wenn man dagegen »die Wege Gottes« »passiv« betrachtet, also die Wege Gottes, wie sie in der personalen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch hin und her laufen, dann hören wir von Werken, die Gott in uns wirkt, vom Glauben, womit er uns rettet: Was unser Herr Gott mit uns macht, ist alles Gnade und Barmherzigkeit – seine im Evangelium offenbarte, uns rettende Barmherzigkeit. Und dann, d. h. innerhalb der rettenden Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, ist alles, was unser Herr Gott mit uns macht, Gnade und Barmherzigkeit, auch sein Gericht über die Sünde, auch das tötende, »fremde« Werk seines Gesetzes. Wir stehen hier vor der aus den Dictata bekannten sogenannten »tropologischen« Auslegung des Gerichtes Gottes, d.h. dass Gott, indem er uns durch den Glauben rechtfertigt nach dem neuen Menschen, uns zugleich richtet und tötet nach dem alten Menschen. In dieser Auslegung bricht Luther radikal mit der Tradition, welche in der augustiniischen Auslegung von Ps 24 (25), 10 zu Worte kam. Barmherzigkeit und Zorn erstrecken sich von nun an nicht mehr auf die

<sup>93</sup>) Scheel Dok. S. 178,5

<sup>94</sup>) Siehe *H. Bornkamm*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 39, 1942, S. 11.

<sup>95</sup>) Scheel Dok. S. 178,9

<sup>96</sup>) z.B. zu Ps 24(25),10. Augustin *Opera omnia*, Maurinerausg. Paris 1835, IV, S. 151. Zu Ps 32,5, op. cit. S. 266,277,278. Zu Ps 39,11, op. cit. S. 479. Zu Ps 56,11 op. cit. S. 767. Zu Ps 88,15, op. cit. S. 1347. Zu Ps 88,34, op. cit. S. 1353. Zu Ps 91,3, op. cit. S. 1405. Zu Ps 113,2, op. cit. S. 1795. Zu Ps 116,2, op. cit. S. 1814. Zu Ps 118,159–60, op. cit. S. 1939. Zu Ps 137,12, op. cit. S. 2176.

Gnadenzeit in der Kirche, bzw. auf das eschatologische Gericht. In der neuen Auffassung von der *iustitia dei* vielmehr ist der gerechte Gott zugleich der barmherzige, der hier und jetzt Glauben schenkende, und der strenge, richtende Gott, und zwar demselben Menschen, nämlich dem Glaubenden gegenüber, indem Gott ihn in demselben Rechtfertigungsakt für gerecht im Geiste (nach dem neuen Menschen) und für Sünder im Fleische (nach dem alten Menschen) hält. Das 'simul iustus et peccator' ist mithin ein Ausdruck der neuen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit. Indem Gott selbst in seiner Gerechtigkeit Gnade und Gericht vereint, wird auch der im Glauben vor ihm gerechte Mensch Gerechtigkeit und Sünde vereinen müssen. Man kann deshalb damit rechnen, dass wo die tropologische Deutung des Gerichtes Gottes oder der Komplex »simul iustus et peccator« bei Luther auftritt, das neue Verständnis der Gerechtigkeit schon gewonnen ist. Denn aus ihm leiten sich eben jene Gedankenkomplexe ab. Aber darauf werden wir bei der Erörterung der *iustitia dei* in den *Dictata* noch zurückkommen<sup>17)</sup>.

Kehren wir nun von diesen Parallelen zu unserer Vorrede zurück, besteht eigentlich kein Zweifel darüber, wie Luther jene Analogien und damit den Begriff 'iustitia dei passiva' aufgefasst haben will. 'Virtus Dei, qua nos potentes facit' soll auch hier »hebräisch« verstanden werden. Es ist eine Kraft, die in der personalen Gemeinschaft zwischen Gott und uns sich entfaltet, eine Kraft Gottes (gen. poss.), womit er uns mächtig macht (gen. auctoris). Die Weisheit Gottes ist seine Weisheit, und manifestiert sich als solche, indem er uns mit seiner Weisheit weise macht usw. Hier kommt auch *opus Dei* vor: *quod operatur in nobis Deus*. Das ist wirklich ein Werk Gottes, aber ein Werk, das darin besteht, dass er in der Gemeinschaft zwischen sich und dem Menschen diesen gute Werke üben lässt.

Überall sehen wir, dass Luther die Genitive »hebräisch« vielseitig auffasst. Nicht »lateinisch«: entweder possessiver Genitiv oder Genitivus auctoris, sondern »hebräisch«: beides zugleich.

Die Verwirrung rührt wohl daher, dass das Wort »passiv« eigentlich nur auf den lateinischen Genitivus auctoris Anwendung findet. Streng genommen ist dann im Lateinischen die Gerechtigkeit Gottes entweder aktiv als die strafende Gerechtigkeit Gottes (Genitivus possessivus) oder passiv als die von Gott

<sup>17)</sup> Die Auffassung der passiven (und aktiven) Gerechtigkeit, die wir in der Genesisvorlesung kennengelernt haben, stimmt mit einem früheren Text, den *E. Hirsch* (op. cit. S. 16) für den ersten Beleg des Ausdruckes 'iustitia dei passiva' bei Luther hält, nämlich einigen Zeilen aus »De servo arbitrio« (W.A. XVIII, 768,37–769,6 = *Clemen III*, 270,28–41) genau überein. Die 'iustitia dei passiva' wird als 'quae ex Deo et coram Deo habetur' und 'gloria Dei passivae' als 'quae in Deo et coram Deo habetur' definiert. Die Zusammenstellung der beiden Momente »ex Deo« et »coram Deo« zeigt, dass auch hier die Glaubensgerechtigkeit des Menschen auf die Gnadengerechtigkeit Gottes bezogen bleibt, dass die *iustitia dei passiva* m. a. W. eine Bestimmung der göttlich-menschlichen Personengemeinschaft ist. Wichtig ist die Parallele aus Biel, die *Hirsch*, op.cit. S. 17, a.3 anführt: *donum als gratia Dei passivae*. Unterschätzt aber *Hirsch* hier nicht das Moment 'coram Deo'?

geschenkte Glaubensgerechtigkeit des Menschen (Genetivus auctoris) aufzufassen. In diesem Sinne schreibt Augustin. Nach Luthers Zeugnis, laut zitierter Stellen aber, ist das Spezifische der biblischen Denkweise, wie er sich diese im Turmerlebnis an dem einzelnen Schriftwort Röm 1,17 ein für allemal angeeignet hatte, eben das hebräische Sowohl-als-auch. Wenn Luther den aus der lateinischen Grammatik geholten Ausdruck »passive« benutzt, sollte dabei eigentlich nur an den Genetivus auctoris gedacht sein, in dem Beispiel 'iustitia Dei' also nur 'iustitia ex Deo' bedeuten, er will es aber »hebräisch« verstanden wissen, und deshalb bedeutet es sowohl »ex Deo« als auch »coram Deo«, es umklammert zugleich die schenkende Gerechtigkeit Gottes und die geschenkte Gerechtigkeit des Menschen. Wenn man eingesehen hat, dass Luther, wenn er von der lateinischen »passiven« Genitivkonstruktion spricht, sie immer »hebräisch« deutet, dann ist die letzte Unklarheit aus dem Begriff der 'iustitia dei passiva' entfernt.

Es wird oft behauptet, dass dieser Ausdruck in den Frühvorlesungen nicht vorkommt. Das ist formaliter korrekt.

Aber wie will man eine Stelle wie die folgende beurteilen: »Quia conspectus dei passivus et pulchritudo, primum fit ex conspectu eius activo. Quia enim nos conspicit: ideo conspici se facit a nobis. Noli ergo cum servo nequam egredi a facie domini et a conspectu eius, sed 'introite in conspectu eius'«<sup>98)</sup> Liegt hier nicht schon eine klare Analogie zur »hebräisch« gedeuteten iustitia dei passiva vor?

#### Zusammenfassung.

Bevor wir die Vorrede 1545 verlassen, um uns der ersten Vorlesung Luthers zuzuwenden, wollen wir das Ergebnis unserer eingehenden Analyse dieses sehr oft, aber nicht immer allzu gründlich behandelten Textes in bezug auf das sogenannte Turmerlebnis kurz zusammenfassen<sup>99)</sup>.

<sup>98)</sup> W.A. IV,112,5–9 (Solie zu Ps 95,6: Confessio et pulchritudo in conspectu eius). Vgl. auch W.A. IV,192,26–30 (Randglosse zu Ps 104,3), wo auch iustitia, sapientia et virtus genannt werden.

<sup>99)</sup> Ausser den wenigen späten Quellen zum Turmerlebnis ausserhalb der Vorrede 1545, die wir schon zitiert haben, gehen wir auf parallele Berichte nicht mehr ein. Sie erweitern die Erkenntnis kaum, die wir schon gewonnen haben, und ihr Quellenwert ist z.T. problematisch. Ich verweise hier auf die Behandlung der wichtigsten Parallelen bei *W. Link*: Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie<sup>2</sup>, München 1955, S. 8–10, *H. Bornkamm*, Archiv für Reformationsgeschichte, 39,1942, S. 26–31 und *Gerhard Pfeiffer*, Luther Jahrbuch 1959, S. 37–44. Hier seien nur einige Bemerkungen zu diesem ganzen Material hinzugefügt. Wichtig sind die Stellen, wo iustitia dei (passiva) mit der misericordia dei identifiziert wird (Scheel Dok. S. 91,32 f.; 93,31–34; 97,8–10; 148,26; 173,13; 330,21 f.) und wo sie als in Christus offenbart und geschenkt verstanden wird (S. 91,33; 93,31–34; 162,18 f.). Denn hierin stimmen diese späten Quellen mit den frühen überein, vgl. Scheel Dok. S. 8,9; 23,13–15 (»die auss-gossene gnad und barmhertzickeit gottis durch Christum ynn unss, davon wyr fur yhm frum und gerecht werden geacht«); 302,13–15 (»die gnad, da mit uns gott wahrhaftig macht unnd gerecht durch Christum«); 313,18 f. (»ipsa misericordia et gratia dei nobis

Der Form nach ist das Turmerlebnis eine exegetische Entdeckung zu einem einzelnen Verse im Römerbrief. Dem Inhalte nach ist es aber die Entdeckung der für die Auslegung der ganzen Schrift grundlegenden Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz.

In dem einzelnen Verse Röm 1,17 lernte Luther, auf das ganze Evangelium zu hören. Die durch das Gesetz offenbarte, aktive (d. h. strafende) Gerechtigkeit, die mit Gottes Zorn zusammenfällt, wird fortan nicht schlechthin verneint. Aber im Evangelium ist eine neue und höhere Gerechtigkeit offenbart, die mit Gottes rechtfertigender (vergebender) Barmherzigkeit identisch ist. Sie ist trotzdem eine echte Gerechtigkeit. Denn auch in ihr spricht Gott ein Urteil über den Menschen aus, er »reputiert« den Menschen als einen Gerechten vor sich, oder er »imputiert« dem (sündigen) Menschen die Gerechtigkeit, die vor

collata in Christo«). Dass die Gerechtigkeit Gottes uns in Christus geschenkt wird, wurde in der Vorrede nur nebenbei (Scheel Dok. S. 190,12: fide Christi) ausgesprochen, ist aber für die passive Gerechtigkeit Gottes konstitutiv, wie wir es in den frühen Quellen beobachten werden. – Zur Datierungsfrage tragen die späten Parallelberichte nichts bei. *Link* (op. cit. S. 18) und *Bizer* (op. cit. S. 10) meinen freilich, späte Quellen anführen zu können, die für die späte Datierung des Turmerlebnisses (1518 oder 1519) sprechen könnten. Es handelt sich um Stellen wie W.A. XLV,86 (= Scheel Dok. Nr. 364, S. 135,27–136,9, Predigt 21/5 1537); W.A. L,519,24 ff (Von den Konziliis und Kirchen); Tischreden W.A. I,136,15 und II,281,11. Die Predigtstelle von 1537 kann, trotz der Autorität Holls (Luther. Ges. Aufsätze I, 4–5, 1927, S. 196) für eine späte Datierung des Turmerlebnisses nicht in Anspruch genommen werden. Denn die Worte: 'Sed ego, cum Doctor fierem, nescivi' besagen nicht, wie Holl es haben möchte, dass Luther meint, noch lange, nachdem er Doktor geworden sei, die irrige Lehre vorgetragen zu haben. Sie bedeuten – und können grammatisch nichts anderes bedeuten – : »Damals, als ich Doktor wurde (1512), habe ich es nicht gewusst.« (Cum. . . fierem, nescivi). In »Von den Konziliis und Kirchen« ist von dem Turmerlebnis oder von der Entdeckung der iustitia dei passiva überhaupt nicht die Rede, sondern davon dass Luther in seinen Vorlesungen (auch über Titus und Genesis!) sehr lange von den Vätern allzu abhängig war. In der ersten der beiden Tischredenstellen spricht Luther nicht direkt von der Entdeckung der iustitia dei passiva, sondern davon dass er als Mönch allegorisierte, durch den Römerbrief aber (nicht, wie es immer wieder, z.B. bei *K. Holl* und *W. Link*, heisst, während seiner eigenen Römerbriefvorlesung) zu einer gewissen Erkenntnis Christi gelang: *Ibi videbam: allegorias non esse, quid Christus significaret, sed quid Christus esset.* Was die Aussage auch meinen mag – dies ist unsicher – sie enthält jedenfalls nicht, wie Holl und Link behaupten, eine abschätzig Wertung der Römerbriefvorlesung. Denn erstens ist es unsicher, ob Luther überhaupt an seine Römerbriefvorlesung denkt, und zweitens wäre es keine Herabsetzung einer Vorlesung Luthers, wenn man sagt, dass er bei der Arbeit mit der Vorlesung aus dem Text gelernt habe, dass es darauf ankommt, was Christus ist und nicht nur was er bedeutet. Mir scheint es nicht ausgeschlossen, dass Luther hier an seine erste Beschäftigung mit dem Römerbrief vor und am Anfang der ersten Psalmenvorlesung zurückdenkt, und dass er tatsächlich mit dem Ausdruck 'quid Christus esset' die im Turmerlebnis eingeschlossene »Erkenntnis Christi« (vgl. die Vorrede 1545, Scheel Dok. S. 190,11 f.: *primitias cognitionis et fidei Christi*) meint. Dann spricht aber die Stelle für die frühe Datierung des Turmerlebnisses. Auch die zweite Tischredenstelle spricht nicht direkt vom Turmerlebnis, sondern davon, dass die erste Galaterbriefvorlesung nur Luthers erster Kampf gegen das Vertrauen auf die Werke darstellte, und dass sie »für dies Jahrhundert nichts taugt«. Es bleibt also dabei: es gibt keine einzige späte Quelle, die für die Verlegung des Turmerlebnisses in das Jahr 1518 (oder 1519) in Anspruch genommen werden kann.

ihm gilt. Aber während die aktive, zürnende Gerechtigkeit nach dem Gesetz den Menschen immer verurteilen und strafen muss, spricht die Gerechtigkeit nach dem Evangelium den Sünder frei, lässt ihn leben. Diese barmherzige Gerechtigkeit des Evangeliums wird als diametraler Gegensatz zur aktiven Gerechtigkeit des Gesetzes »passiv« genannt. Denn in ihr setzt Gott nicht zürnend seine eigene Gerechtigkeit dem Sünder gegenüber durch – er ist nicht in seiner Gerechtigkeit aktiv – sondern er nimmt barmherzig die von ihm selbst dem Sünder geschenkte Gerechtigkeit entgegen – er ist in seiner Gerechtigkeit passiv. Der aktiven Gerechtigkeit Gottes versucht der Sünder ständig mit seiner eigenen Gerechtigkeit, der »menschlichen Gerechtigkeit« Genüge zu tun. (Er versucht, der aktiven Gerechtigkeit Gottes gegenüber, selbst »aktiv gerecht« zu werden). Der passiven Gerechtigkeit Gottes gegenüber verhält sich der Sünder indessen »passiv«, indem er im Glauben die ihm von Gott geschenkte Gerechtigkeit, die ja nichts als Gottes Barmherzigkeit ist, entgegennimmt und damit auf jede eigene (»aktive«) Gerechtigkeit verzichtet. Auch dieser Glaube kann deshalb die passive Gerechtigkeit Gottes genannt werden, weil sie ja, mit der im Evangelium offenbarten göttlichen Barmherzigkeit unlösbar verbunden, sein Korrelat ist. Der Genitiv 'dei' in 'iustitia dei' drückt somit in »hebräischer« Weise ein mehrseitiges Verhältnis Gottes zu seiner Gerechtigkeit aus. Es ist sowohl seine eigene Gerechtigkeit (gen. possessivus) als die Gerechtigkeit, die er dem Menschen schenkt (gen. auctoris), und die darum vor ihm gilt, so dass er sie entgegennimmt (»gen. objectivus«). Durch den lateinischen Genitiv können diese verschiedenen Relationen nicht gleichzeitig ausgedrückt werden, weshalb Luther seine »passivische« Genitivkonstruktionen »hebräisch« gedeutet haben möchte, d. h. sie sollen mehrere Momente gleichzeitig ausdrücken, die so durch die lateinischen Genitiva nie ausgedrückt werden können: Gott ist gerecht, indem er in Barmherzigkeit dem Sünder Gerechtigkeit schenkt. Diese Barmherzigkeit ist Gottes eigene Gerechtigkeit. Der Sünder ist gerecht, indem er im Glauben diese Barmherzigkeit Gottes empfängt. Dieser Glaube ist auch Gottes Gerechtigkeit, nämlich die aus Gott empfangene (ex Deo) und von Gott entgegengenommene (coram Deo) Gerechtigkeit. Der Gegensatz zu »Gottes passiver Gerechtigkeit« bildet deshalb einerseits Gottes eigene strafende Gerechtigkeit (seine aktive Gerechtigkeit), andererseits die Eigenerechtigkeit des Menschen (iustitia hominum, iustitia propria, iustitia operum), die vor Gott nichts gilt, weil sie seine Barmherzigkeit verwirft und deshalb von seiner strafenden Gerechtigkeit, seinem vernichtenden Zorn, getroffen wird.

Solange Luther auf die aktive Gerechtigkeit Gottes auch im Evangelium zu stossen meinte, konnte er keine Ruhe finden. Denn dann musste er auch mit den Gaben des Evangeliums vor dem strengen Richter erscheinen. Und weil er die Gaben des Evangeliums nie so benutzt hatte, dass er der Forderung des als Gesetz verstandenen Evangeliums Genüge geleistet hatte, musste er – auch nachdem, ja, weil er die Gaben des Evangeliums empfangen hatte

– durch das Evangelium verdammt werden. Sobald er aber gelernt hatte, dass im Evangelium allein die passive Gerechtigkeit Gottes offenbart wurde, verstand er auch, dass die passive Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit Gottes, die aktive, den Zorn Gottes, in ihren Dienst nimmt. Denn der Zorn Gottes vernichtet dann die Eigengerechtigkeit des Menschen nur deshalb, weil die Barmherzigkeit Gottes ihm die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben schenken will. Durch das fremde Werk seines Zornes übt Gott dann das eigentliche Werk seiner Barmherzigkeit aus.

Es gehört also zu dem Wesen der passiven Gerechtigkeit Gottes, dass sie die aktive nicht verneint, sondern sie bestehen lässt, um sie in ihren Dienst, zur Förderung ihres eigenen Zweckes, zu nehmen.

Diese neue Erkenntnis war nicht neu in dem Sinne, dass sie überhaupt keine Verbindung mit der Tradition hatte. Im Gegenteil! Luther war sich bewusst, hier auf der echten augustinischen Tradition weiterbauen zu können. Andererseits führte er über Augustin hinaus und musste, gerade in der Frage der *iustitia dei*, an Augustin strenge Kritik üben. Er konnte sich ganz gewiss die Definition der *iustitia dei* des Römerbriefes in »De spiritu et littera« zu eigen machen, jedoch musste er die Deutung der *iustitia (veritas) dei* in ihrem Verhältnis zur *misericordia dei* im Psalmenkommentar Augustins (besonders zu Ps 24,10) ablehnen. Was er in »De spiritu et littera« lesen konnte, war nur die eine Seite seiner Entdeckung, nämlich dass der Mensch allein kraft der geschenkten Gerechtigkeit vor Gott gerecht werden kann. Die andere Seite, dass die rechtfertigende Gnade die eigentliche Gerechtigkeit Gottes – auch Gottes, des Richters – ist, sodass der Zorn des Richters in den Dienst seiner Gnade getreten ist, hat er in der Weise bei Augustin, insonderheit in dessen Psalmenkommentar, nicht lesen können. Und da er den Psalmenkommentar vor »De spiritu et littera« gelesen hatte, war es ihm eine Überraschung, Augustins Deutung von Röm 1,17 in dieser Schrift anzutreffen. Obwohl ihm auch im Psalmenkommentar Augustins eine Reihe von Aussagen über die *iustitia donata* begegneten, wagte er sie anfangs wegen der augustinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen 'veritas' (= *iustitia activa*) und 'misericordia', die ja nach Augustin eben nicht identisch waren, nicht auf Röm 1,17–18 zu beziehen.

Man muss deshalb, wenn man in den frühen Schriften Luthers nach »Spuren des Turmerlebnisses« sucht, immer Folgendes im Gedächtnis behalten: Eine augustinische Ausdrucksweise in der Rechtfertigungslehre, (z.B. dass wir allein durch den Glauben vor Gott gerecht werden, dass diese Gerechtigkeit immer eine Gabe Gottes ist, dass wir durch Werke nie vor Gott gerecht werden können, dass die Eigengerechtigkeit des Menschen der Gerechtigkeit Gottes widersteht usw.), beweist noch nicht, dass Luther bereits das Turmerlebnis hinter sich hat. Aber sie beweist ebensowenig das Gegenteil. Denn Luther kann auch weiterhin seine neue Erkenntnis durch vertraute augustinische Formulierungen zum Ausdruck bringen.



Diese Verwandtschaft Luthers mit Augustin kann leicht für die Forschung eine Fehlerquelle werden. Und sehr oft hat man in der Lutherforschung deswegen falsche Schlussfolgerungen gezogen. Man hat, wenn man auf augustinische Formulierungen stiess, manchmal zu unbekümmert festgestellt: Luther ist hier noch »rein« augustinisch und noch nicht »voll« reformatorisch. Das kann sehr wohl eine ganz unberechtigte Folgerung sein. Umgekehrt hat man oft, sobald bei Luther von der 'iustitia donata' oder der 'fides Christi' die Rede war, zu eilig festgestellt: hier ist Luther bereits »reformatorisch«, was eben nicht immer sicher ist.

Wenn man nach »sicheren« Spuren des Turmerlebnisses suchen will, muss man deshalb zuerst von den gewöhnlichen augustinischen Formulierungen der Rechtfertigungslehre, z.B. von der iustitia donata, absehen. Denn sie sind nicht eindeutig in bezug auf die neue Erkenntnis der iustitia dei. Man muss stattdessen nach den typischen Zügen der neuen Auffassung Luthers fragen. Das heisst: man muss untersuchen, ob Gottes eigene Gerechtigkeit mit seiner Barmherzigkeit, im Gegensatz zur augustinischen Trennung der beiden Grössen, identifiziert wird, ob daher der Zorn Gottes und seine Liebe im Bilde Gottes zusammenfliessen, ob dementsprechend bei dem Menschen Selbstverurteilung und Christusglaube eins werden. Erst wenn man in diesen Stücken Luthers Gegensatz zu Augustin und zur Scholastik feststellen kann, darf man schliessen, dass Luther bereits die neue Erkenntnis der iustitia dei besitzt. Dann aber kann man auch die augustinischen Formulierungen, besonders wenn sie in grosser Zahl vorhanden sind, z. B. wo sie Augustin bei der Auslegung derselben Schriftstellen nicht anwendet, als Spuren des Turmerlebnisses betrachten und darf sie dann auch nicht als Argumente gegen das Vorhandensein der neuen Erkenntnis ins Feld führen.

Es leuchtet ein, dass man, will man diese methodische Regel befolgen, nicht (wie man es seit Hirsch und Vogelsang immer wieder getan hat) nach dem »Niederschlag« des Turmerlebnisses in den Vorlesungen Luthers, besonders in den *Dictata super Psalterium*<sup>100)</sup> fragen darf. Wenn Luther in der Vorrede

<sup>100)</sup> Auch in den Vorlesungen über den Römerbrief und den Galaterbrief darf man nicht ohne weiteres erwarten, solche direkte Niederschläge, d. h. ausführliche Darstellungen der Entdeckung nach Art und Weise der Vorrede 1545 zu finden. Denn der Sinn der Entdeckung kommt ja nach Luther nicht darin zum Ausdruck, dass er immer wieder über das Erlebnis oder über die neue Erkenntnis in ihrer Isoliertheit zu sprechen vermag, sondern eher darin, dass er richtig über die Einzelheiten der Schrift zu sprechen gelernt hat. Um eine ausführliche Darstellung der neuen Erkenntnis zu geben, muss Luther einen besonderen Anlass haben. Ein solcher liegt vor, wenn er einen »Kommentar« zu einer biblischen Schrift veröffentlicht. Es ist daher kein Zufall, dass wir die ausführlichsten und die präzisesten Darstellungen der neuen Erkenntnis in den beiden gedruckten »Kommentaren« Luthers aus diesen Jahren, in dem Galaterkommentar 1519, zu Gal 2,21, und in den *Operationes in Psalmos* zu Ps 5,9 (Scheel Dok., Nr. 797, S. 326–327, und Nr. 784, S. 313), besitzen. Wenn man das, was man hier liest, mit der Auslegung derselben Texte in der Niederschrift der Galaterbriefvorlesung und in den *Dictata* vergleicht, wird man unschwer feststellen können, dass die gedruckten Kommentare »deutlicher« und »bestimmter« als die Vorlesungen zu sprechen vermö-

1545 seine Entdeckung in zutreffender Weise beschrieben hat, darf man ihren direkten Niederschlag in den Dictata überhaupt nicht finden wollen. Denn ihr Sinn kommt dann nicht darin zum Ausdruck, dass Luther jedesmal, wenn er, wie in den Psalmen, auf die Wendung 'iustitia dei' ('iustitia tua, eius' etc.) stösst, sofort entweder (vor dem Turmerlebnis) von der strafenden Gerechtigkeit Gottes oder (nach dem Turmerlebnis) von der geschenkten Gerechtigkeit Gottes notwendigerweise hat sprechen müssen. So mechanisch hat Luther in der Vorrede 1545 seine grosse Entdeckung wirklich auch nicht beschrieben. Man muss diese, von Hirsch und Vogelsang einst eingeschlagene Methode ein für allemal aufgeben. Sie führt nicht zum Ziel. Nur die »Spuren«, nicht die »Niederschläge« des Turmerlebnisses darf man in den Frühvorlesungen Luthers suchen wollen. Aber davon mehr im folgenden Kapitel.

---

gen. Hieraus aber die Schlussfolgerung zu ziehen, dass Luther erst kurz vor 1519 die neue Erkenntnis gewonnen haben kann, wäre völlig unberechtigt. In den Vorlesungen fasste sich Luther immer kürzer als in den Kommentaren, und seine eigenen Manuskripte waren in ihrer Ganzheit nicht für die Hörer bestimmt. Es ist unmethodisch, einen gedruckten Kommentar, eine studentische Niederschrift und ein Manuskript Luthers auf dieselbe Ebene zu stellen und sie im Vergleich miteinander allein nach chronologischen Gesichtspunkten zu beurteilen. Dass Luther z.B. in dem Galaterbriefkommentar 1519 die neue Erkenntnis deutlicher als in der Galaterbriefvorlesung 1516 ausspricht, gibt uns wirklich nicht das Recht, ohne weiteres festzustellen, dass das Turmerlebnis also erst nach 1516 und kurz vor 1519 anzusetzen ist. Die weit näherliegende Erklärung des Unterschiedes ist, dass der Text von 1516 einer studentischen Niederschrift einer Vorlesung, der Text von 1519 dagegen einem von Luther selbst veröffentlichten gedruckten Kommentar entnommen ist. Etwas Ähnliches wäre für die Operationes und die Dictata anzunehmen. Dies muss vor allem zur Methodik Bizers kritisch vermerkt werden. Er scheint allein die Chronologie, und überhaupt nicht die Gattung der verschiedenen Texte, welche er vergleicht, zu berücksichtigen. Aber das ist methodisch unzulässig und führt leicht zu Scheinfolgerungen.

## II

### SPUREN DES TURMERLEBNISSES IN DER ERSTEN PSALMENVORLESUNG

In dem ersten Kapitel haben wir durch eine sorgfältige Analyse einiger Abschnitte aus der Vorrede Luthers zu dem ersten Band der lateinischen Schriften in der Wittenberger Ausgabe von 1545 feststellen können, dass Luther damals die Entdeckung der passiven Bedeutung der *iustitia dei* in Röm 1,17 aller Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit zwischen seinem Doktorat Oktober 1512 und dem Anfang seiner ersten Psalmenvorlesung Oktober 1513 ansetzte. In diesem Zeitabschnitt hat er, als Vorbereitung zur Psalmenvorlesung, nicht nur verschiedene Psalmenkommentare, vor allem Augustins *Enarrationes in Psalmos*, sondern auch Paulus gelesen. Die Schwierigkeiten, welche ihm die Auslegung von *iustitia dei* in Röm 1,17–18 bereitete, gehörten nach seiner eigenen Beschreibung dem Anfang seines Paulusstudiums an.

Nun ist es, wie wir schon vermerkt haben<sup>101)</sup>, durchaus möglich, dass sich Luther nach 30 Jahren an die genauen Zeitpunkte der verschiedenen Ereignisse nicht immer richtig erinnerte, obwohl eine sorgfältige Analyse der Vorrede von 1545, wie es scheint, im Grunde genommen eher von einem erstaunlich guten Gedächtnis Luthers zeugt. Es ist nunmehr notwendig, an einer vorzunehmenden Untersuchung der ersten Vorlesung zu zeigen, ob sich unsere Auslegung der Vorrede 1545 bewährt.

Wir wenden uns deshalb den *Dictata super Psalterium*, Luthers erster Psalmenvorlesung 1513–15, zu. Dieser Text ist während der letzten 50 Jahre zwar oft genug auf diese Frage hin untersucht worden<sup>102)</sup>, aber zu einem endgültigen Resultat ist die Forschung bisher nicht gekommen. Dies hängt zum Teil mit der oft bedauerten Unzulänglichkeit der Kawerauschen Ausgabe in W.A. III und IV und den besonderen handschriftlichen Problemen dieses Textes zusammen, und man wird sich in den meisten strittigen Fragen bezüglich der Theologie des jungen Luther ein endgültiges Urteil erst auf Grund einer neuen und besseren Textausgabe bilden können, in welcher vor allem der hand-

<sup>101)</sup> Siehe S. 20.

<sup>102)</sup> Literaturverweise findet man in grosser Fülle in den früher erwähnten Arbeiten von *Link*, *Bornkamm* und *Bizer*. Ich verzichte hier auf weiteres Aufzählen einschlägiger Arbeiten.

schriftliche Befund deutlicher hervortreten möge. Aber in bezug auf die »Spuren des Turmerlebnisses« in Luthers erster Vorlesung beruht die Erfolglosigkeit der bisherigen Forschung m.E. in erster Linie nun eben nicht auf jenen textkritischen Schwierigkeiten, sondern auf einer methodischen Unzulänglichkeit, der man, auch ohne die neue Ausgabe, schon jetzt einigermaßen aufhelfen kann. Für diesen Zustand sind vor allem *E. Hirsch* und *E. Vogelsang* in ihren wichtigen und in vieler Hinsicht bahnbrechenden Arbeiten über Luthers reformatorischen Durchbruch verantwortlich zu machen. Wir wollen uns deshalb jene methodische Schwäche zuerst an ihren Studien zur ersten Psalmenvorlesung vergegenwärtigen<sup>103</sup>).

a) *Die methodische Einseitigkeit bei Hirsch und Vogelsang.*

In seinem kurzen, heute noch sehr lesenswerten und lehrreichen Aufsatz »Initium theologiae Lutheri« von 1920, auf den wir schon wiederholt aufmerksam gemacht haben, versucht *E. Hirsch*, indem er frühere Forschung, vor allem die von *H. Böhmer* weiterführt, unter Berücksichtigung des handschriftlichen Befundes möglichst genau das Auftauchen der neuen Auffassung der *iustitia dei* innerhalb der *Dictata* nachzuweisen.

Dabei geht Hirsch von der Voraussetzung aus, dass es möglich sein wird, bei der Auslegung aller Psalmenstellen, wo jedesmal von *iustitia dei* (*eius, tua* etc.) im Vulgatatext die Rede ist, mit einiger Sicherheit festzustellen, ob immer noch die alte Bedeutung der *iustitia dei* (= Gottes vergeltende Gerechtigkeit) oder bereits die neue (= die von Gott geschenkte Gerechtigkeit) vorliegt. So wird man z.B. entscheiden können, bei welchem Psalm die neue Ansicht zum ersten Male in den Glossen oder Scholien auftaucht. Bekanntlich findet Hirsch in den Scholien zu Ps 31 (32),<sup>1</sup> Luthers »ersten, schüchternen Versuch, die persönlich errungene Auslegung von Röm 1,17 andern lehrend mitzuteilen«<sup>104</sup>), und spätestens zu Ps 35 (36), 7 sei, so meint er, die neue Erkenntnis unmissverständlich vorgetragen.

Diese Methode, die *E. Vogelsang* von seinem Lehrer Hirsch übernommen hat, erscheint mir bedenklich. Es ist nämlich überhaupt nicht sicher, dass sich die neue Deutung der Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17 (- 18) in jeder Psalmenstelle wo *iustitia dei* vorkommt, unbedingt widerspiegeln muss. Wir haben bei der Analyse der Vorrede von 1545 gezeigt, dass nach Luther die Entdeckung nicht darin bestand, dass er den Begriff der *iustitia donata* erst damals kennenlernte, sondern darin, dass er diesen Begriff bei der Deutung von *iustitia dei* in Röm 1,17 (- 18) zu Hilfe nahm und dadurch jenen komplexen Begriff der *iustitia dei passiva* gewann. So hat der moderne Forscher keines-

<sup>103</sup>) *E. Hirsch*: *Initium theologiae Lutheri*, in *Lutherstudien* II, Gütersloh 1954, S. 9-35, ursprünglich in der Festgabe für Julius Kaftan 1920, S. 150-169, gedruckt. - *E. Vogelsang*: *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlin-Leipzig 1929.

<sup>104</sup>) op. cit. S. 28.

wegs das Recht zu erwarten, dass Luther, sobald die Vokabel 'iustitia dei' vorkommt, bei der Auslegung solchen Textes sozusagen »automatisch« enthüllt, ob er bereits die neue Auffassung von iustitia dei in Röm 1,17 gewonnen habe oder nicht. Es ist durchaus möglich, dass es in den Psalmen eine ganze Reihe von Stellen gibt, in denen die iustitia dei erwähnt wird, ohne dass Luther bei deren Deutung einen Anlass gefunden hat, seine neue Deutung der iustitia dei in Röm 1,17 ausführlich zu entfalten. Umgekehrt ist es nicht ausgeschlossen, dass Luther, auch nachdem er die neue Erkenntnis der iustitia dei in Röm 1,17 gewonnen hat, weiterhin bei der Auslegung einzelner Psalmenstellen Gottes Gerechtigkeit als eine vergeltende Gerechtigkeit erklären kann.<sup>105)</sup> Denn die Entdeckung bedeutet ja nicht, dass Luther fortan die Wiederkunft Jesu Christi zum Gericht einfach leugnet und so den eschatologischen Gerichtsgedanken schlechthin ausschaltet, sondern sie besteht darin, dass er jetzt einsehen, wie im Evangelium das Gericht Gottes in den Dienst seiner Gnade getreten ist. Dadurch wird freilich auch das jüngste Gericht in ein neues Licht gerückt, was jedoch nicht bedeutet, dass es überhaupt nicht mehr stattfinden wird. In jedem einzelnen Fall muss deshalb untersucht werden, ob der betreffende Psalmentext Luther überhaupt einen Anlass bot, auf die »passive Gerechtigkeit« von Röm 1,17 einzugehen. Denn das bloße Vorkommen der beiden Worte 'iustitia dei' war an sich kein Anlass. Und in jedem einzelnen Fall muss entschieden werden, ob eine eventuelle Erwähnung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes mit dem von Luther später so hart kritisierten Hineinlesen der aktiven Gerechtigkeit Gottes in das Evangelium vereinbar ist, oder ob sie sich mit der neuen Auffassung der Gerechtigkeit Gottes gut verträgt. Die Tragweite dieser Regel wird man am besten an einem Beispiel erläutern können.

Luther hat, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben<sup>106)</sup>, die Entdeckung

<sup>105)</sup> Als Beispiel nenne ich W.A. IV,204,6–8 (Scholie zu Ps 105,1); *quare nec deus bonitatem super ipsos, sed tantummodo iustitiam et potentiam. Sed horrendum est iustitiam et potestatem dei provocare: ideo magis bonitatem studeamus provocare.* W.A. IV, 264,26 (Glosse zu Ps 114,5): *et iustus iustificans seu liberans bonos et damnans malos.* W.A. IV,290,1 (Glosse zu Ps 118,68): *Bonus non secundum iustitiam nobiscum agens es tu et in bonitate tua, non in iustitia et potestate, sicut damnatos tandem docebit.* .IV,370,19 (Scholie zu Ps 118,137): *Iustus es domine: et rectum iudicium tuum. Hoc ad precedentia potest nequi: quia scilicet dammat eos, qui non custodierunt legem eius, quod iudicium eius est rectum et salvat custodientes: que iustitia est iusti iudicis.* Wenn E. Hirsch (op. cit. S. 26) schreibt: »Auch in späteren Psalmen hat Luther das iustitia tua gelegentlich noch von der vergeltenden Gerechtigkeit verstanden« und als Beleg die Glosse zu Ps 34,24 angeführt, wonach er fortfährt: »Doch das ist ganz vereinzelt. Spätestens zu Ps 35(36),7 ist die neue Erkenntnis unmissverständlich vorgetragen...«, stimmt das nur, wenn man ausschliesslich an Stellen, wo im Psalmentext das Substantiv 'iustitia' (sc. Dei, tua, eius etc.) steht, denkt. Betrachtet man auch Stellen wo das Adjektiv 'iustus' Gott beigelegt wird, trifft die Behauptung von Hirsch nicht mehr zu. Die hier angeführten Beispiele zeigen mit aller Deutlichkeit, dass der Begriff der iustitia dei activa (Gottes vergeltende und strafende Gerechtigkeit) Luther auch in der zweiten Hälfte der Dictata durchaus geläufig ist, weshalb Hirsch nach seiner Methode eigentlich hätte sagen müssen, dass »die neue Auffassung« zu Ps 118 noch nicht »unmissverständlich vorgetragen ist«.

<sup>106)</sup> Siehe S. 15 f, 40 f.

der *iustitia dei* mit gewissen Psalmenstellen in Verbindung gesetzt, vor allem mit Ps 30 (31), 2 (Ps 70 (71), 2). Solche Stellen wird man daher mit besonderer Aufmerksamkeit lesen müssen. Aber selbst dort ist es nicht selbstverständlich, dass ein eventuelles Schweigen über die *iustitia dei passiva* nur die eine Erklärung haben kann, nämlich dass Luther diesen Begriff noch nicht kannte. Es könnte auch andere Erklärungen hierfür geben. Zu Ps 30,2 spricht Luther zwar sehr wenig von der geschenkten Gerechtigkeit Gottes. In der Glosse erklärt er '*iustitia tua*' mit den Worten '*qua iustus es iudex*'. Zu der Parallelstelle Ps 70,2 sagt dagegen die Glosse: '*qua coram te iusti sunt*'. Das macht den Eindruck, als ob im ersten Falle die »alte Bedeutung« der *iustitia dei*, im zweiten die »neue« vorliege, und die Entdeckung daher irgendwann zwischen der Auslegung von Ps 30 und derjenigen von Ps 70 stattgefunden haben muss<sup>107</sup>). Aber diese Schlussfolgerung wäre voreilig. Denn es kann gewiss auch andere Erklärungen jenes Sachverhaltes geben. Als Luther Ps 30 auslegt, weiss er schon, dass die Bitte, die ihm einst einen so grossen Kummer bereitet hatte, in Ps 70 zurückkehren wird. Er betet ja jede Woche den ganzen Psalter durch! Vergleicht man nun die beiden Psalmen, muss man feststellen, dass im Ps 30 der Begriff '*iustitia dei*' nur einmal, und zwar in Vers 2, vorkommt. Im Ps 70 kommt der Ausdruck dagegen 5 mal vor, und zwar so, dass die 4 letzten (V. 15, 16, 19, 21) die Gerechtigkeit Gottes als Gegenstand des Lobpreises erwähnen und damit die Bitte: »*In iustitia tua libera me!*« in ein positives Licht rücken. Schon dieser Tatbestand macht es verständlich, dass Luther besonders bei der Auslegung des 70. Psalms einen Anlass fand, auf die geschenkte Gottesgerechtigkeit näher einzugehen. Hinzu kommt, dass Luther den 30. Psalm christologisch auslegt, von dem am Kreuze leidenden Christus, was ja nicht verwunderlich ist, da dieser Psalm in der Leidensgeschichte (Luk 23, 46) zitiert wird. Daher erhält die Glosse: '*quia iustus es iudex*' ihre Erklärung, was auch Hirsch bemerkt hat<sup>108</sup>). Also wird im Gebet nicht jene strenge, vergeltende Gerechtigkeit, die Luther fürchtete, anrufen, sondern die väterliche Hilfe, die der ungerechten Verurteilung Christi durch die Menschen entgegengehalten wird. In seiner Zitierung der Interlinearglosse lässt Hirsch leider die zweite Hälfte weg. In seiner Ganzheit lautet die Glosse: »*in iusticia tua, qua iustus es iudex, quia secundum iusticiam hominum putant me iuste crucifixum, libera me.*«<sup>109</sup>) Von der »alten« Bedeutung der *iustitia dei* (= *iustitia dei activa*) ist in dem Satz '*quia iustus es iudex*' überhaupt nichts mehr übrig. Wie bei Augustins Behandlung der Stelle<sup>110</sup>), so werden auch hier '*iustitia dei*' und '*iustitia ho-*

<sup>107</sup>) So folgern z.B. E. Hirsch und E. Vogelsang.

<sup>108</sup>) »Zu *in iustitia tua libera me* setzt er in der Glosse *quia iustus es iudex*. Nun mag das nicht viel sagen, da die Glosse die »Literal«-Erklärung auf den unschuldig verfolgten Christus gibt.« (op. cit. S. 24).

<sup>109</sup>) WA. III,163,15–17.

<sup>110</sup>) Augustin deutet diesen Psalm auf »*Christus totus, caput et corpus.*« Er lässt deshalb, anders als Luther, die Kirche V. 2 beten, wobei er die '*iustitia dei*' als '*iustitia donata*' versteht. Aber auch sie wird mit Hinweis auf Röm 10,3 der '*iustitia hominum*' gegen-

minum' einander gegenübergestellt. Nach der menschlichen Gerechtigkeit ist Jesus ein Verbrecher, der mit Recht gekreuzigt wird. Nach der göttlichen Gerechtigkeit dagegen wird er freigesprochen. Und der Richter, der dieses Urteil fällt, ist der einzige gerechte Richter. In der christologischen Auslegung schimmert mithin die »neue Bedeutung« hindurch. Gott ist als Richter gerecht, indem er eine ganz andere Gerechtigkeit als die »iustitia hominum« befolgt, eine Gerechtigkeit, der zufolge die Kreuzigung kein Verdammnisurteil, sondern ein Freispruch Gottes ist.

Trotzdem will Hirsch daran festhalten, dass in der Auslegung des 30. Psalms »die neue Erklärung der Gerechtigkeit Gottes« noch nicht vorliege, und führt als Begründung dieser Behauptung an, dass die tropologische Deutung der Scholie auf die von ihrer Sünde angefochtene anima fidelis für Luther auch kein Anlass ist, seine neue Auffassung der iustitia dei zu entwickeln. Aber warum ist sie dies nicht? Weil Luther die tropologische Auslegung erst mit V. 10 anfangen lässt, während die Bitte: »In iustitia tua libera me!« uns schon in V. 2 begegnet.

Übrigens ist es nicht ganz richtig, dass Luther in der Tropologie dieser Scholie nicht seine neue Betrachtungsweise der iustitia dei entwickelt. Denn wenn Hirsch den Hauptgedanken dieser Scholie folgendermassen wiedergibt: »Die Gerechtigkeit Gottes dort ist ihm die Wahrhaftigkeit Gottes, der mit seinen Urteilen recht hat wider uns«, trifft er eben damit »die neue Betrachtungsweise« ins Zentrum. Denn das »uns«, das von dem Urteil Gottes getroffen wird, ist nach der tropologischen Auslegung unser Fleisch, das gegen unsern Geist (d.h. unsern neuen Menschen, der die Gerechtigkeit Gottes im Glauben empfängt), kämpft, ist also darum unser Feind! Und dass Gott unser Fleisch, unsern bitteren Feind, richtet, ist eben seine gerechte Barmherzigkeit. »Caro tamen et sensus proprie representantur per Iudeorum persecutores, quia caro et sensus sunt domestici hominis interioris et ideo inimici eius sicut Iudei Christo«<sup>111</sup>). In der tropologischen Auslegung wird Christus demnach als Urbild des inneren (neuen) Menschen, der an Christus glaubt, dargestellt, während seine Verfolger das Fleisch repräsentieren. Aber, wie wir oft sehen werden, ist diese Tropologie einfach ein Ausdruck der im Turmerlebnis gewonnenen Einsicht, dass die passive Gerechtigkeit Gottes das Gericht in den Dienst der Barmherzigkeit stellt.

Der Unterschied im Ton der beiden Auslegungen (von Ps 30, bzw. Ps 70) darf also nicht psychologisch erklärt werden, als ob der »düstere« Ton der Auslegung von Ps 30 bedeute, dass Luther die Entdeckung noch nicht gemacht hatte, während der »heitere« Ton der Auslegung von Ps 70 davon zeuge, dass Luther eben kurz vorher die Entdeckung gemacht hatte. Der Unterschied kann allein durch die Verschiedenheit der beiden auszulegenden Texte

übergestellt. Luther hat wahrscheinlich Augustin zu dieser Stelle gelesen. Aber seine Auslegung ist in der christologischen Ausrichtung konsequenter als diejenige Augustins.  
<sup>111</sup>) W.A. III,167,29.

erklärt werden. Was im Texte stand, ging ihn etwas an, wenn er seine Vorlesungen vorbereitete. Ein Vergleich der beiden Auslegungen zeigt uns gerade dies – und nichts anderes. Die Verschiedenheit der hier herangezogenen beiden Auslegungen zeugen davon, wie stark sich Luther an den Wortlaut des einzelnen Textes gebunden wusste. Dadurch zeugen sie aber auch indirekt davon, dass er nicht einen Augenblick daran gedacht hat, seine eigenen religiösen Erlebnisse sofort in die Vorlesungen hineinzuprojizieren. Die zum Teil direkt geschmacklose Psychologisierung, der Vogelsang (noch mehr als Hirsch) diese Scholien unterworfen hat, muss als unsachgemäss zurückgewiesen werden<sup>112)</sup>. Gewiss kann Luther in seinen Schriftauslegungen eindrucksvolle Schilderungen der Anfechtung, z.B. in den »Operationes in Psalmos« liefern und er kann dies, weil er die Anfechtungen selbst kennt, was er nie verhehlt hat<sup>113)</sup>. Aber trotzdem sind seine Vorlesungsmanuskripte keine »religiösen Tagebücher« nach dem Muster Kierkegaards. Er hielt sich an seinen Text. Dadurch stellt er auch an den modernen Lutherforscher den Anspruch, sich an den Text, (d. h. den biblischen Text, der vor Luther lag) zu halten.

Das hier herangezogene Beispiel verdeutlicht die Einseitigkeit der von Hirsch und Vogelsang angewandten Methode, gegen die ich starkes Bedenken erheben möchte. Zum ersten: das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes wird bei der Deutung der 'iustitia dei' in den Psalmen mit dem blossen Vorkommen augustinischer Wendungen in zu enge Verbindung gesetzt. Obgleich sowohl Hirsch als auch Vogelsang den Unterschied zwischen Luther und Augustin an diesem Punkte zeigen möchten, verwenden sie nichtsdestoweniger in zu einfacher Weise die blosser Erwähnung der geschenkten, bzw. der strafenden

<sup>112)</sup> E. Vogelsang, op. cit. S. 33: »Die entscheidende Stelle »in iustitia tua libera me« hat er in heisser Angst übersprungen; für die einzigartig trostreiche Stelle »in manus tuas commendo spiritum meum« (Ps 30,6) hat er in diesem Erschrecken kein Ohr; er fällt sofort mit dem »miserere mei, domine« ein und betet in zitterndem Gewissen fast mehr in den Worten des 6. Psalmes ... Auch als der Text des 30. Psalmes mit dem »in te speravi domine« ihn aus der Anfechtung herausrufen will, lenkt er um so heftiger in die Worte des 6. Psalmes zurück. Dass wir hier den Niederschlag einer bedeutsamen Stunde aus Luthers eigenem Leben haben, keinesfalls einen im Hinblick auf den Kollegvortrag mit Bedacht konzipierten Text, ist mir unzweifelhaft.« Diese dramatisierte Schilderung der Empfindungen Luthers bei dem Niederschreiben der Scholie ist eine freie Erfindung Vogelsangs. Niemand zweifelt zwar daran, dass Luther »heisse Angst« und »ein zitterndes Gewissen« gekannt hat. Dass er aber die Anfechtung in dieser Weise sofort in das Kollegheft eintrug – Vogelsang meint sogar aus »dem unruhigen und verworrenen Schriftbild« Luthers »Gefühlszustand« ablesen zu können, als ob bei einem Manne wie Luther eine unruhige Schrift nicht eher von der Hetze wegen ungeheurer Arbeitslast, als von religiöser Angst herrühren könnte! – dem widerspricht alles, was wir aus den Vorlesungen Luthers über seine Psychologie ablesen können. Vgl. auch die besonnenen Bemerkungen H. Bornkamms zur Psychologisierung Luthers durch Vogelsang, Archiv für Reformationgeschichte, 39,1942, S. 36–37: »zu diesem klaren exegetischen Verfahren, das man Schritt um Schritt verfolgen kann, steht die verwirrte und sprunghafte Heftigkeit, die Vogelsang heraushören will, im Widerspruch.«

<sup>113)</sup> Siehe hierzu Horst Beintker: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther, Berlin 1954, der eine eingehende Analyse zur Theologie der Anfechtung beim jungen Luther bietet.



Gerechtigkeit Gottes als Datierungskriterium für das Turmerlebnis. Dadurch aber kommt, bei aller Bemühung, das Wesentliche der »Entdeckung« doch nicht klar zum Ausdruck. Zum zweiten: Durch das Bestreben, an Hand des Vorlesungsmanuskriptes die Entdeckung der *iustitia dei passiva* möglichst genau zeitlich zu fixieren, erfahren die Luthertexte eine Psychologisierung, die ihrem eigentlichen Sinn zuwiderläuft. Dies trifft ganz besonders auf die Ausführungen Vogelsangs zu den Scholien Ps 30, 31 und 70 zu. Zum dritten: Dies Interesse an der genauen Datierung führt zu einer Überschätzung des Studiums der Handschriften als Hilfe zur rechten Deutung der Theologie der ersten Psalmenvorlesung. Niemand wird die grossen Verdienste, die sich Vogelsang in der Nachfolge Böhmers durch seine gründliche Arbeit mit der handschriftlichen Überlieferung der Dictata erworben hat, verkleinern wollen, ebenfalls nicht die Forscher, welche der Kritik, wie der des Historikers Wendorf bezüglich der Arbeitsmethode von Vogelsang, beizustimmen willig sind.<sup>114)</sup> Immerhin muss man auf die Gefahr achten, welche der Objektivität des Urteils in Fragen der Handschrift droht, und zwar in Zusammenhang mit dem Interesse Vogelsangs, das Turmerlebnis innerhalb der Vorlesung zeitlich präzise festlegen zu wollen. Denn durch jenes Bestreben unterlag Vogelsang oft der Versuchung, mehr oder weniger harmlose spätere Eintragungen in den Text der Scholien oder Randglossen sofort zu dem »Vor« oder »Nach« des Turmerlebnisses in Beziehung zu setzen und dabei zu überinterpretieren. Ich wähle hierfür ein Beispiel, das ich schon einmal berührt habe.

Wie wir wissen<sup>115)</sup>, lässt Vogelsang die Scholie zu Ps 30 mit der Anfechtungsschilderung der tropologischen Auslegung anfangen, um behaupten zu können, dass Luther »in heisser Angst« V. 2: »In *iustitia tua libera me*« übersprungen habe. Wie kommt denn Vogelsang zu dieser merkwürdigen Annahme? In W. A. III wird die Scholie mit einigen Bemerkungen zu V. 7 (*Odisti observantes*) eingeleitet. Es wird nützlich sein, sie hier in extenso anzuführen: »*Quia deus veritatis est, iuste odit vanitates, id est vacuitates veritatis, quales sunt omne quod est extra Christum, qui, id est cuius fides et verbum est veritas olim promissa in lege. 'Supervacue' autem est plus quam vacue: qui post tantam Euangelii claritatem adhuc pertinaciter observant suum Messiam super omnem vacuitatem vacue et super omnem vanitatem vaniter. Quia sperant in carnalibus Messiam. Ego autem ait sperabo in domino, id est in spiritualia, cum quibus est dominus veritatis, quia et illa vera sunt et veritates, et letabor non in iocunditate mundi, sed misericordia tua*«<sup>116)</sup>. Luther

<sup>114)</sup> Man kann, wenn man die Methode und die Ergebnisse Vogelsangs etwas kritischer beurteilt, als es Axel Gyllenkrok tut (*Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala 1952, S. 9), mit ihm die Erstlingsarbeit Vogelsangs schön und lehrreich finden, ohne sie, wie Gyllenkrok, geradezu als ein »Meisterwerk« zu rühmen.

<sup>115)</sup> Siehe Anm. 112.

<sup>116)</sup> W.A. III,167,9–17. In der Interlinearglosse zu dem Wort '*miser cordia*' sagt Luther: '*que est gratia tua peccata dimittens et penas*' W.A. III, 64,6.

beginnt also die Scholie mit einigen Betrachtungen, die den ersten christologischen (buchstäblich-prophetischen) Teil des Psalms betreffen, und welche die fleischliche Messiaserwartung der Juden und ihre daraus folgende Verfolgung Christi bloßstellen. Dieser kleine Abschnitt mündet in die Schilderung des Vertrauens Christi auf Gottes Barmherzigkeit aus. Wie kommt nun Vogelsang dazu, diese den christologischen Abschnitt, in welchem bekanntlich V. 2 steht, behandelnden Zeilen völlig auszuschalten, um so für die V. 2 überspringende, heisse Angst Platz zu erhalten? Keine Hexerei, nur Behändigkeit im Handschriftstudium! Denn wir lesen bei Vogelsang (op. cit. S 33, Anm. 2) folgendes: »III, 167, 9–17 ist nicht am gleichen Tage geschrieben wie das folgende; nach Schrift und Tinte ist in einem Atem III 167,18 – 169,34 geschrieben. Das Schriftbild ist äusserst unruhig und verworren; zahlreiche Unterstreichungen kommen hinzu (von Kawerau nicht bezeichnet)«. Die Logik, mit der Vogelsang hier arbeitet, mutet sonderbar an. Als Tatsache steht nur fest, dass die Tintenfarbe es wahrscheinlich macht, dass der Abschnitt W.A. III, 167,9–17 nicht wie das Folgende am gleichen Tage geschrieben wurde. Wann aber dann? Darüber äussert Vogelsang nichts. Weil aber Vogelsang auch nicht davon spricht, dass der Abschnitt auf einem anderen Blatt steht, muss man annehmen, dass dieser vor dem Folgenden geschrieben wurde. Das heisst aber, dass die ersten Worte des folgenden Abschnittes auf den vorhergehenden bezogen werden müssen: *Ab hoc versu per 12 sequentes tropologicè pulchra est oratio trepidantis conscientie et peccasse se agnoscentis*<sup>117</sup>). Das heisst aber, dass Luther durchaus nicht aus heisser Angst V. 2 »übersprungen hat«, sondern mit dem neuen Abschnitt sich jetzt absichtlich dem zweiten (ab hoc versu per 12 sequentes!), tropologischen Teil des Psalmes (zu dem V. 2 ja eben nicht gehört!) zuwendet. So hat die Tintenfarbe Vogelsang zu jener dramatisch-psychologischen Phantasieleistung verführt. Es ist einfach nicht richtig, dass Luther seine Scholie mit der Anfechtungsschilderung anfängt und somit V. 2 aus Furcht übersprungen hat. Dass Luther in dem kleinen Abschnitt W.A. III, 167,9–17 auch nichts zu diesem Verse sagt, bereitet keine Schwierigkeit, da in der prophetisch-christologischen Auslegung die Bitte leicht zu verstehen ist, wie wir aus der Glosse ersehen können, und insofern die Anfechtungen Luthers nichts oder höchstens nur indirekt etwas angeht. Streng genommen erhält V. 2, ohne direkt zitiert zu werden, in dem kleinen Abschnitt W.A. III, 167,9–17 doch eine Art Kommentierung, nämlich durch die Erklärung von V. 8: »*Ego autem ait sperabo in domino, id est in spiritualia, cum quibus est dominus veritatis, quia et illa vera sunt et veritates, et letabor non in iocunditate mundi, sed misericordia tua.*« Warum sollte denn Luther noch auf V. 2 des christologischen Teiles näher eingehen? Das Neue seiner Auslegung war ja eben die besondere Tropologie, nach der die Verfolgung Christi durch die Juden den Kampf des Fleisches wider den Geist in uns erhellen konnte. Für diesen Zweck brauchte er aber nicht mehr auf V. 2 einzugehen.

<sup>117</sup>) W.A. III,167,18.

Dies Beispiel zeigt mit aller Deutlichkeit die Tendenz Vogelsangs, die verschiedenen handschriftlichen Eigentümlichkeiten, welche die Weimarana nicht vermerkt, für seinen Zweck voll auszunützen. Demgegenüber ist Vorsicht am Platze. So wichtig es für die Deutung gewisser Einzelheiten im Texte auch sein mag, diese Eigentümlichkeiten der Handschrift kennenzulernen, (wozu uns eine neue Ausgabe wenigstens einigermaßen verhelfen mag), so meine ich, dass sie im grossen und ganzen für die Frage, die uns hier beschäftigt, von nur geringer Bedeutung sind. Wichtig wird es immer bleiben, die für den Druck 1516 bearbeiteten Teile der Vorlesung für sich zu behandeln. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Druckbearbeitung notwendigerweise die ursprüngliche Fassung, was den theologischen Gehalt betrifft, durchgreifend umgestaltet hat. Wenn man nicht a priori davon überzeugt ist, dass das Turmerlebnis zwischen der ursprünglichen Vorlesung über die ersten 4 Psalmen und der Bearbeitung des 1. und 4. Psalms für den Druck 1516 unbedingt liegen muss, wird man geneigt sein, die inhaltlichen Unterschiede zwischen jener Vorlesung und dieser Bearbeitung auf alle Fälle nicht zu übertreiben<sup>118)</sup>. Die vielen Durchstreichungen und Eintragungen erklären sich wohl zum grössten Teil als Ergänzungen und Berichtigungen, die Luther unmittelbar vor der Kollegstunde in das Wochen oder Monate vorher bereitgestellte Manuskript eintrug, und nicht als theologische à jour-Führung der Vorlesungen, nachdem sie bereits gehalten waren<sup>119)</sup>.

Angesichts dieser methodischen Einseitigkeiten bei Hirsch und Vogelsang und bei denjenigen Forschern, die auf dieser Linie weitergearbeitet haben,

<sup>118)</sup> Interessant ist in dieser Beziehung, die Diskussion über das Alter gewisser Teile der Scholie zu Ps 1 (W.A. III,29,9–30,8; III,24,21–26,18; 31,3–38). Über die Datierung der beiden ersten Stücke (1513 bzw. 1516) sind sich Vogelsang, Wendorf und Bornkamm einig. Über die Datierung des letzten Stückes gehen die Meinungen auseinander, siehe *H. Bornkamm*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 39,1942, S. 32–34, und *H. Wendorf*, op. cit. S. 299–302. Wenn man die Argumentation Bornkamms und Wendorfs genauer studiert, sieht man, wie leicht man aus demselben Text Argumente für beide Datierungen ableiten kann, was nur ein Beweis dafür ist, dass die theologischen Unterschiede in den verschiedenen Teilen der Scholie, im Vergleich zu den grossen Hauptgedanken, nur klein und unbedeutend sind.

<sup>119)</sup> »Wir haben uns vorzustellen, dass schon ein bedeutender Teil des Manuskripts zur Psalmenvorlesung in der Zeit zwischen der Promotion und dem Beginn der Vorlesung entstanden war, ja dass eine ansehnliche Stoffsammlung auf einzelnen Zetteln schon vorlag, als er (Juli 1513) den Rhaus'schen Druck in die Hand bekam; ähnlich wird es dann bei den späteren Vorlesungen gewesen sein. So folgte ganz zuletzt noch eine Rekapitulation und Überarbeitung des jeweils bereits vorrätigen Stoffes unmittelbar vor der einzelnen Kollegstunde. Dabei mögen noch wieder einzelne Glossen neu hinzugekommen sein, soweit der Raum reichte, besonders wohl am äussersten oberen und am unteren Rande. Gewiss aber gehören dieser letzten Bearbeitung die zahlreichen, zum Teil sehr ausführlichen Randbemerkungen an, die sich, grossenteils schon durch anderen Duktus kenntlich, an den Rändern der Scholien finden. Und so war der junge Lehrer denn ein wahrhaft souveräner Herr über seinen Gegenstand und konnte ihm im Kolleg mit der Freiheit behandeln, von der uns die Unterschiede zwischen dem Originalmanuskript der Römerbriefvorlesung und den erhaltenen Nachschriften Kunde geben.« (K. A. Meissinger, op. cit. S. 74–75).

möchte ich als meinen methodischen Gesichtspunkt hervorheben: 1) Bei der Beschäftigung mit der Frage nach den Spuren des Turmerlebnisses in den Dictata muss mit aller Zähigkeit daran festgehalten werden, dass das Turmerlebnis primär nicht mit der Deutung jener Stellen in den Psalmen, wo von *justitia dei* die Rede ist, nicht einmal mit Ps 30,2, sondern allein mit der Deutung von *iustitia dei* in Röm 1,17 (-18) in Beziehung zu setzen ist. 2) Man darf in den Dictata nicht nach der psychologischen Form, sondern nur nach dem theologischen Inhalt des Turmerlebnisses fragen. 3) Die textkritischen Probleme, so wichtig und interessant sie an sich sind, sind für die Debatte über das Turmerlebnis in den Dictata von nur sekundärer Bedeutung. 4) Weil das Turmerlebnis nach Luthers Bericht primär allein mit der Deutung von Röm 1,17 und nur indirekt mit dieser oder jener Psalmenstelle etwas zu tun hat, muss man vor allem die Stellen in den Psalmen heranziehen, die Luther selbst ausdrücklich mit der neuen Auffassung der *iustitia dei* in Verbindung gebracht hat. Zu diesen gehören gewiss Ps 30 und Ps 70, aber auch Ps 24!

b) *Die tropologische Deutung des Gerichtes Gottes, die wichtigste Spur des Turmerlebnisses in den Dictata.*

Wir haben mehrere Male darauf hingewiesen, dass die neue Erkenntnis, welche Luther durch das Turmerlebnis gewann, in erster Linie die Auffassung der *iustitia dei* in Röm 1,17 (-18) und erst dadurch bis zu einem gewissen Grade die *iustitia dei* in der Schrift überhaupt betraf. Das hat man sich in der Debatte über die Spuren des Turmerlebnisses in den Frühvorlesungen Luthers nicht immer vor Augen gehalten. Sonst hätte man wohl kaum immer wieder gemeint, dass Luther in seiner ersten Psalmenvorlesung bei der Deutung jeder Stelle, wo im Text die Worte '*iustitia dei*' (*tua, eius* etc.) vorkamen, ohne Ausnahme kundgeben müsse, ob er die »alte« oder die »neue« Auffassung der Gottesgerechtigkeit vertritt. Als ob Luther nicht das Recht gehabt hätte, nach der Entdeckung der *iustitia dei* passiva in Röm 1,17, bei der Auslegung irgendeiner Psalmenstelle, wo von der *iustitia dei* die Rede war, z. B. auch, wenn es ihm angemessen schien, von der eschatologischen, strafenden Gerechtigkeit Gottes, womit Gott die Verlorenen für ewig von sich stösst, zu reden!

Auch noch Hirsch und Vogelsang gingen von der falschen Voraussetzung aus, dass wir durch Nachschlagen sämtlicher Stellen, wo Luther in der ersten Psalmenvorlesung die Worte '*iustitia dei*' kommentiert, ohneweiteres feststellen können, wie lange, d. h. bis zu welchem Psalm er »noch« die alte, und wie früh, d. h. von welchem Psalm ab er »schon« die neue Auffassung lehrt, und das war eben die methodische Schwäche ihrer in mancher Beziehung vorzüglichen Studien zur Frühtheologie Luthers.

Da nun die »Entdeckung« mit der Auslegung von Röm 1,17 zusammenhing, könnte man geneigt sein – ist man nach eventuellen Spuren des Turm-

erlebnisses auf der Suche – zuerst nur jene Stellen zu betrachten, wo Luther in den *Dictata* tatsächlich Röm 1,17 zitiert.<sup>120)</sup>

Aber auch das wäre methodisch verfehlt. Man kann zwar nicht leugnen, dass jedes Zitieren von Röm 1,17 erwarten lässt, dass man hier die neue Auffassung vermuten kann, und dass solche Stellen deshalb besonders berücksichtigt werden müssen. Aber es ist völlig unberechtigt daraus zu schliessen, dass wir die neue Auffassung nur an solchen Stellen konstatieren oder dass wir sie dort am besten beobachten können. Wir haben eine ganz falsche Vorstellung von der wirklichen Tragweite der im Turmerlebnis gewonnenen Erkenntnis, wenn wir meinen, dass Luther immer wieder die eine Stelle Röm 1,17 wiederholen und erklären müsse, um diese Erkenntnis für die Psalmenauslegung fruchtbar zu machen. Wir hörten ja in der Vorrede 1545, dass Luther durch das Erlebnis sofort auf eine ganze Reihe von Schriftanalogien zu der *iustitia dei passiva* aufmerksam geworden war.

Die neue hermeneutische Einsicht war zudem so fruchtbar, dass Luther sie nicht immer in stereotyper Monotonie an ein und derselben Schriftstelle zu entfalten brauchte.

Wir müssen deshalb eine andere Methode anwenden, um feststellen zu können, ob es Spuren des Turmerlebnisses in den *Dictata* gibt, und ob sie sich schon am Anfang der Vorlesung konstatieren lassen.

Wenn es richtig ist, dass Luther selbst das Turmerlebnis vor dem Anfang der ersten Psalmenvorlesung ansetzt, darf man erwarten, dass er mitunter die Entdeckung der *iustitia dei passiva* zu bestimmten Psalmenstellen, die er damals als besonders schlagende Parallelen zu Röm 1,17 betrachtet hat, in Beziehung setzen will.

Das hat er in der Tat auch getan. In der Genesisvorlesung, wo er einmal auf die *iustitia dei passiva* zu sprechen kommt, nennt er zwei Psalmenstellen: Ps 30 (31), 2 und Ps 24 (25), 10. »Quando orabam: 'in iustitia tua libera me'. O nein lieber Herr Gott, Non in iustitia tua, Latino modo aut Philosophice loquendo, sed in misericordia tua. Atque hic sane omnes patres, Augustinus, Ambrosius hallucinati sunt et in hoc veluti scandalum impegerunt. Ut Psalmo 25 'Universae viae Domini misericordia et veritas': Ibi vias Domini exposuerunt active et dixerunt Deum iudicare Diabolum cum impiis et damnatis per veritatem, Sanctos vero per misericordiam, Sed ita prorsus obscurata est sententia Psalmi, neque quicquam intellexerunt, quia constructionem genitivi non recte acceperunt. Psalmus enim loquitur de viis Domini, de operibus Domini, quae in nobis operatur, de fide Domini, qua nos salvat, ita ut sit sententia universae viae Domini. Was unser Herr Gott mit uns macht, ist alles gnad und barmhertzigkeit«<sup>121)</sup>. Der Hinweis auf Ps 30,2 findet sich in diesem

<sup>120)</sup> Die Stellen sind: W.A. III,174,16; 331,4; 463,1; 466,27; 508,19; 650,20; IV,247,25; 297,19; 325,8. Die schrägedruckten Stellen werden von uns im Text behandelt. Die übrigen sind in bezug auf unsere Fragestellung nur von geringer Bedeutung.

<sup>121)</sup> Scheel Dok. S. 178,5.

Sinne häufig bei Luther.<sup>122)</sup> Auf Ps 24,10 wird dagegen selten direkt verwiesen, obwohl es Stellen gibt, wo Luther im allgemeinen über die verkehrte Auslegung der Psalmen bei den Vätern spricht, und bei denen jene Psalmenstelle deutlich hindurchschimmert<sup>123)</sup>.

Die traditionelle Deutung der Stelle Ps 24,10 ist uns vor allem wichtig, weil uns dadurch begreiflich wird, warum ein Gebetsruf wie Ps 30,2 Luther so grosse Anfechtung bereitete. »Veritas« betrachtete Luther, wie Augustin, als mit »iustitia« synonym. Er deutete in den Psalmen, nach der in diesem Vers aufgestellten Regel, die iustitia dei als die vergeltende Gerechtigkeit, in der Gott die Verdammten im Endgericht strafen wird, denn seine Barmherzigkeit galt ja den Heiligen. Wenn der rettende Gott zuletzt der gerechte Gott sein wird und nur vorübergehend der barmherzige Gott ist, dann muss der Sünder für immer verloren bleiben. Denn er kann nie die Barmherzigkeit Gottes anrufen, ohne sich zugleich dem kommenden Zorn desselben Gottes aussetzen. Die traditionelle Deutung von Ps 24,10 zwang Luther anfangs, die 'iustitia dei' sowohl in Röm 1,17 als in Ps 30,2 als die strafende (aktive) Gerechtigkeit zu verstehen. Die Väter, sagt Luther, verstanden in ihrer Auslegung den Ausdruck 'viae Domini' active, d. h., sie sprachen »lateinisch« einseitig von dem Weg, auf dem Gott zu uns kommt, zuerst in der Inkarnation und dann am jüngsten Tage, wenn er Gericht halten wird. Diese Auslegung nennt Luther in den Dictata die buchstäbliche, bzw. die »anagogische« (eschatologische). Wenn man aber den Genitiv »hebräisch« zweiseitig versteht, wird man nicht allein an einen Weg denken, auf dem Gott zu uns kommt, sondern diesen Weg Gottes gleichzeitig als den Weg auffassen, auf dem er uns zu sich kommen lässt.

In ähnlicher Weise bedeuten die Werke Gottes »hebräisch« nicht nur die Werke, die er mit uns ausführt, sondern zugleich die Werke, die er uns auf ihn hin tun lässt (qua in nobis operatur), und der Glaube des Herrn bedeutet nicht allein die Treue Gottes, worin er mit uns handelt, sondern zugleich die Treue zu ihm, die er in uns wirkt und entgegennimmt, d. h. den Glauben, durch den er uns rettet (qua nos salvat)<sup>124)</sup>. Erklärt man jene Genitivkonstruktionen einseitig aktiv, sprechen sie eigentlich nie definitiv von der Barmherzigkeit, sondern letztlich nur vom Zorne Gottes. Denn wenn Gott einseitig mit uns umgeht, ohne uns gleichzeitig Raum bei sich zu geben, ist er im Prinzip der vergeltende Gerechte, d.h. der strenge Richter, der dem Sünder nur zürnen kann. Diesem Richter gegenüber sucht der Mensch sich durch eigene Gerechtigkeit vergebens zu behaupten. Wenn man aber dieselben Genitivkonstruktionen passiv (dabei meint Luther, wie wir schon wissen, »hebräisch«: aktiv und passiv zugleich) deutet, sprechen sie von der Barmherzigkeit Gottes, indem er zu uns kommt, mit uns handelt, uns Treue hält, und indem er zu-

<sup>122)</sup> Scheel Dok. S. 23,26; 148,21; 162,12; 173,13.

<sup>123)</sup> Scheel Dok. S. 93,13-37; 96,31-97,11.

<sup>124)</sup> Siehe S. 37-41.

gleich uns zu sich kommen lässt, uns sich gegenüber handeln lässt, uns an ihn glauben lässt.

Und bei dieser »passiven« Deutung der Genitivkonstruktion 'viae Domini' in Ps 24,10 erhält der Vers einen ganz neuen Sinn. Er spricht nicht mehr überwiegend »anagogisch« vom Endgericht, wo die Wahrheit (Gerechtigkeit) Gottes alle Sünder, die nicht durch die Gnade Gottes heilig (genug!) geworden sind, verdammen wird und wo seine Barmherzigkeit nur die Heiligen (welche durch die Gnade heilig genug geworden sind) schonen wird. Nein, wird 'viae Domini' passiv (= hebräisch: aktiv + passiv) betrachtet, dann wird der Sinn des Psalmenverses folgender: »Was unser Herr Gott mit uns macht, ist alles gnad und barmherzigkeit.« »Alles« bedeutet hier: seine Barmherzigkeit *und* seine Wahrheit (Gerechtigkeit), sein Erbarmen *und* sein Richten. Was sich in der anagogischen Auslegung auf zwei Gruppen von Menschen, den Verdammten und den Heiligen, und auf zwei heilsgeschichtliche Epochen, die Zeit der ersten und die Zeit der zweiten Ankunft Christi, verteilte, das vereinigt sich jetzt in dem einen und selben Menschen, zur selben Zeit, als Ausdruck der einen, unteilbaren Barmherzigkeit Gottes. Seine Wahrheit (Gerechtigkeit) steht nicht mehr im Gegensatz zu seiner Barmherzigkeit, sondern liegt in dieser verborgen, und erreicht deshalb nicht mehr nur seine Feinde, wie seine Barmherzigkeit nur seine Freunde trifft. Nein, die Wahrheit (Gerechtigkeit), welche in seiner Barmherzigkeit verborgen liegt, trifft verbunden mit der Barmherzigkeit nur seine Freunde, nur die Begnadigten. Das heisst: wenn wir die Wortverbindung viae Domini »passiv« deuten, haben wir die Auslegungsweise vor uns, die Luther in der Psalmenvorlesung die »tropologische« nennt. Darüber wird später mehr zu sagen sein. Hier verweisen wir kurz auf die Definition der tropologischen Auslegung in der Praefatio zu dem Psaltertext: »Quicquid de domino Ihesu Christo in persona sua ad literam dicitur, hoc ipsum allegorice de adiutorio sibi simili et ecclesia sibi in omnibus conformi debet intelligi. Idemque simul tropologice debet intelligi de quolibet spirituali et interiore homine, contra suam carnem et exteriorem hominem«<sup>125)</sup>.

Wenn Gottes Wahrheit und Barmherzigkeit sich nicht mehr auf zwei verschiedene Menschengruppen und zwei heilsgeschichtliche Epochen verteilen, sondern gleichzeitig denselben Menschen treffen als Ausdruck seiner Barmherzigkeit, sodass die Wahrheit jetzt in den Dienst der Barmherzigkeit tritt, dann wird dies allein dadurch möglich, dass die Wahrheit, das Gericht Gottes, hier und jetzt das Fleisch des Menschen, seinen alten oder äusseren Menschen trifft, während gleichzeitig die Barmherzigkeit seinen Geist, seinen neuen oder inneren Menschen erfasst. Aber so wie der richtende und der vergebende Gott ein einziger Gott ist, und seine Wahrheit und seine Barmherzigkeit eine ungeteilte göttliche Haltung dem Menschen gegenüber darstellt, so ist der Mensch als Fleisch und als Geist Gott gegenüber ein ganzer,

<sup>125)</sup> W.A. III,13,13-14.

ungeteilter Mensch. Das Gericht Gottes trifft sein Fleisch, das heisst: nicht einen Teil von ihm, der fleischlich ist, sondern ihn selbst, ganz und gar, als den fleischlichen Menschen, der im Sündetun befangen lebt. Die Vergebung umschliesst ihn als Geist, das heisst: nicht einen Teil von ihm, der geistlich ist, sondern: ihn selbst, ganz und gar, als den neuen geistlichen Menschen, der im Glauben an die Vergebung lebt. Folgendermassen muss man den Satz deuten: *Idemque simul tropologice debet intelligi de quolibet spirituali et interiore homine, contra suam carnem et exteriorem hominem*. Weil das Fleisch wider den Geist kämpft und daher als Feind des Geistes anzusehen ist, schenkt Gott dem Menschen als Geist wirklich seine Gnade, wenn er dessen Fleisch richtet und vernichtet. Und Gott wäre dem geistlichen Menschen gegenüber überhaupt nicht barmherzig, wenn er dessen Fleisch nicht verdammen und bekämpfen würde.

Die tropologische Auslegung des Gerichtes Gottes stimmt also mit der »passiven« Deutung der »viae Domini« in Ps. 24, 10 genau überein, während sich die überwiegend anagogische Deutung des Gerichtes Gottes mit der »aktiven« Deutung genau deckt. Wenn der alte Luther in der Genesisvorlesung und auch sonst sagt, dass die Väter bei der Psalmenauslegung die »viae domini« Ps 24,10 nur aktiv ausgelegt haben, während er selbst durch das Turmerlebnis nicht nur die passive Deutung der Wortverbindung 'justitia dei', sondern auch der 'viae dei' 'opera dei', 'fides dei' etc. kennen lernte, dann kann dies auch folgenderweise ausgedrückt werden: während bei den Vätern die anagogische Deutung die Auslegung von 'iustitia' und 'misericordia' in den Psalmen beherrscht, so lernte Luther durch das Turmerlebnis der tropologischen Auslegung aller jener Stellen den Vorzug zu geben.

Wenn dies richtig gesehen ist, muss es möglich sein aufzuweisen: 1) dass bei den Vätern, d.h. vor allem bei Augustin in seinen *Enarrationes in Psalmos*, die Luther während der Vorbereitung seiner Psalmenvorlesung fleissig studierte, wirklich die anagogische Auslegung von Gottes Gericht vorherrschend war, und 2) dass Luther in seiner eigenen Auslegung mit dieser Tradition konsequent brach und der tropologischen Auslegung das Primat gab. Lässt sich das zeigen, dann haben wir eine sichere Spur des Turmerlebnisses in den *Dictata* gefunden. Lässt sich das nicht beweisen, dann müssen wir ohne Vorbehalt feststellen, dass das Turmerlebnis nicht vor, noch während, sondern nach der ersten Psalmenvorlesung anzusetzen ist, und dass der alte Luther sich also bei der Datierung des Turmerlebnisses geirrt haben soll.

An dieser Feststellung würde in solchem Falle das Vorkommen augustianischer Begriffe wie 'iustitia donata' u. a. in grosser Zahl innerhalb der *Dictata* nichts ändern. Darin manifestiert sich der wesentliche Unterschied unserer Methode von derjenigen, deren sich Hirsch und Vogelsang und in ihrem Gefolge andere Forscher bedient haben, um Spuren des Turmerlebnisses in der ersten Psalmenvorlesung aufzudecken.

Wir nämlich sind der Ansicht, in dieser Frage allein an Hand der hier



vorgeschlagenen Methode dem Fingerzeig des alten Luther selbst einigermaßen folgen zu können. Und hierin wird er wohl, trotz seinem Alter, der wirklich Sachverständige sein.

c) *Misericordia dei und iustitia (veritas) dei in Augustins »Enarrationes« und Luthers »Dictata«.*

Wenn Luther in der Genesisvorlesung die Stelle Ps 24,10 herausgreift, um die Psalmenauslegung der Väter, vor allem diejenige Augustins an Hand eines Beispiels zu charakterisieren, ist seine Wahl sehr treffend und zeugt erneut von seinem sehr guten Gedächtnis in bezug auf seine eigene Entwicklung während der Jahre vor dem Ablaßstreit. Denn erstens spielt diese Stelle in den Enarrationes<sup>126)</sup> und auch sonst<sup>127)</sup> eine entscheidende Rolle, und zweitens kam gerade die Zusammenstellung der beiden Begriffe misericordia und iustitia (bzw. veritas oder iudicium) in dem Vulgatatext des Psalters sehr häufig vor<sup>128)</sup>. Luther musste sich also bei der Kommentierung der Psalmen fortwährend mit der Frage nach dem Verhältnis von Gottes Gerechtigkeit zu Gottes Barmherzigkeit beschäftigen. Hierin liegt wohl vor allem die Ursache zu seiner eingehenden Beschäftigung mit Röm 1,16–18 schon während der Vorbereitung der Psalmenvorlesung<sup>129)</sup>. Denn bei der Deutung dieser paulinischen Stelle

<sup>126)</sup> Siehe A. Hamel: Der junge Luther und Augustin. I, Gütersloh 1934, S. 174ff, besonders S. 175 a 2.

<sup>127)</sup> Vgl. H. Bornkamm: Archiv für Reformationsgeschichte, 39,1942, S. 11.

<sup>128)</sup> A. Hamel, op. cit. S. 174 a 3-5.

<sup>129)</sup> Wenn H. Bornkamm in seiner ausgezeichneten Analyse der Vorrede von 1545, deren Ergebnisse mit den unsrigen weithin übereinstimmen, aus dem Hinweis der Vorrede auf Luthers eifriges Bemühen um das rechte Verständnis von Röm 1,17 folgert: »Es ergibt sich also, dass Luther der Meinung war, die Lösung der Schwierigkeit von Röm 1,17 bei der gründlichen Beschäftigung mit dem Römerbrief für sein Kolleg gefunden zu haben« (Archiv für Reformationsgeschichte, 37, 1940, S. 121), muss ich demgegenüber die Frage erheben: Ist es denn ganz sicher, dass jenes »Kolleg«, für dessen Vorbereitung Luther sich so eifrig mit Röm 1,17 beschäftigte, nur die Vorlesung über den Römerbrief sein kann? Könnte es nicht eben so gut die erste Psalmenvorlesung sein? Schon J. Ficker hat in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Römerbriefvorlesung auf die eifrige Beschäftigung Luthers mit dem Römerbrief im Zusammenhang mit der ersten Psalmenvorlesung hingewiesen: »In der Psaltermvorlesung wird der Brief viel zitiert, je später, desto nachdrücklicher. Seine Grundgedanken sprechen, innerlich verarbeitet, schon bestimmt und klare Beleuchtung gebend. Von der profunda theologia Pauli spricht er schon in den Scholien zum ersten Psalm, dann z.B. wieder bei Ps 49(50) (W.A. III, S. 31,283). Eine Beschäftigung mit Paulus und insbesondere mit Röm 1,17 fällt daher schon früher.« (J. Ficker: Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, I, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16,<sup>4</sup> Leipzig 1930, S. LXXII). Obwohl der Hinweis auf die Scholien zu Ps 1, vielleicht – aber doch nur vielleicht! – nach den neueren textkritischen Untersuchungen nicht stichhaltig ist, (persönlich erlaube ich mir, trotz meiner Unkenntnis der Handschrift, mit Wendorf gegen Bornkamm W.A. III,31 als ein Stück der ursprünglichen Scholie anzusehen), bestehen die übrigen Beobachtungen Fickers noch zu Recht. In einer Anmerkung (S. LXXII a 1), verweist Ficker auf W.A. IV,458,1, wo Luther einen Zettel mit Hinweis auf Röm 15 erwähnt, und fügt hinzu: »Man könnte schon hieraus auf eine Durcharbeitung des Römerbriefes schließen.« Das dürfte zutreffen! Jedenfalls ist es undenkbar, dass Luther die Vorbereitung des Römerkollegs erst nach der Beendigung der Psalmenvorlesung angefangen

war ihm ja auch das Verhältnis der göttlichen Gerechtigkeit (1,17 a; 1,18) zur göttlichen Barmherzigkeit (1,16; 1,17 b) das quälende Problem. Alle jene Psalmenstellen wo 'misericordia dei' und 'iustitia dei' (veritas dei) aneinander gereiht waren, stellen also die eigentlichen Parallelstellen des Psalters zu Röm 1,16–18 dar. Im Zusammenhang mit jenen Stellen müssen wir daher vor allem »die Spuren des Turmerlebnisses« suchen.

Nennen wir zuerst die wichtigsten Stellen, an denen Luther sich mit der typisch augustinisch-mittelalterlichen Auffassung von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hätte auseinandersetzen müssen, falls er das Turmerlebnis schon hinter sich hatte. Es sind: 24,10; 25,3; 30,6–8; 32,5; 35,6; 39,11; 56,4; 56,11; 60,8; 68,14; 83,12; 84,11; 88,2; 88,3; 88,15; 88,25; 88,34; 88,50; 91,3; 97,3; 99,5; 107,5; 115,1; 116,2; 118,75–76; 118,59–60; 137,2. Eine wirklich ganz ansehnliche Reihe von Psalmenstellen.

Überblicken wir kurz Luthers Auslegung aller dieser Stellen, können wir leicht feststellen, dass er nur ganz selten das Thema »Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes« in verhältnismässig grosser Ausführlichkeit behandelt hat. Meistens werden nur ganz kurze Bemerkungen in der Glosse gemacht<sup>130</sup>). Dabei fällt aber auf, dass Luther ein einziges Mal während der ganzen Vorlesung in einer Scholie die Frage einer ausserordentlich eingehenden Behandlung unterzieht. Das geschieht allerdings nicht zu Ps 24,10, wozu wir in der Weimaraner Scholie keine Scholie finden, sondern zu Ps 84,11–14. Unserer Methode gemäss müssen wir deshalb zuerst diese Scholie untersuchen, um eventuelle Spuren des Turmerlebnisses in den Dictata feststellen zu können.

Ps 84,11–14 lautet in der Vulgata: Misericordia et veritas obviaverunt sibi: iustitia et pax osculatae sunt. Veritas de terra orta est: et iustitia de coelo prospexit. Etenim Dominus dabit benignitatem: et terra nostra dabit fructum suum. Iustitia ante eum ambulabit: et ponet in via gressus suos. – Vergleicht man diesen Text mit den anderen vorhergenannten, einschliesslich 24,10, wird man leicht einsehen, warum Luther diesen Psalm gewählt hat, um nämlich bei dessen Auslegung das Thema Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (bzw. Barmherzigkeit und Wahrheit) Gottes einmal eingehend zu behandeln. Keiner von den andern erwähnten Texten würde ihm eine entsprechende gute Gelegenheit bieten, die neue Auffassung der Gerechtigkeit Gottes in seiner ganzen

---

hat. Man muss, glaube ich, annehmen, dass Luther seine ersten beiden Vorlesungen sozusagen nebeneinander vorbereitet hat, wodurch die Annahme gestützt wird, dass die ersten Kämpfe um Röm 1,17 schon vor dem Anfang der ersten Psalmenvorlesung liegen müssen. Übrigens zeigen die Untersuchungen zu Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, die *G. Ebeling* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50,1953, S. 43–99 veröffentlicht hat, dass Luther sich bei der Abfassung der Summarien, die nach Ebelings Untersuchungen selbständige Überlegungen über Deutungsmöglichkeiten der einzelnen Psalmen voraussetzt, schon ziemlich eingehend mit dem ganzen Psalter beschäftigt hat. Man darf sich die Zeit der vorbereitenden Studien nicht zu kurz vorstellen. Am wahrscheinlichsten ist wohl, dass er die ersten vorbereitenden Studien kurz nach der Promotion angefangen hat.

<sup>130</sup>) Zu einigen (7) von den genannten Psalmen sind uns keine Scholien überliefert.

Fülle zu entfalten, und bei keinem andern Psalm begegnete ihm dies Wortpaar in einem so zentral christologischen und soteriologischen Kontext.

Wir werfen zuerst einen Blick auf Augustins Deutung jener Verse. Was bei Augustin verhältnismässig selten ist,<sup>131)</sup> werden von ihm die beiden Begriffe in bezug auf Christi erste Ankunft ausgelegt, indem er sich ohne Zitat den Gedanken von Röm 15, 8–9 (Vulgata: Dico enim Christum Iesum ministrum fuisse circumcisionis propter *veritatem Dei*, ad confirmandas promissiones patrum: Gentes autem super *misericordia* honorare Deum) anschliesst: »Veritas in terra nostra ex persona Judæorum, misericordia in terra Gentium. Veritas enim ubi? Ubi erant eloquia Dei. Misericordia ubi? In illis qui dimiserant Deum suum, et converterant se ad dæmonia.« Christus ist selbst die Wahrheit, die den Juden versprochen war. »Die Erde« wird demnächst auch als die *caro*, die der Sohn Gottes in der Inkarnation angenommen hat, gedeutet: »*Veritas de terra orta est: Filius Dei de carne processit. Quid est terra? Caro . . . sed ut justitia de cælo prospiceret, id est, ut justificarentur homines divina gratia, veritas nata est de Maria virgine ut posset pro illis justificandis offerre sacrificium, sacrificium passionis, sacrificium crucis.*« Diese christologische Auslegung entspricht der »prophetisch-buchstäblichen« bei Luther. Aber es gibt bei Augustin neben jener auch eine andere Linie, eine moralisch-religiöse, die *veritas* und *justitia* von der Haltung des Gläubigen aus auslegt, und insofern der tropologischen Auslegung Luthers analog ist. Das geschieht zuerst im Anschluss an die Worte '*justitia et pax osculatae sunt se*'. »*Fac justitiam et habebis pacem*« sagt Augustin. Und er legt das *facere justitiam* im Sinne des Dekalogs aus und lässt die Gerechtigkeit und den Frieden, dessen »Freundin« die Gerechtigkeit ist, für den Menschen wegweisend sein. »*Ecce justitia dicit tibi, Ne fureris; et non audis: Ne adulteres; non vis audire: Non facias alteri quod tu pati non vis. Inimicus es amicæ meæ, dicit tibi pax; quid me quæris? Amica sum justitiæ, quemcumque invenero inimicum amicæ meæ, non ad illum accedo. Vis ergo venire ad pacem? Fac justitiam.*« Auf einer anderen Ebene aber bewegt sich Augustin, wenn er die Worte '*veritas de terra orta est*' von dem Sündenbekenntnis des Menschen auslegt. »*Confitere peccata tua, et orietur de te veritas*«. Als Beispiel nennt Augustin jenen Zöllner im Gleichnis Jesu, der vor dem Pharisäer gerechtfertigt nach Hause ging. Mit dem Sündenbekenntnis identifiziert Augustin auch jene *justitia*, von der es zuletzt heisst: *Justitia ante eum præibit, et ponet in via gressus suos*. Zu diesem Verse sagt Augustin: »*Justitia illa est quæ est in confessione peccatorum: veritas enim ipsa est. Justus enim debes in te, ut punias te: ipsa est prima hominis justitia, ut punias te malum et faciat te Deus bonum.*« Diese Gerechtigkeit des Menschen, die in der Selbstverurteilung besteht, bereitet jetzt, wie einst Johannes der Täufer, den Weg des Herrn (*justitia ante eum præibit*). »*Ante autem quam confitereris peccata, inter-*

<sup>131)</sup> A. Hamel, op. cit. S. 183. E. Hirsch, op. cit. S. 26–27. Dass Augustin hier beide Worte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auf den fleischgewordenen Christus bezieht, hat in seiner christologisch-soteriologischen Deutung des ganzen Psalms seine Ursache.

cluseras ad te viam Dei; non erat qua ad te veniret. Confitere vitam, et aperis viam; et veniet Christus, et *ponet in via gressus suos*, ut te informet vestigiis suis.«<sup>132)</sup>

Die Erklärung, die Augustin in seiner Auslegung dieses Psalms von dem Verhältnis zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gibt, steht, wie wir schon angedeutet haben, unter den Deutungen, die er sonst diesem Begriffs-paare gibt, vereinzelt da. Ps. 24,10 unterzieht er seiner üblichen Deutung. »Quas autem vias docebit eos, nisi misericordiam qua placabilis, et veritas qua incorruptus est? Quorum unum præbuit donando peccata, alterum merita iudicando. Et ideo universæ viæ Domini, duo adventus Filii Dei, unus miserantis, alter iudicantis.«<sup>133)</sup> Und diese Deutung liegt der Kritik Luthers in der Genesisvorlesung zugrunde. Hier ist die Gerechtigkeit einseitig »aktiv«, anagogisch verstanden, also prinzipiell als vergeltende, strafende Gerechtigkeit. Und weil sie vornehmlich die zweite Ankunft Christi charakterisiert, während die Barmherzigkeit allein die Erscheinungsform Christi bei seiner ersten Ankunft ist, bleibt »die Gnadenordnung der Rechtsordnung in vollem Umfang eingeordnet. Eine wirkliche Einheit der Gottesanschauung ist so freilich nicht gefunden, die Barmherzigkeit ist gar nicht mehr echte Barmherzigkeit, weil in ihrer Wirksamkeit durch den Unsicherheitsfaktor der notwendigen menschlichen Mitwirkung und durch die infolgedessen nach rechtlichen Voraussetzungen verfahrenende göttliche Gerechtigkeit begrenzt. Diese Zwiespältigkeit in der Gottesanschauung wirkt sich in der seelischen Haltung des frommen Menschen als ständiges Schwanken zwischen der Liebe zu dem guten, gnädigen und der Furcht vor dem »mächtigen«, gerechten Gott aus.« (Hamel)<sup>134)</sup>.

Diese typisch augustinische, an Ps 24,10 immer wieder anknüpfende Auffassung von dem Verhältnis zwischen Gottes Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit fand Luther in den Enarrationes bei der Mehrzahl jener Stellen des Psalters, worin er von der misericordia und der veritas Gottes las, z.B. zu Ps. 32,5.<sup>135)</sup> 39,11;<sup>136)</sup> 56,4; <sup>137)</sup> 60,8;<sup>138)</sup> 83,12;<sup>139)</sup> 88,15;<sup>140)</sup> 88,34;<sup>141)</sup> 91,3;<sup>142)</sup>

<sup>132)</sup> Augustini Opera omnia, Maurinerausgabe, Paris 1835, IV,II, S. 1282–1286.

<sup>133)</sup> Op. cit. S. 151.

<sup>134)</sup> Der junge Luther und Augustin, I, S. 177–178.

<sup>135)</sup> Opera omnia 1835, IV, S. 266, 277–278.

<sup>136)</sup> Op. cit. S. 479: Modo enim misericordia tibi prædicatur, postea veritas exhibebitur ... Ibi poenitentia locus non est. Quia misericordiam Dei contempsisti, veritatem senties.

<sup>137)</sup> Op. cit. S. 761: Ipsum Christum invenimus et misericordiam et veritatem; misericordiam nobis compatiensem, et veritatem nobis retribuendum. (Die Vergeltung wird jedoch hier als Rechtfertigung gedacht).

<sup>138)</sup> Op. cit. S. 839. Zur Deutung siehe A. Hamel: Der junge Luther und Augustin, I, S. 179–181.

<sup>139)</sup> Opera omnia, Paris 1835, IV,II, S. 1269. Hier verweist Augustin auf 2 Tim 4,7–8, um zeigen zu können, dass die Vergeltung für die Heiligen unverdient ist. Das schliesst aber nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dass die Vergeltung gerecht ist, weil die Gnade echte Früchte zeitigen muss. Augustin lässt Paulus sagen: »Misericordiam mihi erogavit, ut faceret me innocentem: nam prius fui blasphemus et injuriosus; sed ex illius gratia factus sum innocens. Ille autem qui prærogavit misericordiam,

107,5 (= 56,4); 115,1;<sup>143</sup> 116,2;<sup>144</sup> 118,159–160<sup>145</sup> 137,2;<sup>146</sup>). Der Stellen, wo Augustin eine andere Deutung der 'misericordia et veritas dei' gibt, sind nur wenige, und nie sprechen sie eine so ausführliche und klare christologische und moralische Deutung wie diejenige von Ps 84,11–14 aus<sup>147</sup>).

Nachdem wir die Auslegung dieses Psalms bei Augustin kennen gelernt haben, ist es uns noch klarer geworden, warum Luther die grundlegende Darstellung des Themas »Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit« im Zusammenhang mit seiner Auslegung des 84. Psalms hat geben wollen. Denn hier hatte er nicht nur den besten, das Thema von mehreren Seiten erhellenden Text, sondern hier konnte er auch – was ihm sehr wichtig war – seine neue Deutung ohne offene Polemik gegen Augustin darlegen. Vergleicht man aber die beiden Auslegungen, ist nicht nur die Ähnlichkeit der Gedanken auffällig, sondern man sieht erst, wie selbständig Luther, verglichen mit Augustin, in der Textauslegung verfährt, und wie weit er über diesen hinausführt<sup>148</sup>). Zwar hat Augustin in seiner Auslegung des 84. Psalms Ansatzpunkte zu einer christologischen und tropologischen Auslegung der iustitia dei. Er setzt die Wahrheit (= iustitia dei) mit dem Sündenbekenntnis und der accusatio sui in Verbindung. Aber die für Luther eigenartige Verbindung der christologischen und tropologischen Auslegung fehlt bei Augustin ganz<sup>149</sup>). Deshalb führen jene

---

negare poterit debitum?« Dieser Augustin wirkte in der Scholastik weiter. Doch aber hatte er dem angefochtenen Martin Luther nicht viel zu geben.

<sup>140</sup>) Op. cit. II, S. 1347.

<sup>141</sup>) Op. cit. S. 1353: Ad hoc enim non dispergetur misericordia liberantis, ne noceat veritas vindicantis.

<sup>142</sup>) Op. cit. S. 1405.

<sup>143</sup>) Op. cit. S. 1795: Hæc duo, misericordiam et veritatem advertite in sanctis scripturis quam sibi sæpe jungantur. In sua quippe misericordia vocavit impios, et in veritate iudicat eos qui vocati venire noluerunt.

<sup>144</sup>) Op. cit. S. 1814.

<sup>145</sup>) Op. cit. S. 1939: a veritate . . . tua verba procedunt, et ideo veracia sunt, et neminem fallunt, quibus prænantur vita iusto, poena impio. Hæc sunt quippe in æternum iudicia iustitiæ Dei.

<sup>146</sup>) Op. cit. S. 2176: . . . misericordia in subveniando, veritatem in iudicando.

<sup>147</sup>) Bei Ps 68,14 und 88,25 ahnt man die christologische Deutung, und Luther schliesst sich hier in der Glosse an Augustin an (W.A. III, 412,15 und IV, 40,1)! In Ps 99,5 taucht die christologische Auslegung (mit Hinweis auf Ps 84!) wieder auf, aber in äusserst knapper Fassung (op. cit. S. 1542). In Ps 88,3 wird sie mit Hinweis auf Röm 11,1–2 und Röm 15,8–9 angewandt (op. cit. S. 1338). Ansätze zu einer tropologischen Auffassung haben wir Ps 118,75–76, weil 'veritas' hier vor 'misericordia' steht (op. cit. S. 1482). Die übrigen Stellen sind entweder unklar oder berühren unsere Frage nicht. Vgl. übrigens A. Hamel, op. cit. S. 184 a 3!

<sup>148</sup>) A. Hamel, der in seinem Buch »Der junge Luther und Augustin« die Mehrzahl der hier erwähnten Stellen analysiert hat, und der der Scholie Luthers zu Ps 84 grosse Aufmerksamkeit schenkt, geht auffallender Weise auf Augustins einzigartige Auslegung des 84. Psalm. überhaupt nicht ein und nennt im Register nur ganz summarisch die für Luthers und Augustins Deutung gemeinsamen Züge.

<sup>149</sup>) Man fragt sich, wie weit sich Luther über seinen Abstand von Augustin schon damals im klaren war, vgl. A. Hamel, op. cit. S. 181. Die Scholie zu Ps 84 zeigt, dass die Kritik an Augustin, die uns in der Genesisvorlesung begegnete, ihm schon bei der ersten Psalmenvorlesung bewusst war. Hamel dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er

Gedanken bei diesem auch nicht zu einem Verlassen des grundlegenden Schemas: Duo adventus Filii Dei, unus miserantis, alter iudicantis. Und während Luther in dem ersten Teil des Psalms der Auslegung Augustins im grossen und ganzen folgt, knüpft er bei der Auslegung der Verse 11–14 nur vorübergehend (v. 14) an Augustin an.

Aber betrachten wir einmal die Auslegung Luthers näher. In der Glosse schliesst er sich der christologischen Deutung Augustins an. Sie ist schon in dem summarium fixiert: De gratiosa incarnatione Dei in benedicta terra virgine Maria. Aber bei V. 11–14 verschärft er sie deutlich. In knappen, aber inhaltsreichen Formeln legt Luther seine Anschauung von der Einheit der göttlichen Barmherzigkeit und Wahrheit in Christus dar. In der Interlinearglosse zu V. 11 erklärt er 'misericordia' mit 'gratia Dei', 'veritas' mit 'impletio promissi' und 'obviaverunt sibi' mit 'in una persona convenerunt'<sup>150</sup>). So zugespitzt hat es Augustin nicht ausgedrückt. Er sagt zwar, dass Christus als Erfüllung der Verheissung den Juden die Wahrheit Gottes, den Heiden Gottes Barmherzigkeit bezeugt, nicht aber sagt er, dass die beiden göttlichen Eigenschaften, die er gewöhnlich auf Christi erste und zweite Ankunft verteilte, sich in der Person des Christus incarnatus vereinigen. In der Scholie zeigt Luther, dass er diese Formulierung von Lyra übernommen hat (W.A. IV, 13,9). Die iustitia und die pax in V. 11 b werden deshalb auch von Luther mit Christi Person identifiziert: »*iusticia et pax* Christus, per quem iusti sumus, qui et pax nostra est, *osculate sunt* simul in uno Christo coniuncte sunt.« Der letzte Satz zeigt, dass Luther kraft des Parallelismus membrorum iustitia mit veritas und pax mit misericordia chiasmatisch gleichstellt. Das 'simul . . . coniuncte' bringt die Einheit noch stärker zum Ausdruck als das 'convenerunt' des Lyrazitates im ersten parallelen Satz. Das 'simul' klingt fast wie bewusste Polemik gegen das augustinische: *Modo enim misericordia tibi prædicatur, postea veritas exhibebitur*<sup>151</sup>). Zu V. 12 werden die christologischen Deutungen von veritas und iustitia noch einmal wiederholt<sup>152</sup>), und in V. 14 spielt die Interlinearglosse zu 'iustitia' auf Johannes den Täufer an, der ja bei Augustin als Beispiel der wegbereitenden Busse erwähnt wird.

Zu der Interlinearglosse der Verse 11–14 fügen sich zwei wichtige Rand-

sagt: » . . . und es ist nur noch pietätsvolle Achtung, wenn er unmittelbar darauf diese sachlich überwundene Lehre der kirchlichen Autoritäten als gesund und annehmbar erklärt. Den offenen Bruch mit der traditionellen Lehre möchte er also noch vermeiden.« (Op. cit. S. 186). Immerhin nahm sein Ordensvater und grosses theologisches Vorbild, Augustin noch einen besonderen Platz ein. Er legte lange grosses Gewicht auf eine Übereinstimmung mit Augustin.

<sup>150</sup>) W.A. IV, 2,19–22.

<sup>151</sup>) Vgl. Anm. 136! Die Einheit, die durch das Bild 'osculate' ausgedrückt wird, und die Luther hier christologisch erklärt, wird in Augustins Auslegung eben nicht christologisch gedeutet. Pax und iustitia sind für ihn der Friede, den der Mensch durch seine iustitia gewinnt, bzw. die iustitia das Halten der Gebote, welches den Frieden verdient. Hier ist der Unterschied zwischen den beiden Auslegungen beträchtlich.

<sup>152</sup>) W.A. IV, 2,22–3,2.

glossen. Die erste bringt den Erweis, dass sich hier zwei göttliche Eigenschaften, die Barmherzigkeit und die Wahrheit, in dem einen fleischgewordenen Gottessohne begegnen, indem die Barmherzigkeit Gottes sein Verhältnis zu uns, die Wahrheit Gottes sein Verhältnis zu sich selbst charakterisiert:

»Misericordia dei }  
Veritas dei } ex parte { nostra } sic dicitur. Quia quod deus  
Dei }  
{ nobis dat filium, est misericordia pro nobis.  
{ reddit promissum, est veritas eius pro se.«<sup>153</sup>).

Diese Gedanken werden später in der Scholie erläutert.

Zu V. 14 gibt eine Randglosse eine neue Erklärung des Satzes: 'iustitia ante eum ambulabit'. Hier kann die Wahrheit ausgedrückt sein, dass der Gerechte zuvor gerecht sein muss, um gerecht handeln zu können, nicht also durch sein gerechtes Handeln gerecht wird, wie Aristoteles meint. »Non ex operibus erit eius iustitia, sed opera eius erunt ex iustitia: quod est contra Iudeos et superbos, qui ante iustitiam ambulant . . . Et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem 'Operando iusta iusti efficiuntur': sed sic: Existendo iusti iusta operantur«<sup>154</sup>). In der Scholie liefert Luther noch mehrere Auslegungsmöglichkeiten dieses Verses.

Bereits in der Glosse vertritt Luther eine Auffassung, die der gewöhnlichen augustinischen Auslegung von 'misericordia' und 'veritas' zuwiderläuft, und die in der christologisch-soteriologischen Orientierung der beiden Begriffe auch Augustins eigene christologische Deutung dieses Psalms weit übertrifft. Auf diese Weise ist die Glosse ein Beweis dafür, dass hier sowohl die in der Genesisvorlesung erwähnte Kritik an der gewöhnlichen Auslegung der 'misericordia dei' und 'veritas dei' in den Psalmen, als auch die eigene neue Auslegung, welche die beiden Begriffe sozusagen verschmilzt, Luther bereits selbstverständlich sind. Aber der Hinweis auf Ps 24,10 und die tropologische Auslegung fehlen noch. Beides werden wir aber in der Scholie finden.

Um die Betrachtungen, die Luther in der Scholie an die Verse 11–14 knüpft, zu verstehen, muss man darauf achten, wie er sie mit dem Vorhergehenden verbindet. Luther findet in diesem Psalm eine sehr klare Disposition. In den ersten drei Versen dankt der Prophet für die Wohltat der künftigen Inkarnation. V. 4–9 betet er, dass sie kommen möge, und in den letzten 5 Versen verkündigt er, dass sie geschehen wird<sup>155</sup>).

<sup>153</sup>) W.A. IV,2,38.

<sup>154</sup>) W.A. IV,3,28. Vgl. Römerbriefvorlesung. Ficker I, 3,13 ff.; II, 14,14 ff.; 91,26; 192,21; 244,23 ff. und »Von der Freiheit eines Christenmenschen«: Gutte frum werck machen nymmer mehr ein guten frumen man, sondern eyn gutt frum man macht gutte frum werck (W.A. VII,32,5).

<sup>155</sup>) W.A. IV,12,3: Unde ista particula 'veruntamen' sic aliam inchoat sententiam, ut monstret, versus omnes precedentes a quarto usque huc continuam fuisse orationem pro adventu Christi: nunc autem post orationem prophetat, que oraverat, usque in finem psalmi. Igitur tres partes psalmus habet: *primo* gratias agit de beneficio incarnationis

V. 10: 'Veruntamen prope timentes eum salutare ipsius, ut inhabitet gloria in terra nostra' ist mithin der Anfang des dritten, prophetischen Teiles, ein Vers, der einen für den jungen Luther sehr wichtigen Gedanken ausdrückt: »Licet enim ad omnes veniet, tamen non erit nisi prope timentes eum. . . . Initium sapientie timor domini. Sapientia autem est Christus, idem et salutare. Ergo initium eius et adventus, ubi est timor domini«<sup>156</sup>).

Diejenigen, die Gott fürchten und deshalb die Erde sind, auf der die Herrlichkeit Gottes, die Christus selbst ist, wohnen wird, haben sich aber nicht selbst zu gottesfürchtigen Menschen gemacht. Es sind dieselben, von denen gesagt wurde, dass Gott zu ihnen als zu seinem Volk gesprochen hat, die Heiligen, die sich »zu dem Herz bekehrt haben«<sup>157</sup>).

Von dieser Bekehrung sagt Luther zu V. 5 (Converte nos deus salutaris noster: et averte iram tuam a nobis): »Que ideo est summe necessaria, quia non potest humana virtute fieri, sed tantum divina . . . Ergo convertere, si vis iram avertere. Sed ut dixi, impossibile est ex nobis, nisi petamus a deo converti«<sup>158</sup>). Luther zeigt, wie Gott uns bekehrt, in einer sorgfältigen Auslegung des 9. Verses, in der jedes Wort seine eigene Erklärung erhält, sodass eine ganze Theologie der 'fides ex auditu' entwickelt wird<sup>159</sup>). Darauf gehen wir vorläufig nicht näher ein. Es ist aber wichtig, den Zusammenhang zu beachten, in welchem Luther die Verse 11–14 gesehen hat. Er kommt von einer der deutlichsten Darstellungen der »Theologie des Wortes« (im reformatorischen Sinne) her, die es in den ganzen Dictata gibt.

Um das Verhältnis von Barmherzigkeit und Wahrheit genau bestimmen zu können, gibt Luther einleitungsweise eine lexikalische Übersicht über die wichtigsten Bedeutungen von 'veritas' in der Bibel. »Wahrheit« kann als der Gegensatz zur »Lüge«, zu dem blossen Bild für eine Wirklichkeit (figura rei, umbra) und endlich als Gegensatz zum Scheine aufgefasst werden. Christus ist in allen drei Bedeutungen die Wahrheit. Es gibt aber auch eine vierte Bedeutung, die hier angemessener zu sein scheint: Wahrheit bedeutet Zuverlässigkeit, Treue in der Erfüllung des Versprochenen. »Sic Christus est veritas, quia promissionem patris de se factam exhibuit«<sup>160</sup>). Für diese Auffassung der 'veritas' in ihrer Beziehung zur 'misericordia' nimmt Luther Lyra in Anspruch. Er zitiert Lyra: »Misericordia et veritas obviaverunt sibi, id est simul connumerunt in unam personam. Quia ex dei misericordiam verbum assumpsit car-

future. *Secundo* orat ipsam venire. *Tertio* predicit eam futuram, Primum per 1.2.3. versus. Secundum per 4.5.6.7.8.9. Tertium per reliquos quinque . . . 12,21: *Disce et tu modum orandi et docendi. Quia ante orationem gratias age. Et ante doctrinam ora tunc rite procedis, ut iste psalmus fecit.*

<sup>156</sup>) W.A. IV,12,27.

<sup>157</sup>) W.A. IV,11,23: Docet qui sint, quos dixit ad cor conversos et sanctos et plebem domini: hii enim sunt timorati et solliciti in timore filiali et reverentia.

<sup>158</sup>) W.A. IV,6,40; 7,28.

<sup>159</sup>) W.A. IV,8,37 – 11,21.

<sup>160</sup>) W.A. IV,13,7.



nem ad complendum veritatem promissionis facte patribus veteris testamentum.«

Die Sendung des Sohnes in der Inkarnation ist somit gleichzeitig ein Ausdruck der Barmherzigkeit und der Wahrheit Gottes. Denn Gott hatte Barmherzigkeit verheissen. Wenn er nun in der Sendung des Sohnes Barmherzigkeit übt, erfüllt er seine Verheissung und demonstriert in dieser Weise seine Wahrheit<sup>161</sup>). »Igitur quod deus pater promisit, fuit misericordia: et quod misit, fuit veritas. Et ita mirabiliter mixte sunt et convenerunt«<sup>162</sup>).

Dass Gottes Barmherzigkeit und seine Wahrheit, christologisch verstanden, eng miteinander verbunden sind, hat Luther auch bei Augustin wenigstens an einer Stelle in den Enarrationen lesen können. Zu Ps 97,3 (Memor fuit misericordiae suae Jacob, et veritatis suae domui Israel) sagt Augustin nämlich: »Ut promitteret, misertus est; quia promisit et exhibuit misericordiam, veritas consecuta est: misericordia praemisit promissionem, promissio reddidit veritatem«<sup>163</sup>). Dies sieht wie eine Parallele zu Luthers Darstellung in unserer Scholie aus, und bei der Glosse zu Ps 97,3 verrät Luther deutlich, dass er auch diese Deutung Augustins kennt. Wahrscheinlich war sie ihm ebenfalls bekannt, als er die Scholie zu Ps 85 verfasste, obgleich er sich hier nur auf Lyra beruft. Aber diese Auslegung der 'misericordia dei' und 'veritas dei' hat er, soweit ich sehe, in den Enarrationes nur an dieser einen Stelle finden können. Wenn Augustin sonst 'veritas' auf die Erfüllung der Christusverheissung bezieht und sie neben die 'misericordia' stellt, sind die beiden Begriffe deutlich unterschieden, z.B. wenn er zu Ps 56,4 'veritas' und 'misericordia' auf Christus bezieht: »Ipsum Christum invenimus et misericordiam et veritatem; misericordiam nobis compatientem, et veritatem nobis retribuente«<sup>164</sup>). Obwohl das 'retribuere' hier von der Rechtfertigung des Sünders verstanden ist<sup>165</sup>), schimmert doch die typisch augustinische Teilung der beiden Begriffe auf Gnade bzw. Gericht hindurch. Dasselbe gilt von anderen Stellen, wo Augustin die veritas als Gottes Treue in der Erfüllung seiner Verheissungen versteht und sie der Barmherzigkeit zuordnet, z.B. zu Ps. 60,8 (Misericordiam et veritatem ejus quis requiret ei?), wo er anfangs seinen locus classicus (Ps 24,10) zitiert und ihn diesmal folgendermassen erläutert: »Breviter accipite quid sit veritas et misericordia, quia non parvum est quod dictum est, *Universae viae Domini misericordia et veritas*. Misericordia dicitur, quia non merita nostra attendit Deus, sed bonitatem suam, ut peccata nobis omnia dimitteret, et vitam aeternam promitteret: veritas autem, quia non fallit reddere quae promisit«<sup>166</sup>). Hier ist die Erfüllung der Verheissung eschatologisch und nicht heilsgeschichtlich, und die Auslegung fügt sich deshalb ohne Schwierigkeit dem gewöhnlichen augusti-

<sup>161</sup>) W.A. IV,13,13-17.

<sup>162</sup>) W.A. IV,13,17.

<sup>163</sup>) Opera omnia, Paris 1835, II, S. 1507.

<sup>164</sup>) Op. cit. I, S. 761.

<sup>165</sup>) . . . ut misericors fuit mori pro nobis, ita verax fuit resurgere ad justificandos nos. (ib).

<sup>166</sup>) Op. cit. I, S. 839-840.

nischen Schema ein. Dieselbe eschatologische Deutung liegt wohl auch den unklaren Stellen, wie etwa der Erklärung von Ps 68,14, zu Grunde: »*Quia dixit, misericordiae tuae, subjunxit et veritatem; quia misericordia et veritas universae viae Domini (Ps 24,10). Quare misericordia? Dimittendo peccata. Quare veritas? Reddendo promissae*«<sup>167</sup>). Die zitierten Beispiele zeigen mit aller Deutlichkeit, dass selbst dort, wo Augustin 'veritas dei' als Verheissungstreue auffasst, die Bedeutung 'iustitia' (= vergeltende Gerechtigkeit) dahinter liegt<sup>168</sup>). Wenn man nun die scheinbar einzige Ausnahme (Ennaratio ad Ps 97,3) mit jenen anderen Stellen vergleicht, fragt man sich, ob Augustin vielleicht auch hier die veritas als eine Art iustitia auffasst. Gott verheisst zwar Christus aus Barmherzigkeit. Aber durch die Verheissung setzt er eine bestimmte Ordnung ein, der er durch die Erfüllung Genüge tun muss. Und dadurch wird die Erfüllung doch zu einer Art »Gerechtigkeit«, was wohl auch durch die Wortwahl sichtbar wird. Denn auch hier spricht Augustin von einem »reddere«: *promissio reddidit veritatem*. Betrachtet man dies genauer, wird es sich zeigen, dass Augustin eben nicht genau dasselbe wie Luther ausdrückt. Luther sagt, dass Gott aus Barmherzigkeit handelt, sowohl wenn er die Verheissung ausspricht, als wenn er sie erfüllt. Seine Wahrheit und seine Barmherzigkeit sind identisch. Seine Wahrheit ist uns barmherzig. Seine Barmherzigkeit ist seinem Wesen treu. Das sagt Augustin nicht einmal zu Ps 97,3. Vielmehr sagt er: »*Misericordia praemisit promissionem, promissio reddidit veritatem*.« Das heisst: Aus Gottes Barmherzigkeit entsprang die Verheissung. Die Erfüllung der Verheissung dagegen ist streng genommen nicht Barmherzigkeit, sondern Wahrheit. Denn wenn Gott etwas versprochen hat, ist er durch die in seinem Versprechen gesetzte Ordnung gebunden und muss, um wahrhaftig zu sein, die Versprechung erfüllen<sup>169</sup>).

<sup>167</sup>) Op. cit. I, S. 999.

<sup>168</sup>) Dies sieht man am deutlichsten in Augustins Betrachtungen über Ps 60,8. Denn zu der Definition der 'veritas dei' (*quia non fallit reddere quae promisit*) fügt Augustin eine Ermahnung an seine Hörer, dass auch sie (nach dem Muster Gottes) barmherzig und wahrhaft sein mögen: *sic et nos faciamus hic misericordiam et veritatem; misericordiam circa infirmos, circa egentes, circa inimicos etiam nostros; veritatem non peccando, nec adjiciendo peccatum super peccatum*. Augustin arbeitet hier mit einem Begriff der Wahrheit, der aus dem Begriff der Gerechtigkeit als »reddere suum cuique« hergeleitet ist. Gott ist wahrhaftig, wenn er dem Menschen »reddit«, was er versprochen hat, und der Mensch ist wahrhaftig, wenn er Deo »reddit«, was dieser befohlen hat.

<sup>169</sup>) Zu Ps 83,12 (*Quia misericordiam et veritatem diligit Deus*) fängt Augustin mit seiner gewöhnlichen Begriffsbestimmung an: *Dominus misericordiam diligit, qua mihi primo subvenit: veritatem diligit, ut credenti det quod promisit*. Das Wort 'primo' ist hier bezeichnend. Nun führt aber Augustin als biblisches Beispiel Paulus an. Er empfing anfangs die unverdiente Vergebung seiner vielen und grossen Sünden, weshalb auch wir wissen können, dass wir aus Barmherzigkeit Vergebung erhalten werden. Aber später (postea) beruft sich Paulus auf die Wahrheit Gottes. *Postea dicit, cum passioni propinquaret: Bonum agonem certavi, cursum consummavi, fidem servavi; superest mihi corona iustitiae. Ille qui tribuit misericordiam, servat veritatem?* (Man bemerke die Tempora! Die Barmherzigkeit wird im Perfektum, die Wahrheit im Präsens erwähnt!) Und nun folgt der entscheidende Satz: *Indulgentiam donavit, coronam reddet*: (NB wiederum die Tempora). *Donator est indulgentiae, debitor coronae. Unde debitor?* Die Antwort formuliert Augustin folgendermassen: *Debitorem Dominus ipse se facit, non*

Die 'veritas' ist hier Christus als Erfüllung der Verheissung, welche die Verheissung selbst »reddit«, d.h. der in der Verheissung gesetzten Ordnung gemäss leistet. So sind nicht einmal hier die beiden Begriffe eine Einheit geworden, so wie bei Luther.

Es lässt sich deshalb feststellen, dass Luther seine neue Auffassung von der Einheit der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Christus nicht von Augustin gelernt, sondern sich diese in deutlichem Gegensatz zum vorherrschenden augustinischen Gedanken errungen hat.

Die Weise, in der Luther die Einheit der Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes sieht, ist von Augustins Anschauung qualitativ verschieden. Die beiden Eigenschaften sind eins, weil sie beide Christus sind. »Et ita, dum miseretur, fit verax, et dum servat fidem vel verax permanet, miseretur. Et utrunque in Christo«<sup>170</sup>). Man kann sie nur als 'affectus et bonitatis dei effectus' unterscheiden: »Quia enim divina bonitas alio affectu est misericors, alio verax, misericors propter nos, verax autem propter se: et sic quodammodo sibi ex diversis obviaverunt, dum nostri memor voluit misereri, et sui rationem habens voluit esse verax«<sup>171</sup>).

Von hier aus ergibt sich dann die Deutung von 'iustitia' et 'pax' in V. 11 b. Augustin deutete sie ja, wie wir wissen, moralisch. Luther bleibt aber innerhalb der christologischen Auslegung und stellt die beiden letztgenannten Ausdrücke den erstgenannten gleich. Die iustitia entspricht dann der veritas und die pax der misericordia, weil beide auch Christus sind. »Sicut enim Christus est nobis misericordia et veritas Dei: ita et iustitia et pax nobis est a deo«<sup>172</sup>). Dieser Satz wird auch mit einem Lyrazitat belegt: »Quia Christus iustitiam pro nobis fecit et ita pacem dedit nobis, pacificans que sunt in coelis et que in terris. Quia per suam passionem satisfacit pro nobis iustitie viam etc.«. Luther fügt hinzu: »Bona glosa. Nam sicut Deus iratus propter nostram iniustitiam pacem non habuit nobiscum, sic conversus misit hanc iustitiam pro nobis, qua

---

accipiendo, sed promittendo: non ei dicitur, Redde quod accepisti; sed, Redde quod promisisti . . . Ille autem qui prærogavit misericordiam, negare poterit debitum? (Op. cit. II, S. 1269–1270). Man sieht hier, wie Augustin sich Gott als den Debitor der durch sein eigenes Versprechen gesetzten Ordnung vorstellt. Hier ist die die Verheissung erfüllende 'veritas', wie am häufigsten bei Augustin, eschatologisch gedacht. Aber daselbe gilt wohl auch von der Wahrheit Gottes, wenn sie eine heilsgeschichtliche Verheissung erfüllt. – Auf Augustins Erklärung des 83. Psalms, die Luther wohl kurz vorher bei seiner Arbeit mit dem vorhergehenden Psalm studiert hatte, spielt er in unserer Scholie an: Nunc autem et gratis dedit: ut sit misericordia et gratia et nihilominus verax, quia se debitorum promittendo fecerat et non accipiendo. Quid autem est, quod promittendo se fecit debitorem, nisi mera gratia et misericordia. Sic misericordia et veritas obviaverunt sibi, scilicet in facto et opere uno exhibite. (W.A. IV,13,24). Indem Luther den augustinischen Gedanken auf die Heilsgeschichte bezieht, verändert sich das Verhältnis der 'misericordia' zur 'veritas' total. Denn in Augustins Paulusbeispiel waren die Barmherzigkeit und die Wahrheit Gottes nicht 'in facto et opere uno exhibitæ'.

<sup>170</sup>) W.A. IV,13,20.

<sup>171</sup>) W.A. IV,13,32.

<sup>172</sup>) W.A. IV,13,36.

simul et pacem misit«<sup>173</sup>). Wenn man diese Deutung mit der Auslegung Augustins vergleicht: »Fac iustitiam, et habebis pacem«, wird wieder einmal der Abstand zwischen Beiden deutlich. Augustin befiehlt dem Menschen, die Gerechtigkeit zu üben, um den Frieden zu gewinnen. Seine Gnadenlehre hindert ihn nicht, gerade dieses Verhältnis zwischen menschlicher Gerechtigkeit (selbstverständlich als Frucht oder Wirkung der »Gnade« gemeint) und dem Frieden Gottes zu statuieren. Luther sagt: Gott sendet diese Gerechtigkeit und zugleich mit ihr auch den Frieden.

Worin liegt der Unterschied? In der Erkenntnis der – iustitia dei passiva! Gott ist barmherzig und gerecht (wahrhaftig), indem er die Gerechtigkeit, welche uns mit ihm den Frieden schenkt, selbst schickt. Das steht auch nicht in dem frei zitierten Satz aus Lyra. Dort ist zu lesen, dass Christus unsere Gerechtigkeit und unser Friede ist, weil er für uns genug getan hat. Aber Luther stellt diesen Satz in einen grösseren Zusammenhang, nämlich in den Zusammenhang von Gottes eigener Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit (Gerechtigkeit). Der barmherzige und gerechte Gott sendet selbst die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt (Frieden mit sich führt). Das ist die iustitia dei passiva, wie wir sie aus der Vorrede 1545 kennen. So vertraut fühlt sich Luther schon jetzt in diesen Gedanken! Nichts deutet an, dass er erst vor kurzem die Entdeckung der passiven Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17 gemacht hat.

Bei dieser Paraphrase habe ich stillschweigend die Begriffe 'veritas dei' und 'iustitia dei', wenn von Gott die Rede war, identifiziert. Luther benutzt hier, weil er sich streng an den Wortlaut seines Textes hält – wie immer! – die ganze Zeit nur das Wort 'veritas'. Aber dass die Begriffe synonym sind, und dass Luther auch hier die Gerechtigkeit Gottes, der augustinischen Tradition zufolge, Gottes Wahrhaftigkeit nennt, das zeigt das Folgende.

Luther stellt die Frage, warum der Prophet die vier Worte gerade in dieser Weise: misericordia und veritas, iustitia und pax kombiniere. Und seiner Antwort entnehmen wir, dass er mit der Wahrhaftigkeit eben an die Gerechtigkeit Gottes denkt: »Unde notandum, quod deus promisit bona et minatus est mala. Secundum primum est misericors, secundum aliud autem iratus et severus. Utrunque autem cum impleverit, veritas est. Quia verax est, quando infert penam et malum quod minabatur. Et verax est, quando confert bonum quod promisit«<sup>174</sup>). Genau so hätte auch Augustin sprechen können und – Ambrosiaster.

Aber die folgenden Sätze weisen wiederum in eine ganz andere Richtung als die augustinische Psalmenauslegung. Denn Luther folgert nunmehr: »Sed cum in Christo non nisi promiserit bona, similiter autem et exhibuerit: ideo recte dicitur et componitur misericordia cum veritate: quia verax et fidelis factus est in bonitate et bono dando«<sup>175</sup>).

<sup>173</sup>) W.A. IV,13,38.

<sup>174</sup>) W.A. IV,14,20.

<sup>175</sup>) W.A. IV,14,24.

Das ist wiederum die 'iustitia dei passiva' und zwar so genau beschrieben, wie überhaupt möglich. Die beiden Arten von 'veritas', die Luther zuerst definiert ('verax est, quando infert penam' und 'verax est, quando confert bonum quod promisit') sind ja die beiden wohlbekanntesten Begriffe 'iustitia dei activa' und 'iustitia dei passiva'. Beide sind legitim. Wir erinnern noch einmal daran, dass die Entdeckung der iustitia dei passiva für Luther nicht zur Folge hatte, dass er überhaupt nicht mehr von der strafenden Gerechtigkeit Gottes reden konnte. Sondern sie bedeutete, dass sich im Evangelium die passive und nicht die aktive Gerechtigkeit offenbarte. Die aktive Gerechtigkeit dagegen war und blieb ja die Gerechtigkeit des Gesetzes. Wir werden bald sehen, dass auch die beiden Arten von Gerechtigkeit in ihrer Beziehung zum Gesetz bzw. Evangelium Luther in dieser Scholie bewusst sind. Was in der Vorrede »im Evangelium« (nämlich in bezug auf Röm 1,17) hiess, heisst hier in bezug auf die Inkarnation Christi, als Hauptthema des zu behandelnden Psalms: »in Christo«. Der Satz: »Sed cum in Christo non nisi promiserit bona, similiter autem et exhibuerit, ideo recte dicitur et componitur misericordia cum veritate: quia verax et fidelis factus est in bonitate et bono dando« entspricht mithin sachlich genau dem Satz: »In euangelio revelatur iustitia dei, sc. passiva, sc. qua nos Deus misericors iustificat per fidem«. Das 'bonum dare' (NB *in Christo*, qui est nostra iustitia et pax!) entspricht ja sachlich genau dem 'iustificare per fidem' (NB *fidem Christi!*), und das 'componere misericordia cum veritate' entspricht sachlich genau der Gleichsetzung der iustitia dei passiva mit der den Sünder rechtfertigenden Barmherzigkeit. Das 'verax et fidelis in bonitate et bono dando fieri' entspricht genau dem 'justus esse in justificando'. Man kann schwerlich einen Text finden, der in besserer Weise alle wesentlichen Gedanken der Entdeckung der iustitia dei passiva, wie sie Luther 1545 beschrieben hat, zum Ausdruck bringt, als diese Zeilen aus der Scholie zu Ps 84!

Luther hat, wie wir wissen, in der Genesisvorlesung die neue Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes mit einer Kritik der augustinischen Auffassung vom Verhältnis der Barmherzigkeit Gottes zur Gerechtigkeit (Wahrheit) Gottes, wie sie besonders in der Auslegung von Ps 24,10 hervortritt, verbunden. Wird hier wirklich die iustitia dei passiva beschrieben – ich zweifle nicht daran! – dann überrascht es uns nicht, dass Luther sofort hinzufügt, indem er diese in Christus offenbarte Wahrhaftigkeit im Geben (des Guten) seiner Wahrhaftigkeit im Strafen denjenigen gegenüber, die Christus nicht empfangen<sup>176</sup>), gegenüberstellt: »Et hinc venit, quod communiter doctores veritatem pro severitate exponunt, super illud ps. 24. 'Universe vie domini misericordia et veritas'. Et ps. 25. 'Quoniam misericordia tua ante oculos meos est: et complacui in veritate tua'. Et ps. 115. atque 136. 'Super misericordia tua et veritate tua'. Sed meo sensu videtur mihi, quando misericordia componitur cum veri-

<sup>176</sup>) W.A. IV,14,26: Veruntamen hiis, qui Christum non receperint, non obviabunt sibi apud eos misericordia et veritas. Sed potius ira seu severitas et veritas, quia reddet eis iram, sicut minatus est.

tate, velut determinatur, quod de veritate promissorum in bonitate et non de veritate minarum in severitate loquatur: licet illorum sensus sanus sit et vere ibi etiam suscipiendus«<sup>177</sup>). Hier wird an Augustin und den »Doktoren« ohne Zweifel Kritik geübt. Der Ton ist zwar sehr gedämpft. Von Polemik spürt man nichts. Aber das darf über die sachliche Schärfe nicht hinwegtäuschen. Dem 'communitur doctores . . . exponunt' stellt er nicht ohne ein gewisses Selbstgefühl das 'sed meo sensu videtur mihi' gegenüber. Ohne ein Wort der direkten Missbilligung kritisiert er an der Auslegung der Doktoren – dem Bericht in der Genesisvorlesung genau entsprechend –, dass sie die Wahrheit Gottes immer von der Strenge Gottes (severitas = iustitia dei activa!) her verstehen. Er will dagegen dort, wo die Barmherzigkeit und die Wahrheit (= Gerechtigkeit) Gottes in der Schrift zusammengestellt sind, die Ansicht vertreten, dass mit der Wahrheit die 'veritas promissorum in bonitate' gemeint ist (= iustitia dei passiva). Es ist möglich, dass die abschliessende Bemerkung, die Auffassung der Doktoren hätte auch ihre Wahrheit, nur aus »pietätvoller Achtung« gemacht ist. Aber sie spricht nichtsdestoweniger Luthers Ansicht aus. Denn er hat nie geleugnet – auch nicht 1545 – dass die iustitia activa, die Gerechtigkeit des Gesetzes, eine Berechtigung hat, und dass Gott wirklich diejenigen, die an Christus nicht glauben, verdammen wird. Insofern hat auch er – aber an rechter Stelle, in der Lehre vom Gesetz – einen Platz für die »severitas«.

In unserer Analyse des Berichtes der Genesisvorlesung über die verschiedene Deutung von 'misericordia dei' und 'veritas dei' in den Psalmen, haben wir in der neuen Auffassung der »Wege Gottes« auch die tropologische Auslegung des Gerichtes Gottes eingeschlossen, ja, sie als das Wesentliche darin bezeichnet. Wir haben sie in Luthers Auslegung des 84. Psalms noch nicht angetroffen, weder in der Glosse, noch in der Scholie. Existiert sie dort nicht? Doch! Sie taucht unmittelbar nach der Kritik der Auslegung von Ps 24,10 bei den Doktoren auf. Es heisst nämlich: »Ex quo tamen sensu ultra sequitur allegoria, tropologia, anagogia«<sup>178</sup>). Das wird folgendermassen erklärt. Die

<sup>177</sup>) W.A. IV,14,29. – *Carl Stanges* Urteil, dass Luther diese Psalmenstelle im Sinne des Ambrosiaster deutet, kann ich nicht beistimmen. (Siehe *Carl Stange*: Die Anfänge der Theologie Luthers, Berlin 1957, S. 17). Denn obgleich Luther die Lösung Ambrosiasters »nicht anfechten will« (ib.), hat er ihr sachlich widersprochen. Und es ist einfach nicht richtig, wenn Stange sagt: »Gott hat verheissen, dass er die Frommen belohnen und die Gottlosen strafen wolle. Darin kommt sowohl seine Barmherzigkeit als auch sein Zorn zum Ausdruck. Indem er beides übt, erweist sich seine Verheissung als Wahrheit und als Gerechtigkeit. Auf diese Weise versucht auch Luther, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander zu vereinen.« (ib.) Nein! Luther sagt: *sed meo sensu videtur mihi, quando misericordia componitur cum veritate, velut determinatur, quod de veritate promissorum in bonitate et non de veritate minarum in severitate loquatur*. Noch schwieriger ist es mir, Stange zu folgen, wenn er sagt: »Die Auslegung Luthers von Psalm 85,11 bewegt sich in den Bahnen der ödesten Scholastik. Von den Nöten, die ihm die Begriffe Zorn und Gerechtigkeit Gottes bereiten, ist nichts zu merken. Statt dessen ergeht er sich in spielerischen Betrachtungen über die in den genannten Begriffen verborgene Zahlenmystik.«

<sup>178</sup>) W.A. IV,14,36.

beiden Arten von Wahrheit, die drohende und die verheissende, verteilen sich in der allegorischen (d.h. ekklesiologischen) Auslegung auf die ungläubigen Juden, die Ketzer und andere Feinde der Kirche, bzw. auf die Kirche selbst. In der Kirche gehen dann die Barmherzigkeit und die Wahrheit, bei den Kirchenfeinden dagegen der Zorn Gottes und seine Wahrheit Hand in Hand<sup>179</sup>). In der tropologischen Auslegung verteilen sich die zwei Arten von Wahrheit auf das Fleisch bzw. den Geist. Denn Gott verspricht dem Geist das Heil, aber droht dem Fleisch mit dem Gericht und der Verdammnis<sup>180</sup>). Anagogisch verteilen sich – wie wir ja schon gehört haben – die zwei Arten von Wahrheit auf die Bösen bzw. die Guten. Im Endgericht wird es nur von den Guten (denjenigen, die gerettet werden) heissen, dass Gottes Barmherzigkeit und seine Wahrheit Hand in Hand gehen. Diese eschatologische Bedeutung der Wahrheit Gottes unterscheidet sich aber von der tropologischen, die Luther hier mit den Worten 'veritas, qua nos veraces facit aut sumus' umschreibt<sup>181</sup>). Wir kennen diese Ausdrucksweise. Es ist die »passive« Genitivkonstruktion im »hebräischen« Sinne, analog der 'sapientia, qua nos sapientes facit', der 'virtus, qua nos fortes facit', der 'iustitia, qua nos iustos facit' etc! Die tropologische Auslegung unterscheidet sich von der allegorischen und der anagogischen dadurch, dass die beiden Arten von Wahrheit, die verdammende und die begnadigende, dieselbe Person trifft, sein Fleisch bzw. seinen Geist. Deshalb sind sowohl die Leiden der Heiligen, als ihr Trost: »Wahrheit«. »Unde omnes passionum sanctorum sunt veritas, quia sic minatus est Edom et carni. Quando autem consolatur et spiritui bona dat, iterum veritas est: quia sic promiserat et nunc implet«<sup>182</sup>).

Diese wunderbare Gleichzeitigkeit von Gericht und Gnade in der tropologischen Auslegung veranlasst Luther, in einem Collarium die Sache noch einmal unmissverständlich zu bezeugen: »Quando deus suos sanctos flagellat, simul ibi sibi obviat misericordia et veritas. Unde ps. 118. 'In veritate tua humiliasti me'. Quia simul dat bonum anime et malum carni, quorum utrunque olim promisit et minatus est. Et sic implens verax est«<sup>183</sup>).

Wir haben hier einen sehr konzisen Ausdruck der sogenannten »Humilitastheologie« des jungen Luther im Rahmen seiner tropologischen Psalmenaus-

<sup>179</sup>) W.A. IV,14,37 Quia deus minatus est malum incredulis Iudeis, et (Alleg.) hoc iam factum est veritas: quia implevit, et in omnibus qui eos imitantur, hereticis et aliis. Promisit autem credentibus et timentibus bona, et hoc similiter iam in Christo factum est. Et sicut in illis ira dei et veritas sibi obviaverunt: ita in istis misericordia et veritas obviaverunt sibi.

<sup>180</sup>) Ita tropologice promisit salutem spiritus et minatus est iudicium et damnationem carnis.

<sup>181</sup>) W.A. IV,15,16: Sic Anagogice. Quando damnabit in infernum malos, erit veritas: quia sic promittit nunc semper et promisit: tunc enim realiter primum sibi obviabunt ira et veritas. Et quando bonos salvabit in celesti gloria: hic erit similiter misericordia et veritas: quia sic promisit bona eiusmodi. – 15,22: Denique patet, quod veritas hic generaliter capitur pro omni gratia et ira dei quecumque sit. Et distinguitur a veritate, qua nos veraces facit aut sumus. Sed solius dei est hec veritas.

<sup>182</sup>) W.A. IV,15,11.

<sup>183</sup>) W.A. IV,15,25.

legung. Gott schenkt gleichzeitig – in seiner barmherzigen Wahrhaftigkeit (Gerechtigkeit) – dem Fleisch das Übel und dem Geist das Gute. So demütigt er den Heiligen. Wo diese tropologische Deutung der 'veritas dei' herrscht, kann keine Rede davon sein, dass der Mensch durch seine »humilitas« sich auf die Gnade vorbereitet, oder dass er allein in seiner humilitas vor Gott gerecht ist und dadurch Gott sozusagen nötigen kann, ihm seine Gnade zu geben. Wir werden später auf die verschiedenen Versuche, den jungen Luther in dieser Weise zu interpretieren, zurückkommen. Hier muss es genügen, jene Gleichzeitigkeit der Demütigung und Begnadigung als Momente eines unteilbaren Handelns des wahrhaftigen und barmherzigen Gottes mit dem Menschen aufzuzeigen. Wo diese Betrachtung geltend gemacht wird, ist jeder Synergismus ausgeschlossen. So stehen wir hier vor der »echten Humilitastheologie« Luthers, die kein Gegensatz zu seiner »Glaubenstheologie« bildet, sondern ihr echter Ausdruck ist<sup>184</sup>).

Die Art, in der Gottes Barmherzigkeit in der tropologischen Auslegung mit seiner Wahrheit eins ist, offenbart uns erst die wahre Natur der Barmherzigkeit, welche nicht, wie die Scheinbarmherzigkeit oder die falsche Barmherzigkeit, das Fleisch schont und die auch höher ist als die allein natürliche Barmherzigkeit, welche nur als ihr unvollkommenes Abbild anzusehen ist.<sup>185</sup>) So erklärt sich die Zusammenstellung der Worte 'iustitia' und 'pax' in V. 11 b. Nur die göttliche, wahre Barmherzigkeit, die uns Christus als unsere Gerechtigkeit schenkt, gibt uns zugleich mit der Gerechtigkeit den wahren Frieden. Die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt, schenkt keinen wahren Frieden,

<sup>184</sup>) Man kann hier wirklich mit Recht von »einem evangelischen Demutsbegriff« (H. Bornkamm, Archiv für Reformationsgeschichte 39, 1942, S. 41) reden. Die Art, in der E. Bizer (op. cit. S. 19–20) mit dem Ausgangspunkt in einem Zitat aus der Scholie zu Ps 70 (W.A. III,462,37) den Demutsbegriff in den Dictata interpretiert, scheint mir, auch in bezug auf die von ihm herangezogene Stelle, ganz unannehmbar: »Diese (gemeint ist die Demut) wird durch das Evangelium als Iudicium bewirkt, » und so entsteht Gerechtigkeit«, und dem so Gerechten gibt Gott seine Gnade!« Dass Gott »simul« das Fleisch verdammt und den Geist freispricht (in Christus) ist ein für die tropologische Auslegung fundamentaler Gedanke und verbietet, die Demut (die nichts anderes ist als eben die mortificatio carnis durch Gott) zu verselbständigen und vor die Gnade als deren Voraussetzung zu stellen. Das ist auch nicht der Sinn des von Bizer zitierten Satzes. Denn auch in jenem Kontext ist 'humilitas' das tropologisch verstandene Gericht Gottes, durch das er 'condemnat opera carnis et mundi' (W.A. III, 462,27). Es ist von dem 'iudicium benignum' die Rede: »quia damnat illos ut salvet etc.« (462,10). Wir kehren später zu der Scholie zu Ps 70 zurück.

<sup>185</sup>) W.A. IV,16,5: Christus itaque misericordia et veritas est contra misericordiam et vanitatem, quam dat caro. Quia homo vane miseretur tantum carni, sicut molles parentes parcunt filiis suis. – 16,10: *Item est misericordia vera* contra mendacium et falsam misericordiam: qua Iudei et heretici suis animabus miserentur, etiam corpori non miseri. Quia multa faciunt et magna pro salute anime, sed mendacium et falsum est, quia ex suo sensu sibimet misericordiam fingunt talem. Christus autem est misericordia et veritas, quia vere bona dat anime. *Item est contra naturalem misericordiam*, que quidem non est reprobata, sed non sufficit, immo est figura misericordie huius spiritualis. Talia sint omnia misericordie opera externis, qua homo homini vel pecori miseretur.



sondern nur Unruhe<sup>186</sup>). Wir bewegen uns also stets in dem Kontext der passiven Gerechtigkeit Gottes. Die Gerechtigkeit Gottes ist (»passiv« verstanden) nicht nur seine eigene Barmherzigkeit, sondern zugleich die uns aus dieser Barmherzigkeit in Christus geschenkte Gerechtigkeit, die *coram deo* gilt, d.h. den Frieden mit ihm in sich schliesst, eben weil der gerechte und barmherzige Gott sie selbst geschenkt hat: »*vera iustitia et vera pax, quia venit ex misericordia et veritate precedente, id est ex vera coram deo gratia et misericordia.*« Wiederum ist folgendes zu betonen: man wird vergeblich nach einem Text Umschau halten, der die passive Gerechtigkeit Gottes in ihrer Doppelseitigkeit als göttliche, schenkende und menschliche, geschenkte Gerechtigkeit in Jesus Christus präziser und unmissverständlicher ausdrückt. Es ist die Gerechtigkeit des Menschen, welche vor Gott gilt, nicht eine, aus dem Glauben irgendwie erst hervorwachsende, persönliche Gerechtigkeit (»*iustitia ex fide*«), die Gott dann entgegennehmen wird. So denkt Augustin, wenn er V. 11 b. mit den Worten: »*Fac iustitiam et habebis pacem!*« kommentiert. Luther aber denkt anders. Gott schenkt in Christus gleichzeitig die Gerechtigkeit und den Frieden. Weil diese Gerechtigkeit von Gott kommt, bringt sie den Frieden Gottes mit sich. Der Friede besteht einfach darin, dass der Sünder sich dieser schenkenden Barmherzigkeit übergibt. Das heisst: wenn Luther hier sagt, dass Gott uns durch die Gerechtigkeit und den Frieden, die er uns gibt und die beide Christus selbst ist, rechtfertigt (*Si nunc iustitia nostra Christus est et pax nostra, quam deus nobis dedit. Et per illam nos iustificavit, et ita pacem habemus*), sagt er genau das, was er in der Vorrede 1545 mit den Worten ausdrückt: *revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: 'Justus ex fide vivit'*. Das 'per illam' hier entspricht dem 'per fidem' dort. Denn unter dem Glauben versteht Luther ja in der Vorrede den Christusglauben<sup>187</sup>), und in der Gerechtigkeit, die uns durch Gott in Christus geschenkt wurde, schloss er ja auch den Glauben

<sup>186</sup>) *Sic nunc iustitia nostra Christus est et pax nostra, quam deus nobis dedit. Et per illam nos iustificavit, et ita pacem habemus. Ante ipsum enim non fuit pax, quia nec iustitia nobis, sed impietas, et ideo turbatio. 'Quia non est pax impiis'. Nam quantamcunque iustitiam habuerimus ex lege: pax non osculabatur eam, saltem pax dei. Nam et coram hominibus pax non est nisi iis, qui iuste vivunt. Quia lex civitatis punit iniustos. Et tamen hec est vix figura iustitiae et pacis, quae est in civitate dei, quae est vera iustitia et vera pax, quia venit ex misericordia et veritate precedente, id est ex vera coram deo gratia et misericordia.* (W.A. IV,16,20).

<sup>187</sup>) vgl. Scheel Dok. S. 190,12: *non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri.* Eine »vorreformatorische« (im modernen Sinne) evangelische »Rechtfertigungslehre«, die Luther bereits vor dem Turmerlebnis lehrte, hätte er 1545 seinen Lesern wohl nicht in Worten beschrieben, die ihnen aus allen seinen Predigten und Schriften der späteren Jahre als die sozusagen klassische Ausdrucksform des *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bekannt waren. Denn wie sollte ein lutherischer Leser 1545 erraten, dass Luther mit den Worten »*non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri*« an eine nur noch »vorreformatorische«, vielleicht sogar »unterreformatorische« Erkenntnis, die das Wesentliche im Evangelium überhaupt nicht klar ausdrückte, denken konnte? Wie hätte er denn sonst den nach dem Turmerlebnis, bis zu 1545 verkündigten Hauptartikel kurz und bündig ausdrücken sollen?

an ihn ein. Nur im Glauben ist er uns geschenkt worden, nur durch den Glauben an ihn ist er unsere Gerechtigkeit vor Gott.

Aber sagt Luther dies wirklich? Ja, in seiner Deutung von V. 12. Die Gerechtigkeit, die uns in Christus geschenkt wird, und die deshalb den Frieden in sich schliesst, ist die Gerechtigkeit des Evangeliums. »Iustitia et pax osculatae sunt, quia idem Christus est utrunque. Et hoc iustitia legis non potuit neque pax mundi. . . . Est pax in mundo, pessima quidem, sed non habet iustitiam. Est iustitia in lege, sed non habet pacem. Ideo venit Christus, in quo osculantur. Item: Erat veritas in mundo, scilicet vindicta et ira dei, sed non erat misericordia. Erat rursus misericordia mala, sed non erat ibi veritas. Ideo istam combinationem non nisi in Christo oportuit fieri«<sup>188</sup>). Christus hat durch sein Kommen als unsere Gerechtigkeit unsere Verdammnis auf sich genommen und dadurch den göttlichen Zorn, der diese auf uns legte, in Barmherzigkeit verwandelt: »Induit ergo veritatem (id est mala nostra) – Luther denkt mit den 'mala' an die früher als 'veritas in mundo' angeführte 'vindicta et ira dei' – et sic fecit . . . eam misericordiam. Quia nunc est misericordia flaggellari in Christo«<sup>189</sup>).

Hieraus ergibt sich nun die Erklärung der merkwürdigen Tatsache, dass der Psalm von der Wahrheit sagt, sie sei aus der Erde erwachsen, während die Gerechtigkeit vom Himmel herabschaue. Dies ist, meint Luther, gegen die Heuchler gerichtet, die glauben, dass ihre Gerechtigkeit von der Erde gegen den Himmel blicken darf – um bei Gott Anerkennung zu finden! »Hipocrite enim vel opere dicunt: 'Iustitia de terra ad celum suspicit'. Quia putant suam iustitiam sursum tendere et dignam, quam deus agnoscat«<sup>190</sup>). Die Wahrheit dagegen stellen sie sich im Himmel als die vergeltende Gerechtigkeit vor, mit der Gott sie nach Verdienst belohnen wird, nachdem sie (die Heuchler) Gott ihre Gerechtigkeit dargebracht haben. Luther kleidet diesen Gedanken in Worte ein, die nahezu wie eine Polemik gegen Augustin klingen, der ja, wie wir gesehen haben,<sup>191</sup>) die »veritas« oft als die Erfüllung der Verheissung in der Belohnung der Frommen im Endgericht erklärt: »Et ita potius petunt veritatem de coelo oriri, id est impleri promissum, q.d. 'Ecce fecimus bona que voluisti: iusti sumus: iam ad te nostra iustitia suspicit petens premium«<sup>192</sup>). Luther findet in dieser Auffassung eine totale Perversion der Schriftwahrheit: »Ecce sic omnia pervertuntur. Et veritatem dei non ex pura gratia promittentis estimant, per quam iustificentur, sed ex merito sue iustitie precedente eam requirunt«<sup>193</sup>)

<sup>188</sup>) W.A. IV,16,30.

<sup>189</sup>) W.A. IV,16,38.

<sup>190</sup>) W.A. IV,17,9.

<sup>191</sup>) Vgl. Anm. 168 und 169!

<sup>192</sup>) W.A. IV,17,11. Obwohl Augustin und der Augustinismus immer daran festgehalten haben, dass die merita, welche Gott belohnen wird, die Früchte der Gnade sind, sodass Gott, wenn er unsere Verdienste belohnt, seine eigenen Gaben krönt, so wird aber das Schema, dass wir Gott Verdienste darbringen müssen, durch die Gnadentlehre doch nicht durchbrochen.

<sup>193</sup>) W.A. IV,17,15.

Gegen diese pervertierte Gerechtigkeit stellt Luther die Gerechtigkeit des Evangeliums auf.

»Sed nunc sic est, quod prius est deum veracem esse in promissis, et ex illa<sup>194)</sup> exhibita nos demum iustos fieri: prius mittat misericordiam et veritatem, et sic iustificabimur«<sup>195)</sup>. Das 'mittere misericordiam et veritatem' ist die Sendung des Sohnes, Christi, der ja durch die ganze Scholie hindurch als die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in persona aufgefasst wird. Zuerst erfolgt die Verheissung, dann die Erfüllung der Verheissung in der Inkarnation. Und das ist unsere Rechtfertigung: »prius mittat misericordiam et veritatem, et sic iustificabimur. Non autem eum preveniemus iustificati atque eius veritatem meritis expostulemus, sed ex eius veritate iustitiam consequamur. Igitur quia veritas de terra orta est, hinc habemus, quod iustitia de coelo prospicit super nos. Quia quod Christus venit et natus est, promissio sola fuit et non meritum. Et per hoc ipsum iam iustificamur, scilicet per adventum eius«<sup>196)</sup>.

Für diese Gerechtigkeit, die vom Himmel auf uns herabschaut, weil die Wahrheit Gottes, in dem fleischgewordenen Sohne Gottes, hier auf der Erde bei uns erwachsen ist, ist es mithin wesentlich, dass sie uns verheissen ist. Das bedeutet aber, dass sie nur im Glauben an die Verheissung unsere Gerechtigkeit ist. Das sagt Luther, sich eng an den Wortlaut seines Textes haltend, vorläufig noch ohne das Wort 'fides' zu benutzen. Er spricht dagegen von unserem Kommen zu Gott als Zweck des Kommens Gottes zu uns, in einer Weise, die an Irenäus oder Athanasius erinnert: »Quia omnibus promissus, omnibus exhibitus, sed non omnes inde iustificati«<sup>197)</sup>. Ein wichtiger Satz! Denn in ihm ist ja, ohne Nennung des Wortes, die 'fides Christi' gemeint. Die Verkündigung und die Erfüllung der Verheissung (in der Inkarnation) ist nicht »an sich«, sozusagen in abstracto, die Rechtfertigung »aller« Menschen. Eine solche »volkskirchliche« Rechtfertigungslehre findet sich weder beim jungen noch beim alten Luther. Nein! die Gerechtigkeit sieht vom Himmel herab, auch – und gerade! – nach der Inkarnation. »Ideo iustitia prospicit de coelo. Quod 'de coelo' ait, non ex nobis esse significat iustitiam Christi. Quod autem 'prospicit', significat eam in coelo manere et nos respicere, ut efficiamur coelestes. Ideo enim venit Christus in terram, ut nos exaltaret in coelum. Venit ad nos ubi sumus, ut duceret ad se ubi est ipse«<sup>198)</sup>. Wir können unschwer in dieser Doppelbewegung – von Gott zu uns, von uns zu Gott – die »passive« Bedeutung der »via dei«, von der wir in der Genesisvorlesung hörten, wiedererkennen: »Sed quod ad nos venit, promissio fecit. Ideo de terra oritur veritas. Quia promissum fuit, ut ad nos veniret. Et sic expleta est veritas. Sed quod nos ad eum venimus, iustitia facit eius, que est in coelo. Et sic per veritatem ipse

<sup>194)</sup> sc. veritate.

<sup>195)</sup> W.A. IV,17,17.

<sup>196)</sup> W.A. IV,17,19.

<sup>197)</sup> W.A. IV,17,30.

<sup>198)</sup> W.A. IV,17,31.

ad nos, per iustitiam ipsi ad eum. Et inde mira mixtura. Qui ergo noluerunt esse in coelo, non sunt iustificati. Quia non iustitia de terra orta est, sed manet in coelo et prospicit de coelo eligens et electis tantum sese tribuens<sup>199</sup>). Eine seltsame Weise, die Korrelation von Verheissung und Glauben auszudrücken! Ja, aber doch nicht so seltsam, wie es erscheinen mag, wenn man sich erinnert, was Luther in der Scholie zu V. 8–9 gesagt hat. Dort hat Luther nämlich etwas über die Inkarnation geäußert, was ihm selbstverständlich noch gegenwärtig ist. »*Ostende nobis domine misericordiam tuam: et salutare tuum da nobis.* (V.8). Qualis sit ista ostensio, sequens versus exprimit. Quia loquitur de primo adventu et prima ostensione Christi domini. Nunc enim ostenditur nobis per fidem, tunc autem per speciem. Ideo hic per auditum, ibi per claram visionem: fides enim ex auditu est. Et ita Christum esse dominum ex auditu tantum habemus in fide. Sed tunc idem habebimus per speciem in re<sup>200</sup>). Das Wort, durch das wir im Glauben von Christus hören, ist das Evangelium. »Ita deus pater locutus est nobis, id est filium verbum suum ostendit nobis in auditu fidei. Et hoc est Evangelium dei, quod promiserat ante per prophetas: quorum hic unus est dicens: 'Audiam quid loquatur'<sup>201</sup>). Das Evangelium bringt Gottes Wort in uns hinein. Das Gesetz jedoch bringt es nur an uns heran. »In hoc tangitur differentia euangelii et legis. Quia lex est verbum Mosi ad nos, Evangelium autem verbum dei in nos. Quia illud foris manet, de figuris loquitur et umbris futurorum visibilibus: istud autem intus accedit et de internis, spiritualibus et veris loquitur. Aliud enim est in nos, aliud ad nos loqui. In nos enim efficax est et capit nos, ad nos autem nequaquam. Ita verbum fidei penetrat ut gladius anceps in interiora et spiritum erudit et sanctificat. Verbum autem legis tantum carnem erudit et sanctificat<sup>202</sup>).

Von dieser »Theologie des Wortes« geht Luther aus, wenn er den Glauben als ein Kommen zum Himmel und als ein Bleiben im Himmel, woher die uns von Gott geschenkte Gerechtigkeit herabschaut, schildert. Das geht alles in der 'fides ex auditu' vor sich.

Nun ist Luther auch in dieser Scholie imstande, dafür den Ausdruck »fides Christi« zu benutzen. Das geschieht in seiner Auslegung des 14. Verses. Seine Auslegung in der Randglosse kennen wir schon, sie spielt auch in der Scholie, neben einigen anderen Auslegungsvorschlägen, auf die wir hier nicht einzugehen brauchen, die Hauptrolle.

Die Gerechtigkeit, die dem Gerechten vorausgeht, ist eben die iustitia dei, die Luther (als Gegenstück zum peccatum originale) als die wiederhergestellte iustitia originalis betrachtet. »Contra autem superbi, qui ex eo quod operantur, volunt sibi imputari iustitiam, et nos prius imputari iustitiam, ut operentur. Et hec est iustitia humana, que ex operibus fit et imputantur. Sed illa est iustitia

<sup>199</sup>) W.A. IV,17,38.

<sup>200</sup>) W.A. IV,8,30.

<sup>201</sup>) W.A. IV,9,22.

<sup>202</sup>) W.A. IV,9,28.

Dei, que est ante omne opus. Sicut peccatum originale est ante omne opus nostrum malum: sic fuisset iustitia originalis ante omne opus nostrum bonum. Cuius loco nobis nunc iustitia Christi datur ante omne opus meritorium«<sup>203</sup>).

Das Hören des Evangeliums, von dem Luther bei der Auslegung der Verse 8–9 sprach, ist die Voraussetzung der tropologischen Exegese, die wir schon erwähnten. Ebenso stellten wir fest, dass der tropologischen Auslegung, wie der buchstäblich-prophetischen und der anagogischen, eine bestimmte Gestalt des Kommens Christi entspricht. In der buchstäblichen Auslegung, die in der Scholie (und in der Glosse!) zu diesem Psalm eine so grosse Rolle spielt, wird von der ersten Ankunft, de primo adventu, Christi gesprochen, und in der anagogischen Auslegung von seinem Kommen zu dem Endgericht. Davon haben wir auch gehört. In beiden Fällen stehen Christus feindliche Mächte gegenüber, die er besiegt. In der tropologischen Auslegung ist von seiner zweiten Ankunft, seinem adventus spiritualis die Rede. Da kommt er in uns hinein, indem er das Fleisch bekämpft und besiegt und so den Geist von der Tyrannei des Fleisches befreit. Aber wie geschieht das? Dadurch dass das Wort von seiner ersten Ankunft gehört und geglaubt wird. Das ist es nämlich, was Luther zuletzt sagt: »Tropologiam autem psalmi credo ex sepe dictis facile apparere. Nam quecumque de adventu primo in carnem dicuntur: simul de adventu spirituali intelliguntur«<sup>204</sup>). Man muss hier die Worte 'dicuntur' und 'intelliguntur' prägnant verstehen, wie es bei Luther in den Dictata in vielen Fällen erforderlich ist. Das 'dici' bezeichnet das Schriftwort – aber auch das Wort der Verkündigung<sup>205</sup>), das intelligere das gläubige Hören. Durch dieses Hören wird die erste, buchstäbliche Ankunft zu der zweiten, geistlichen. »Immo adventus in carnem ordinatur et fit propter istum spiritualem: alioquin nihil profuisset«<sup>206</sup>).

<sup>203</sup>) W.A. IV,19,25. Vgl. Sermo de duplici iustitia. 1519: Haec igitur iusticia aliena et sine actibus nostris per solam gratiam infusa nobis, trahente intus scilicet patre nos ad Christum, opponitur peccato originali, quod alienum similiter est sine nostris actibus per solam generationem nobis cognatum et contractum. (W.A. II,146,29).

<sup>204</sup>) W.A. IV,19,31. – Vgl. W.A. IV,344,7 (Scholie zu Ps 118,76): Immo lex generalis esto, quod ubicunque aliquis versus de adventu Christi in carnem exponitur vel exponi potest, debet simul exponi de adventu eius per gratiam et in futuro per gloriam, secundum quod triplex est adventus eius. Et in secundo, scilicet spirituali, aliter orant incipientes, aliter proficientes, licet eadem verba. Quia et proficientes semper sunt incipientes ad ea que nondum habent, tam in gratia quam sapientia, ut amplius abundant tam intellectu quam affectu. Quia hic nihil nisi euangelium et gratia petitur semper.

<sup>205</sup>) Quodlibet verbum Scripture Dei est fons, quia scaturit aquas inexhaustos omnibus, qui sitiunt doctrinam salutarem. (W.A. III,406,8). Si ergo paraveris te ad scripturam dei, lingua mea et ructus meus, verbum quod foris loquor, ipse spiritus sanctus in te scribit per linguam meam velociter, ut non sit necesse multa me verba facere, sed solus ructus sufficiet illi scriptori, ut te in illo et per illum informet. (W.A. III, 255,33). 'Intellectus' in scripturis sanctis potius ab obiecto quam potentia nomen habet, contrario quam in philosophia. . . . Et est breviter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi, quod filius dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem. (W.A. III,176,3,7).

<sup>206</sup>) W.A. IV,19,33. Auch hier spricht der junge Luther in einer Weise, die wir vom »reformatorischen« Luther kennen. Man vergleiche den oben zitierten Satz mit dem

»Unde et ista verba 'Misericordia et veritas' non possunt de Christo dici nisi propter adventum secundum: quare iste principaliter intenditur. Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur? Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat«<sup>207</sup>).

Die zweite Ankunft Christi ist also seine Ankunft zu uns im Glauben. Und nur in dieser zweiten Ankunft nützt uns die erste, nur dort ist sie »effektiv«, nur dort wird sie uns zur Gerechtigkeit. Deshalb vermeidet Luther schliesslich nicht mehr das entscheidende Wort. Nunmehr heisst es: »Sed fides Christi, qua iustificamur. . .«. Die fides Christi steht jetzt an demselben Ort, wo auch 'iustitia dei', 'misericordia dei', 'Christus iustitia et pax nostra' hätten stehen können. Alle Ausdrücke haben den gleichen Sinn. Aber die Frage: 'Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur?' zeigt, dass Luther hier wirklich den Christusglauben selbst als die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, ansieht<sup>208</sup>). Sonst hätte er diesen nicht an Stelle von Christus selbst als unserer Gerechtigkeit und unserem Frieden treten lassen können. Die Gerechtigkeit ist nicht etwas, was aus dem Glauben hervorwächst, um dann als Gerechtigkeit vor Gott gelten zu können – so hätte sich Augustin in seiner Auffassung von der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, mit der Luther hier aufge-

folgenden Wort aus 1528: »Christus leiden ist wol nür ein mal am creutz geschehen, Aber wem were das nütz, wo es nicht ausgeteilet, angelegt, und ynn brauch bracht wurde? Wie sols aber ynn brauch komen und aus geteilet werden on durchs wort und sacrament?« (W.A. XXVI,296,32).

<sup>207</sup>) W.A. IV,19,34.

<sup>208</sup>) In E. Bizers Buch »Fides ex auditu« spielt der Unterschied zwischen einer Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, und einer Gerechtigkeit, die der Glaube ist, eine gewisse Rolle. Ursprünglich habe Luther gemeint, dass der Glaube nur der Anfang der Gerechtigkeit ist, und noch in den Resolutionen habe Luther die Gerechtigkeit nicht im Glauben selbst, sondern in der Demütigung durch Gott gesehen. In den Acta Augustana habe Luther dann zum ersten Mal gesagt: iustitia iusti et vita eius est fides eius. (op. cit. S. 100). Ich kann nicht sagen, dass die Exegese der Luthertexte, die Bizer bietet, mich von der Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt hat. Denn wie kann Luther, wenn Bizer recht hat, sowohl in den Dictata als in der Römerbriefvorlesung den Glauben mit der Gerechtigkeit identifizieren? Ich nenne einige Stellen, die ich mit der Hypothese Bizers unvereinbar finde. Scholie zu Ps 58,2: Dixi circa textum et commento precedentis psalmi, mihi videri hanc esse differentiam inter iniquitatem et iniustitiam, quod iustitia est credere deo, sicut Ro. 4 Apostolus et Ro. 1 probat, quia 'Iustus ex fide vivit'. Iniustitia per oppositum est non credere, quia omnis, qui non credit, est iniustus et impius (W.A. III,331,1). Glosse zu Ps 26,12: *iniqui* accusantes me de fide, que tamen est iusticia (W.A. III,150,8). Scholie zu Ps 110,3: et ista fides est totum opus nostrum et iustitia nostra (W.A. IV,241,39). Römerbriefvorlesung, Scholie zu 3,4, Ficker II,65,9: Quia illam fidem, que suos sermones iustificat, reputat iustitiam. Scholie zu 10,10 Ficker II,244,26: Vera itaque iustitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, ut supra 4 'Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam. »Die sieben Busspsalmen« 1517, zu Ps 143,1: . . . sundern gottis ist sie, der die rechten grundgute gerechtigkeit gibit, wilch ist der glaub Christi (W.A. I,213,8). Ich kann die Behauptungen Bizers mit dem Wortlaut dieser Texte nicht recht zusammenreimen und glaube, dass einige von den Gegensätzen, die er aufstellt, Konstruktionen sind, die in den Quellen selbst jeder Grundlage entbehren.

räumt hat, ausgedrückt – sondern die Gerechtigkeit ist »*quaecunque* (– keine Einschränkung ist hier erlaubt! –) *de adventu primo in carnem dicuntur*«. Zu meiner Gerechtigkeit gehört, dass ich an die erste Ankunft Christi glaube und dass seine erste Ankunft in mir zu seiner zweiten wird. Was dann in mir geschehen wird, nämlich der Kampf gegen das Fleisch, der dann beginnt, davon handelt die tropologische Exegese. Sie beschreibt nicht, wie ich Christi Leben nachahmen kann, sondern wie er in mir regiert: »*sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat*«. Das stimmt mit einem anderen Wort aus dieser Scholie überein, worin Luther im Hören auf ein einzelnes Schriftwort das ganze Evangelium ausdrückt: »*Est enim verbum dei, quod nos audimus, euangelium pacis, sicut Apostoli ipsum et Esaias nominant. Esaiæ 40. 'Quam speciosi pedes annunciantium pacem, predicantium bona'. Et Apostolus: 'state calciati pedes in preparationem euangelii pacis'. Sic ergo habetur, quomodo ostendit dominus misericordiam suam secundum auditum, per verbum scilicet euangelii*«<sup>209</sup>).

Wir haben die Behandlung dieser Scholie hiermit beendet und haben dabei erkannt, dass sie zusammen mit der Glosse tatsächlich bezeugt, dass Luther das Turmerlebnis bereits hinter sich hat. Nicht »unmittelbare Niederschläge« psychologischer Art überzeugen uns davon. Es gibt schlechthin nichts an »Selbstbiographie«. Auch finden wir keines der verschiedenen Stichwörter der klassischen Beschreibungen des Turmerlebnisses. Röm 1,17 wird nicht zitiert, und die Analogien der 'iustitia dei': *opus dei, virtus dei, sapientia dei* usw. tauchen nicht auf. Aber wir haben ein Zeugnis eines neuen hermeneutischen Prinzips vor uns. Wir sehen, wie es Luther durch die Deutung der *iustitia dei* in Röm 1,17 möglich geworden ist, die ganze traditionelle augustinische Auslegung der 'misericordia' und 'veritas dei', die er in der Genesisvorlesung in Verbindung mit dem Turmerlebnis schildert, grundlegend umzudeuten. Dies, in Verbindung mit den sachlichen Parallelen zu der *iustitia dei passiva*, wie sie in der Vorrede beschrieben wird<sup>210</sup>), ist ein sicheres Zeugnis, dass Luther als Exeget bei der Auslegung dieses Psalms auf dem Boden der im Turmerlebnis gewonnenen Einsicht steht und von hier aus seine Arbeitsergebnisse gewinnt.

Damit ist aber nur gesagt, dass Luther bei seiner Abfassung der Scholie zu Ps 84 das Turmerlebnis hinter sich hatte. Obschon wir streng genommen nicht genau wissen, wann die einzelnen Scholien verfasst worden sind, und z.B. nicht mit Sicherheit feststellen können, dass Luther die einzelnen Scholien parallel mit dem Psalmenglossen erarbeitet hat, darf man wohl ohneweiteres davon ausgehen, dass Luther diese Scholie auf alle Fälle nicht am Anfang seiner Scholienarbeit verfasst hat. Wird es sich aufzeigen lassen, dass Spuren des Turmerlebnisses auch in anderen und der Wahrscheinlichkeit nach früheren Psalmenauslegungen auftauchen?

Wir wollen in einem folgenden Abschnitt dieser Frage nachgehen.

<sup>209</sup>) W.A. IV,10,13.

<sup>210</sup>) Siehe S. 73 f., 76,78 f., 80 ff.

d) Die Auslegung von Ps 30,2 in den *Dictata* und bei Augustin.

Die Auslegung Luthers von Ps 30,2 hat für die frühere Forschung in der Frage nach dem Turmerlebnis eine wichtige Rolle gespielt. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Luther hat ja, wie wir gesehen haben<sup>211)</sup>, sehr oft im Zusammenhang mit den Anfechtungen, die das Turmerlebnis vorbereiteten, auf jenen Vers verwiesen.

Unser Problem ist jetzt, ob Luther auch bei der Deutung von Ps 30,2 (70,2) von der Erkenntnis der passiven Gerechtigkeit Gottes, wie wir sie in seiner Auslegung des 84. Psalms als Voraussetzung der besonderen tropologischen Auslegung gefunden haben, ausgegangen ist.

Ich habe mich bereits zu zeigen bemüht, dass die Versuche, die »alte« Auffassung der *iustitia dei* in der Scholie zu Ps 30 zu finden, nicht überzeugend sind<sup>212)</sup>. Schimmert aber vielleicht doch die »neue« Auffassung hier bereits hindurch, oder müssen wir die Frage nach den Spuren des Turmerlebnisses in Ps 30,2 mit einem »non liquet« beantworten? Dies ist näher zu untersuchen.

Im *Summarium*<sup>213)</sup> hat Luther die buchstäblich-prophetische Auslegung des ganzen Psalms festgelegt. Das schliesst jedoch keineswegs eine tropologische Deutung aus. In der Scholie nämlich hebt Luther die Verse 10–21 als tropologische Darstellung des Gebetes des geänstigten und schuldbewussten Gewissens besonders hervor, eine Parallele zu Ps 6,2–8, der ja im Wortlaut mit jenem Abschnitt unseres Psalms enge Berührungspunkte hat<sup>214)</sup>. Sofort fügt Luther die Regel für die Tropologie hinzu: »Quod ubicunque Christus in psalmis conqueritur et orat in afflictione corporali ad literam, sub eisdem verbis queritur et orat omnis fidelis anima in Christo genita et erudita et in peccatum se tentatam vel lapsam agnoscens. Quia Christus usque hodie conspuitur, occiditur, flagellatur, crucifigitur in nobis ipsis. Item insidiantur ei usque modo sine intermissione caro cum sensibus, mundus cum voluptatibus suis et diabolus cum suggestionibus suis et tentationibus, sicut Christo Iudei secundum carnem«<sup>215)</sup>. In den folgenden Sätzen führt Luther in weitläufiger Allegorese die Parallelierung Christi mit der 'anima' des Christen und seiner jüdischen Verfolger mit dem Fleisch und dessen Begierden durch<sup>216)</sup>.

<sup>211)</sup> Siehe S. 40.

<sup>212)</sup> Siehe S. 51 ff., 54 f.

<sup>213)</sup> W.A. III,163,11. Luther scheint sich hier an Faber Stapulensis anzulehnen, siehe Luthers Werke, Clemen Ausgabe V, S. 64, Anm. zu Zeile 9. – Über Luthers Selbständigkeit in der Ausarbeitung der Summarien, siehe G. Ebeling: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, Zeitschrift für Theologie und Kirche 50,1953, S. 51–61.

<sup>214)</sup> W.A. III,167,18: *Miserere mei domine*. Ab hoc versu per 12 sequentes tropologice pulchra est oratio trepidantis conscientie et peccasse se agnoscentis. Qualis est et ista ps. 6. 'Domine ne in furore' per totum.

<sup>215)</sup> W.A. III,167,21.

<sup>216)</sup> W.A. III,167,29: Caro tamen et sensus proprie representantur per Iudeorum persecutores, quia caro et sensus sunt domestici hominis interioris et ideo inimici eius sicut Iudei Christo. Et sicut Iudei tradiderunt Christum in manus gentium, ita sensus animam in opera et obiecta, seu in mundum et usum eius: quia obiecta sunt extra sen-



Hier stehen wir tatsächlich vor derselben eigenartigen Tropologie Luthers, wie wir sie bereits aus seiner Auslegung von Ps 84 kennen: »*Ita tropologice promisit salutem spiritus et minatus est iudicium et damnationem carnis*<sup>217)</sup>. Quia simul dat bonum anime et malum carni, quorum utrunque olim promisit et minatus est«<sup>218)</sup>. Das 'simul' des eben zitierten Satzes, das für diese Tropologie konstitutiv ist, wird in der Scholie zu Ps 30 dadurch ausgedrückt, dass die mit Christus betende 'anima' das ihm feindliche Fleisch als ihr eigenes anerkennt. Denn das Gebet ist ja 'oratio trepidantis conscientie et pecasse se agnoscentis.' Die Beispiele, die aus Ps 6 herangezogen werden, zeigen, dass Luther die Angriffe des Fleisches als wirkliche Anfechtungen des Gottesglaubens ansieht: »Ps. 6. sic. *Domine ne in furore tuo arguas me. Hoc dicit trepida conscientia, que semper timet, ne coelum super se ruat et in infernum descendat. Durus enim peccator non sic dicit: quia nondum sentit malum*«<sup>219)</sup>. D.h. das 'simul' des gläubigen Gebets und der Anfechtung des Glaubens in dieser Tropologie ist identisch mit dem »Simul iustus et peccator« der Römerbriefvorlesung, das ja auch als ein simul des Gebetes des Gerechten und seines Bekenntnisses der Sünde aufgefasst wird<sup>220)</sup>. Diese Tropologie setzt zwar voraus, dass sich die litteral-prophetische Auslegung in derselben Weise Christus

---

sum et carnem, sicut gentes extra Iudeos. Et tunc gentes occiderunt Christum, quia opera in obiectis et materiis extra facta occisum declarant, licet iam Iudei eum intus in corde occiderint, id est sensus, sicut Iudei Christum per voluntatem et consensum.

<sup>217)</sup> W.A. IV,15,9.

<sup>218)</sup> W.A. IV,15,28.

<sup>219)</sup> W.A. III,168,5.

<sup>220)</sup> Ficker II,169,15 (zu Röm 7,7) Primum, quod totus ille textus expresse indicat gemitum et odium contra carnem et dilectionem ad bonum et ad legem. Hoc autem carnali homini nullo modo convenit... Spiritualis enim pugnet cum carne et gemit... Carnalis autem non pugnat... Ficker II,172,28 (zu Röm 7,18): Sed quia ex carne et spiritu idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, que ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communio ideomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quieta etc. propter communionem ideomatum licet neutri naturarum alterius proprium conveniat, sed contrariissime dissentiat, ut notum est. Hec autem in carnali homine nequaquam habent locum, ubi omnino totus homo caro est, quia non permansit in eo spiritus Dei. Ideo carnalis non potest dicere: 'in me id est in carne mea', quasi ipse aliud a carne per voluntatem sit, sed est idem cum carne per consensum in concupiscentias eius, sicut vir et mulier una sunt caro figurative, sed meretricialiter et fornicarie. Der Komplex »simul iustus et peccator« in der Römerbriefvorlesung entspricht genau der Koordination von litteral-prophetischer und tropologischer Auslegung in den Dictata. Vgl. die beiden Sätze: »Durus enim peccator non sic dicit« (W.A. III,168,7) und »Ideo carnalis non potest dicere...« (Ficker II,173,3). – Eine Parallele zu der tropologischen Auslegung der Leiden Christi in der Scholie zu Ps 30 finden wir in den Dictata in der Scholie zu Ps 118,40 (W.A. IV,328,30): ubi petitur contra mendacium, iniquitatem superbiorum, viam malam, fabulationes &c et generaliter malum per Iudeos, hereticos, superbos factum, sic tibi tropologiam forma contra carnis et mundi et diaboli suggestiones, insidias, impetus non tantum tibi, sed omnibus tuis et toti Ecclesie factas. Quia hec sunt vere, que fidem tuam in te et per hoc te quoque querunt occidere et persequuntur veritatem in te habitantem, scilicet Christum cum omni bono et sancto suo. Igitur ipsum invoca, ut adiuvet te, et tu semper ora: 'in equitate tua vivifica me'.

als einen durch die Angriffe seiner Feinde Angefochtenen vorstellt. Das kommt aber in sehr schöner Weise, nämlich durch die Teilung des Psalmes, die Luther vornimmt, zum Ausdruck. In einer Randglosse zu V. 2 sagt Luther: »Exordium psalmi indicat anxium et derelictum esse eum, qui loquitur, quia a spe incipit: q.d. Cum undique sim derelictus, in te solo mihi spes est. Sed videtur hic prophetare potius usque ad versum 11, qualis futurus sit pater ad eum in passione, cum ceperit orare«<sup>221</sup>). Diese Teilung des Psalms mag auf den modernen Exegeten sehr befremdend wirken, zeugt aber doch von dem exegetischen Feinsinn Luthers. Luther hat die grosse Ähnlichkeit der letzten Hälfte des 30. Psalms mit Ps 6 beobachtet, den er auch nach dem Muster des Faber Stapulensis auf die Passion Jesu Christi gedeutet hatte<sup>222</sup>). Nun fängt aber Ps 6 sofort mit der Klage an, während die ersten 9 Verse<sup>223</sup>) des 30. Psalms ein zuversichtliches Bekenntnis der Hoffnung sind. Wie ist das zu verstehen? Luther sucht eine Erklärung darin, dass Christus, bevor er dem Vater seine Not klagt, die Erhöhung seines Gebetes »prophetierte«. Luther ist mit dieser Erklärung nicht so sehr weit von der modernen Psalmenforschung entfernt, worüber man sich vielleicht wundern möchte. Denn auch der moderne Exeget erzählt uns, dass das »Zuversichtsmotiv« zum Stil der Klagepsalmen gehört. Der Betende bestrebt sich, sich der Erhöhung durch die Erinnerung an frühere Wohltaten Gottes zu vergewissern<sup>224</sup>). Dadurch bringt Luther zum Ausdruck, dass auch dieser Psalm ein Klagepsalm im Munde Christi ist, d.h. die stärksten Ausdrücke der Verlassenheit und Angst des Psalms werden wirklich von Christus ausgesprochen, weil ihm die Sünde, nicht die seinige, sondern die unsrige, die er als die seinige trägt, in seinem Verhältnis zum Vater Anfechtungen bereitete: »*Miserere me domine quoniam tribulor: conturbatus est, licet non excaecatus, ut fit in ira mala, in ira zelo contra peccata, pro quibus patior*«<sup>225</sup>). – »*Factus sum tanquam vas perditum, quod ultra nullis usibus utile est: quoniam audivi vituperationem blasphemias dicentium me esse inutilem factum, scil. 'se ipsum non potest salvare' . . .*«<sup>226</sup>) – »*Et dixi: Illustra faciem tuam per consolationis gratiam, quia faciem averteras me derelinquendo . . .*«<sup>227</sup>)

Die Anfechtung Christi beruht darauf, dass er unsere Sünden als die seinigen trägt (peccata, pro quibus patior)<sup>228</sup>). In derselben Weise besteht die

<sup>221</sup>) W.A. III,163,30.

<sup>222</sup>) W.A. III,68,20: *Oratio Christi pro suis passionibus et peccatis membrorum suorum ut mediatoris inter deum patrem et homines.* (Faber: propheta inducit Christum: patrem orantem ea quae membrorum sunt sua facientem. Luthers Werke, Clemen. Ausg. V, 48, Anm. z. Z. 14).

<sup>223</sup>) Luther sagt: »usque ad versum 11«, indem er V.10 zu diesem »prophetischen Teil« rechnet, weil die Bitte von V.2 hier wieder aufgenommen wird. Die eigentliche Klage fängt dann mit dem »Quoniam« und den folgenden Indikativen an.

<sup>224</sup>) Vgl. S. Mowinckel: *Offersang og sangoffer*, Oslo 1951, S. 206 f.

<sup>225</sup>) W.A. III,164,12.

<sup>226</sup>) W.A. III,165,7.

<sup>227</sup>) W.A. III,165,17.

<sup>228</sup>) W.A. III,164,14.

Anfechtung der 'anima' oder des 'spiritus' darin, dass sie (er) die Sünden des Fleisches trägt, denn die 'anima' ist ja mit Christus eins: »sub eisdem verbis queritur et orat omnis fidelis anima in Christo genita et erudita et in peccatum se tentatam vel lapsam agnoscens.« Das ist wirkliche Anfechtung: »... quia per peccatum quasi sautiantur et enervantur vires anime ad sperandum et credendum in bonitatem dei«<sup>229)</sup>. »Fides enim est lumen, virtus et substantia rerum sperandarum, que edificatur ex auctoritatibus et exemplis Christi, tanquam ex ossibus. Et tamen peccatum omnia ista infirmat et conturbat. Velut os unum est illud verbum Christi: 'venite ad me omnes que laboratis'. Sed hoc sic peccatum conturbat, ut homo illius vix recordetur aut vix credere audeat et accedere«<sup>230)</sup>.

Die Anfechtung bedeutet nun nicht, dass der Angefochtene Gott nicht gefunden hat, ist also keine dumpfe »Verzweiflung«, welche Vogelsang in diese Scholie hat hineinlesen wollen, sondern sie ist im Gegenteil ein Zeichen der besonderen Liebe Gottes: »Et taliter dispositus homo foelix est et vere spiritus contribulatus et cor contritum in sacrificium deo«<sup>231)</sup>. Diejenigen, die ungestört in der Sünde leben, kennen die Anfechtungen noch nicht. Der heilige Augustin dagegen wurde durch seine Bekehrung ein wahrhaftig »Bereuender«: »Alii enim, qui adhuc peccant, non possunt ista dicere nec intelligere. Talis

<sup>229)</sup> W.A. III,168,26.

<sup>230)</sup> W.A. III,169,20.

<sup>231)</sup> W.A. III,169,30. Dass »der so Disponierte« glücklich ist, steht mit der Tatsache, dass die Anfechtung 'ex intuitu irae dei' entsteht, nicht im Widerspruch, wie E. Hirsch offenbar meint, wenn er mit Rücksicht auf den hier zitierten Satz sagt: »Diese vera contritio aber geht hervor ex intuitu irae dei« (op. cit. S. 25) in einem Zusammenhang, wo er zu zeigen versucht, dass Luther in der Scholie zu Ps 30 die Entdeckung bezüglich der iustitia dei noch nicht gemacht hat. Die ira dei, welche das Fleisch verdammt, um den Geist zu retten (vgl. S. 86!), wird in der Glosse zu Ps 6 als 'ira misericordiae' zum Unterschied von 'ira severitatis' bezeichnet. (Über den Unterschied der ira misericordia von ira severitatis vgl. L. Pinomaa: Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers, Helsinki 1938, S. 73–80). In der Glosse zu Ps 30,10 wird die ira als 'zelus' bezeichnet (= 'ira misericordiae', die oft 'ira zeli' genannt wird, siehe Pinomaa, op. cit. Seite 174 a 3), zum Unterschied von 'ira mala'. Diese macht den Menschen blind, jener nur 'conturbatus', W.A. III,164,13–15. In der Scholie wird der Zorn, dessen Anblick den Menschen schreckt, als 'futura' bezeichnet, W.A. III,169,36. Diese ist zwar der eschatologische Zorn Gottes, sie ist aber als antizipiert in der Anfechtung gegenwärtig. Vgl. die Glosse zu dem verwandten Ps 37: Facies enim ire dei est timor de futura ira Dei et de peccatis. Et de tali timore veniunt isti dolores et pene, quas solus Dominus vidit et pro iis oravit in bonum nostrum. Quia si et nos iram dei et magnitudinem peccatorum videre possemus, tunc etiam sic gerneremus et doleremus. (W.A. III,211,31). – Tamen etiam sancti sic... crucifigentes carnem in timore domini et castigationis, ut non sit sana ad peccatum, sed infirma: et sic ex timore ire dei. (W.A. III,212,24). Und in der Scholie: ... que sic facta sunt a facie ire Dei, id est a presentia et coram ira dei... Dicitur itaque de eo, quod actu et presenter est et ante faciem positum. (W.A. III,214,16 u. 20). 'Turbatus est in Ira' scilicet absolute [W.A. absente] que est ira dei futura' (W.A. III, 169,36). Dieser Zorn ist eine 'ira misericordia'; denn den strengen Zorn Gottes, welcher den Menschen blendet, kann er nicht 'intueri'. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Luther in bezug auf den Zorn Gottes in der Scholie, ohne es irgendwie zu vermerken, anderer Ansicht ist als in der Glosse.

fuit sanctus Augustinus lib. 8 confessionum. Unde timendum, quod rare sit vera contritio. Nimis cito confiditur de gemitu et compunctione«<sup>232</sup>).

Bedeutet nun diese tropologische Auslegung des 30. Psalms, dass Luthers Deutung des umstrittenen Verses 2 auch dem Turmerlebnis entspringt? Allerdings! Das wird uns wiederum ein Vergleich mit Augustin zeigen.

Weil Luther V. 2 anders als Augustin (in der einen seiner beiden Expositionen des Psalms) auslegt und die 'iustitia donata', die Augustin an dieser Stelle einführt, nicht erwähnt, hat man bekanntlich gemeint, dass Luther damals entweder die Auslegung Augustins gar nicht gelesen hatte<sup>233</sup>) oder, weil er die Entdeckung der iustitia dei passiva in Röm 1,17 noch nicht gemacht hatte, diese jedenfalls nicht mit voller Aufmerksamkeit gelesen hatte<sup>234</sup>).

Beides klingt nicht sehr wahrscheinlich. Dass Luther Augustin zu diesem Psalm gelesen hat, ist wohl durch den Hinweis auf Enarratio I in der Interlinearglosse und Randglosse zu V. 10 sichergestellt<sup>235</sup>). Und dass er ihn auch sehr aufmerksam gelesen hat, ist vor allem daraus zu erkennen, dass er – genau wie zu Ps 84 – einen ganz anderen Weg als sein grosser Ordensvater geht und deswegen dessen Deutung von V. 2 nicht ohne weiteres hat abschreiben können.

In der ersten glossenartigen Enarratio lässt Augustin im Anfang des Psalmes (V. 2–6) Christus reden, später aber das Volk Gottes. Dadurch kommt die typische Tendenz Augustins zum Vorschein, dass nämlich die eigentlichen Anfechtungen nicht Christus, sondern nur seinem Volke zugeschrieben werden: »Sed in hoc psalmo pavor maxime apparet perturbati populi Dei persecutione omnium gentium, et defectu per orbem fidei«<sup>236</sup>). In dieser Auslegung wird V. 2, ähnlich wie bei Luther, auf Christus bezogen: »et in tua iustitia erue me de fovea mortis, et exime me de numero eorum«<sup>237</sup>). Die eigentliche Auslegung ist jedoch die aus drei Sermonen bestehende Enarratio II.

Hier stellt Augustin am Anfang die Frage, ob die Furcht (pavor), über die der Psalm spricht, auf Christus oder auf uns zu beziehen ist<sup>238</sup>). Weil Christus um unsertwillen Knechtsgestalt angenommen hat, kennt er auch die Furcht, aber er fürchtet nicht »in sich selbst«, sondern »in uns«. »Moriturus ergo ex

<sup>232</sup>) W.A. III,169,31.

<sup>233</sup>) E. Hirsch, op. cit. S. 26 a 5 (nach dem Zitieren von Augustins Auslegung der Stelle Ps 30,2): »Er kann Augustin zu diesen beiden Versen (gemeint ist Ps 10,8 und Ps 30,2) nicht nachgeschlagen haben.«

<sup>234</sup>) E. Vogelsang, op. cit. S. 45: »Ein Stück Wegs hat ihm dieser [Augustin] wahrscheinlich (wohl seit Ps 30) weitergeholfen mit einem Hinweis auf die iustitia dei qua coram deo iusti sumus, qua iustos facit. Darin lag aber noch nicht für Luther die Entscheidung, nach welcher er wie »wiedergeboren und durch offene Türen in das Paradies selbst eingetreten war.«

<sup>235</sup>) W.A. III,164,16 u. 36. Auch in der Scholie erwähnt Luther ohne Namensnennung Augustins Deutung von venter (= memoria), W.A. III, 170,7.

<sup>236</sup>) Augustin Opera omnia, Paris 1835, I, S. 204.

<sup>237</sup>) Op. cit. I, S. 204.

<sup>238</sup>) Op. cit. I, S. 209: Sed cuius pavor est, utrum Christi, quia dixit, *In finem*, et intelligimus finem Christum? an forte noster pavor?

eo quod nostrum habebat, non in se sed in nobis pavebat<sup>239</sup>). Es ist der Begriff des »totus Christus caput et corpus«, der Augustin dazu verhilft, an den Leiden und Anfechtungen Christi nicht Anstoss zu nehmen. Aber der Begriff scheint gefährlich zu sein, weil er zu leicht Christus nur uneigentlich, in uns, nicht eigentlich, für uns, leiden und angefochten werden lässt<sup>240</sup>). »Caput ille salvator corporis, qui jam ascendit in coelum; corpus autem Ecclesia, quæ laborat in terræ«<sup>241</sup>). Augustin gesteht nämlich, dass in diesem Psalm viel gesagt wird, was auf Christus nicht zutrifft. »Dicturus est quædam in hoc psalmo, quæ quasi Christo videantur non posse congruere, illi excellentiæ capitis nostri, maximeque illi Verbo quod in principio erat Deus apud Deum: nec ei in forma servi fortasse videbantur quædam hic verba congruere«<sup>242</sup>). Aber die Lösung des Problems findet er im Begriff des Christus totus. Denn er fährt fort: »et tamen Christus loquitur, quia in membris Christi Christus«.

Dieses hermeneutische Prinzip führt nun zu einer anderen Auslegung als derjenigen in der ersten Enarratio und der bei Faber und Luther. Denn jetzt spricht das corpus Christi die Worte des Gebetes. Deshalb wird auch der 2. Vers neu gedeutet: »Est enim iustitia Dei, quæ et nostra fit, cum donatur nobis. Ideo autem Dei iustitia dicitur, ne homo se putet a seipso habere iustitiam«<sup>243</sup>). Danach wird Röm 4,5; 9,32; 10,2–3 und 3,23 – aber nicht Röm 1,17 zitiert! Es ist vollkommen klar, warum Luther in seiner Auslegung diese Sätze Augustins nicht hat zitieren können. Und es ist seltsam, dass man aus dieser Tatsache hat folgern wollen, dass er, als er jene Auslegung schrieb, noch nicht die iustitia dei passiva kannte, oder dass er diese Sätze nicht nachgeschlagen haben konnte.

Die Auslegung des Gebetes als des Rufes des Volkes Christi schliesst jedoch bei Augustin nicht die christologische Auslegung aus. In V. 6, der in der Leidensgeschichte zitiert ist (Luk 23,46), ist die christologische Auslegung auch einem Augustin selbstverständlich. Nun aber hat der ekklesiologisch-christologische Begriff des totus Christus für die christologische Auslegung zur Folge, dass die Anfechtung Christi uneigentlich wird. Im Grunde hat Gott ihn nicht verlassen. Er leidet die Gottverlassenheit nur mitleidend mit seinem Leibe, der Kirche: »Et tamen vocem corporis in se transfiguravit; non enim Unicum suum Pater aliquando dereliquit«<sup>244</sup>).

Augustin zieht also die genau entgegengesetzte Folgerung aus der Einheit des Hauptes und der Glieder im Corpus Christi mysticum. Während Luther

<sup>239</sup>) Op. cit. I, S. 210.

<sup>240</sup>) Natürlich spricht Augustin in dieser Psalmenauslegung auch davon, dass Christus für uns gestorben ist, z.B. zu V. 3: Quæ major misericordia quam ut Unicum suum daret nobis, non vivere nobiscum, sed mori pro nobis? *Inclina ad me aurem tuam.* (Op. cit. I, S. 214).

<sup>241</sup>) ib.

<sup>242</sup>) Op. cit. I, S. 211.

<sup>243</sup>) Op. cit. I, S. 212.

<sup>244</sup>) Op. cit. I, S. 217.

Christus wirklich für uns die ganze Strafe der Sünde leiden lässt, lässt Augustin ihn die Strafe nur mit uns fühlen. Ihn selbst hat der Vater in Wirklichkeit nie verlassen! Für die Deutung des Psalms hat dies zur Folge, dass gerade der mittlere Teil des Psalms (V. 11–15), dessen tropologische Auslegung Luther so wichtig war und eben deshalb von der buchstäblich-prophetischen Auslegung von Christus ausgehen musste, bei Augustin nicht mehr von Christus, dem Haupte, sondern nur noch von den Gliedern seines Leibes spricht. Deshalb deutet Augustin die 'ira' in V. 10 auch nicht als Gottes Zorn, sondern als den Zorn des Betenden! »Si tribularis, quare irascaris? Irascitur iste alienis peccatis«<sup>245</sup>). »Et quis enumeret omnia, quibus irascitur corpus Christi, quod intus vivit de spiritu Christi, quod gemit tanquam granum inter paleas?«<sup>246</sup>)

Gewiss – moralistisch ist die Auslegung dieses Klagepsalms bei Augustin nicht. Auch hier finden sich sehr schöne, echt augustinische Ausdrücke seiner Gnaden- und Erwählungslehre<sup>247</sup>). Aber wenn man sie mit Luthers Auslegung vergleicht, erscheint sie blass, beinahe ein ganz wenig »rationalistisch« in ihrer vernunftbestimmten Verteilung der Leiden und Anfechtungen auf das Haupt bzw. die Glieder<sup>248</sup>). Mit seiner Auslegung entfernt sich Luther in radikaler Weise von Augustin. Warum tut er das?

<sup>245</sup>) Op. cit. I, S. 222.

<sup>246</sup>) ib.

<sup>247</sup>) Z.B.: sana me, et fugio ad te. Nam si me non sanas, ambulare non possum, fugere quomodo potero? Quo iret, quo fugeret, si ambulare non posset, semivivus in via, sauciatus vulneribus latronum? Quem transiens sacerdos præteriit, transiens Levita præteriit, transiens Samaritanus miseratus est, id est ipse Dominus, qui miseratus est genus humanum. (op. cit. I, S. 215). Quare sortis nomine appellat gratiam Dei? Quia in sorte non est electio, sed voluntas Dei. . . . quando autem Deus nulla merita nostra invenit, sorte voluntatis suæ nos salvos facit, quia voluit, non quia digni fuimus. (op. cit. I, S. 230).

<sup>248</sup>) Auf die Deutung von Vers 19, wo Luther und Augustin einander näher kommen, als je früher (siehe *A. Brandenburg*, Gericht und Evangelium Paderborn 1961, S. 56), brauchen wir hier nicht sehr ausführlich einzugehen. Es sei nur auf die Tatsache verwiesen, dass Luther sich hier terminologisch in der Sprache des Turmerlebnisses bewegt, sofern er die fides Christi und die iustitia Christi mit der iustitia hominum kontrastiert. *Quæ loquuntur adversus iustum Christum quasi nihil sit, vel iustitiam, quasi iustitiam eius non curent, iniquitatem* i.e. fidem eius et iustitiam calumniando: *in superbia* suam iustitiam iactando, quia humilitatem fidei et iustitie Christi superbe contemnunt. (W.A. III, 166,2). Dies wird in die Scholie aufgenommen und näher ausgeführt und die iustitia Christi mit iustitia dei identifiziert, quia qui statuit iustitiam suam, negat iustitiam dei et mendacem eum facit. (W.A. III, 170,33). – Et ratio est, quia ipse asserit nos peccatum habere mittens filium in mortem pro peccatis nostris . . . (W.A. III, 171,4). – Sed 'iustificeris in sermonibus tuis, et vincas, cum iudicaris'. Iudicatur enim deus et mendacii arguitur secundum Iohannem, quando nos veraces et sine peccato esse volumus et Christo non indigere putamus, qui propter peccata tamen mortuus est. (W.A. III, 171,9). Die 'iustificatio dei passiva' ist also bereits in dieser Scholie formuliert. Auch Augustin lässt den 'Iustus' in V. 19 Christus sein: Justus iste Christus est: multa labia loquuntur adversus eum iniquitatem in superbia et contemptu. (op. cit. I, S. 235). Und der verachtete Christus ist der Christus totus: et cum caput et membra contemnantur, totus ipse Christus contemnitur. . . (ib.). Aber Augustin vollzieht nicht bei der Auslegung dieses Verses die Identifizierung des Hochmutes mit der bei seiner Auslegung von V. 2 gebrandmarkten 'iustitia hominum', die die 'iustitia dei' verwirft. Das ist, so kommt

Stellen wir uns einmal vor, dass Luther, als er Ps 30 kommentierte, die Entdeckung der *iustitia dei passiva* noch nicht gemacht hatte. Dann hatte er also auch nicht mit der augustinischen Auffassung der *misericordia dei* und *veritas dei* gebrochen, gegen die wir ihn in der Genesisvorlesung polemisieren hörten und mit der er sich in der Scholie zu Ps 84 ausführlich auseinandersetzt. Aber was hätte ihn in diesem Falle zu der neuen tropologischen Auffassung der Anfechtung geführt? Nichts! Denn jene tropologische Auffassung setzt voraus, dass Gott aus Barmherzigkeit heraus richtet. Der unbussfertige Sünder kennt die Anfechtung nicht, der Heilige dagegen, wie z.B. Augustin, kennt sie. Hinter dieser neuen Bewertung der Anfechtung liegt eine Vorstellung von der richtenden Gerechtigkeit Gottes, nach welcher sich diese Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit Gottes deckt. Hätte Luther die passive Gerechtigkeit Gottes noch nicht entdeckt, wäre er mit der Auslegung dieses Psalms in Sinne Augustins wohl fortgefahren. Dann hätte er sich auch nicht bestrebt, genau entgegengesetzt seinem verehrten Lehrvater, die mit dem Klagepsalm 6<sup>249</sup>)

---

es mir vor, ein Beweis, dass Luther trotz allem die Deutung Augustins von V. 2 schon kennt und auch wichtige Bestandteile von ihr, wenn auch an anderer Stelle, positiv aufgenommen hat. Dagegen findet sich die typisch lutherische Identifizierung von *iustitia dei* (Christi) und *fides Christi* nicht in Augustins Auslegung dieses Psalms. Ebenso fehlt bei Augustin der Gedanke von der *iustificatio dei passiva* und der Hinweis auf Ps 50,6. Das alles gehört natürlich mit zu unserer Betrachtung und spricht entschieden gegen die ganze Tendenz der Deutung dieser Scholie bei Vogelsang. Die wechselnde Tintenfarbe kann die Übergehung dieser wichtigen Gedanken Luthers keinesfalls rechtfertigen!

<sup>249</sup>) Der Unterschied zwischen Luther und Augustin ist noch grösser in der Auslegung von Ps 6, was wir hier nicht im Einzelnen nachweisen können. Augustin kennt bei diesem Psalm keine christologische Auslegung. Er deutet den Psalm eschatologisch als Bitte der Kirche und der gläubigen Seele um Errettung im Endgericht. Die ganze Auslegung ist von der Stimmung getragen, die Luther so viel Anfechtung bereitete, nämlich bei dem Beten von Ps 30,2: *Non ergo cadit in Deum iudicem perturbatio; sed quod in ejus ministris fit, quia per leges ejus fit, ira ejus dicitur. In qua ira, non solum argui se non vult anima quæ nunc orat, sed nec corripi, id est emendari vel erudiri . . . Arguuntur autem in die iudicii omnes qui non habent fundamentum quod est Christus: emendatur autem, id est purgantur, qui huic fundamento superædificant lignum, fænum, stipulam; detrimentum enim patientur, sed salvi erunt tanquam per ignem. Quid ergo iste orat, qui non vult in ira Domini vel argui vel emendari? Quid, nisi ut sanetur? ubi enim sanitas est, nec mors metuenda est, nec urentis aut secantis medici manus. (op. cit. I, S. 33–34). Diese Genesung ist die »Barmherzigkeit« im typisch augustinischen Sinne, die heilende Gnade, die hier und jetzt dargeboten wird, und die ihr Ziel diesseits des Todes erreicht haben muss, wenn Gottes »Wahrheit« im Endgericht den Menschen schonen soll. – Luther aber legt den ganzen Psalm vom angefochtenen Christus in der Glosse aus: *Tu es pro quo tam ardentem orat tantus mediator. Quid ergo respondes? Quin fles et oras cum flente et orante cum te et tua miseria. (W.A. III,68,36). Die Tropologie entfaltet Luther jedoch nicht in der Scholie zu Ps 6. Das holt er bei der Auslegung der parallelen Verse in Ps 30 nach. Lässt sich dieser Unterschied in der Auslegung des 6. Psalms allein von dem Einfluss des Faber Stapulensis herleiten, oder bereits von der durch die Zusammenschau von Gottes Gericht und Gnade, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bedingten Kreuzestheologie? Eine endgültige Beantwortung dieser Frage ist wohl kaum zu finden. – Die Auffassung A. Brandenburgs (op. cit. S. 55–56), dass Luther seine tropologische Methode, sogar nach eigener Mitteilung (W.A. III,211,14), von Augustin übernommen**

parallel laufenden Verse, wie jenen Psalm, auf Christus selbst zu beziehen, im Sinne einer Tropologie, welche ihm die Anfechtung als ein Zeichen einer »glücklichen Disposition« erscheinen liess. Dann wäre es ihm auch nicht schwer gefallen, die Deutung des 2. Verses aus der Enarratio II von Augustin rein rutinemässig abzuschreiben. Es kann nämlich nicht oft genug betont werden, dass an sich jene augustinische Deutung von Ps 30,2 nicht die Erkenntnis, die Luther durch das Turmerlebnis geschenkt wurde, enthält. Denn liest man jene Sätze (*Est enim justitia Dei, quæ et nostra fit, cum donatur nobis. Ideo autem Dei justitia dicitur, ne homo se putet a seipso habere justitiam*) in einem eindeutig anthropologischen Kontext – und dies ist der Fall, solange man V. 2 als ein Gebet des Gläubigen, und nicht als Gebet Christi versteht – sagen sie nichts über Gottes Gerechtigkeit aus und tragen nichts zu dem Problem über das Verhältnis zwischen Gottes *misericordia* und seiner *veritas* bei, was ja Luthers Problem war, wenn er diesen Psalm las und bat<sup>250</sup>). Sie bedeuten dann nur, dass der Mensch, wenn er mit seiner Bitte um Befreiung vor die aktive Gerechtigkeit Gottes tritt, nicht in eigener Gerechtigkeit kommen darf. Vielmehr fordert der strenge Richter von ihm, dass er »gekrönt« mit der ihm von Gott geschenkten Gnade erscheine. Und das war ihm bereits aus seinem Biel-Studium bekannt<sup>251</sup>). Er erfuhr dadurch jedoch nichts über die *iustitia dei passiva* im Evangelium (Röm 1,17 von Augustin hier überhaupt nicht zitiert!).

Die *iustitia dei passiva* ist eine Gerechtigkeit Gottes, die sich darin zeigt, dass er in Gnade den Sünder rechtfertigt, »in Gnade«, d.h. in seiner Barmherzigkeit, »den Sünder«, d.h. denjenigen, den er richtet und zugleich »rechtfertigt«, indem er ihn als einen Gerechten vor sich bestehen lässt. Aber eben diese Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes steht hinter der Tropologie des 30. Psalms mit der darin enthaltenen »buchstäblich-prophetischen« Deutung des Betenden als des – unsertwegen – angefochtenen Christus<sup>252</sup>). Deshalb nehme ich an, dass Luther trotz, nein, wegen der Deutung des 2. Verses dieses Psalms mit seiner Auslegung bereits im Turmerlebnis wurzelt.

---

habe, stimmt mit den obigen Beobachtungen nicht überein. Sie beruht dagegen auf einer Verquickung der tropologischen und der allegorischen Auslegung, die auch bei A. Gyllenkrok (op. cit. S. 12–13) zu beobachten ist. Die Stellen, auf die sich Brandenburg beruft, sprechen von der Allegorie, nicht von der Tropologie. Darauf werden wir später eingehen müssen.

<sup>250</sup>) Siehe S. 40 f.

<sup>251</sup>) Vgl. N. Nøjgaard, op. cit. S. 37–39.

<sup>252</sup>) Es ist mir schlechthin unbegreiflich, dass E. Vogelsang in seiner epochemachenden Erstlingsarbeit, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung*, Berlin-Leipzig 1929, ausgerechnet den Psalm 30, in dem Luther zwar »in ganz anderer Weise als üblich« den christologischen Sinn deutet und auch eine klare Tropologie herausarbeitet, als Muster der traditionellen Deutung, die von den Beispielen der neuen Auslegung bei Luther abweicht, anführen kann. Ich kann mir dies nur dadurch erklären, dass Vogelsangs Hypothese von der Entdeckung der *iustitia dei passiva* unmittelbar vor der Auslegung von Ps 70 es ihm nicht mehr erlaubt hat, Luthers Scholie zu Ps 30 vorurteilslos zu lesen. Denn seine Worte lauten: »I ... wo



e) Die Auslegung von Ps 70,2 in den *Dictata* und bei Augustin.

Wir haben schon öfters die Hypothese Vogelsangs erwähnt, Luther habe kurz vor oder bei dem Vortrag seiner Auslegung des 70. und 71. Psalms die Entdeckung der neuen Bedeutung der *iustitia dei* gemacht.

Wir wollen uns daher auch Luthers Auslegung des Rufes »In *iustitia tua libera me!*« in Ps 70,2 vergegenwärtigen, um diese mit seiner Deutung von Ps 30,2 vergleichen zu können. Von den »quellenkritischen Problemen, von denen die Weimarana nichts ahnen lässt«, denen aber Vogelsang eine so entscheidende Rolle beimisst – allerdings nicht ohne in seinem eigenen Lösungsversuch von H. Wendorf<sup>253</sup>) stark kritisiert zu werden – sehen wir vorläufig ab.

er gegen die Tradition die Wortdeutung auf Christus streng gelten lässt (Ps 21,2; Ps 70,20; Ps 4,4 u.a.) und daraus den tropologischen Sinn ableitet, 2. wenn er den christologischen Sinn selbst in ganz anderer Weise als üblich deutet (bei Ps 30,2 die traditionelle Deutung, bei Ps 70,2 die neue christologische Auslegung der *iustitia dei*) . . .« (op. cit. S. 28). Wie weit ihn seine eigene Hypothese treiben kann, sieht man auch an seinem Versuch, die Scholie zu Ps 30 von der Glosse, mit ihrer christologischen Auslegung, zu trennen. Er sagt: »Kann Christus zum Vater beten: 'in *iustitia tua*' quia *iustus es Iudex*, quia secundum *iustitiam hominum putant me iuste crucifixum 'libera me'*, so gilt für den Sünder natürlich das strikte Gegenteil: *per peccatum Christi fides et nomen blasphematur* . . . Die wahrhaftige bleibende Sündhaftigkeit auch des Glaubenden kann von Gottes vergeltender Gerechtigkeit nicht anders als in ewigem Zorn gestraft werden«. (op. cit. S. 33–34). Ja, so will es die Hypothese. Luthers Text sagt aber etwas anderes: *Excessus iste mentis improprie pro expiratione anime Christi exponitur, magis autem pro extasi illa, in qua positus secundum Hilarium li. 9 in summa exultatione patiendi clamavit: 'ut quid dereliquisti me?' et hoc est proiectum esse a Deo. Tropologice autem significat, quod omnis qui se proicit et humiliat coram deo, ille magis auditur. Hoc autem nemo facit nisi in extasi mentis, id est in purissima illuminatione mentis. . . .* (W.A. III,171,19). (Zur Deutung dieses Textes, siehe G. Rupp, op. cit. S. 144 f.). So endet die Scholie, von der Vogelsang behauptet: »Die in der Glosse zur Stelle gegebene alte (sic!) christologische Deutung ist stillschweigend ausgeschaltet.« Nun versucht Vogelsang diesen Schluss der Scholie durch die Beobachtung, dass III,169,35 inhaltlich und graphisch ein neuer Absatz beginnt, auszuschalten. Graphisch? – vielleicht! Darüber kann aber derjenige, der die Handschrift nicht gesehen hat, nicht urteilen, obwohl man, weil die Bemerkung zur »Hypothese« so gut stimmt, ein ganz wenig misstrauisch werden kann. Denn selbstverständlich hat Luther auch mitunter geschlafen und gegessen. Und dadurch kann sehr leicht in »Tintenfarbe« und »Schriftbild« graphisch ein neuer Absatz konstatiert werden. »Inhaltlich« stimmt aber nicht. Denn Luther geht mit der Deutung von V. 10 weiter bis 170,29. – Und selbst wenn zugegeben wird, dass gegenüber dem »in einem Atem geschriebenen« Abschnitt der Schluss der Scholie vielleicht am folgenden Tage geschrieben ist, hebt diese Tatsache doch die durch den auszulegenden Text gewährte, gedankliche Einheit der ganzen Auslegung nicht auf! Und wenn Luther wirklich von einem Tag zum anderen, mit demselben Texte vor sich, eine so radikal verschiedene Auffassung vortragen kann, indem er an einem Tage die christologische Deutung der Glosse »stillschweigend ausschaltet«, um ihr am folgenden Tage eine so unerhörte Steigerung wie III,171, 19–24 zu geben, ja, wo bleibt dann die unerhörte Bedeutung der erst kurz vor Ps 70 gemachten »Entdeckung«? (Vgl. op. cit. S. 33 a 2).

<sup>253</sup>) H. Wendorf: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Überlieferung. Historische Vierteljahrschrift XXVII. Jahrg., Dresden 1932, S. 134–142. Wendorf bestreitet, dass die Scholien zu Ps 70/71 »voll von merkwürdigen quellenkritischen Problemen« sind. Das einzig Merkwürdige ist, dass Bl. 103

In dem Summarium verbindet Luther den Psalm mit dem vorangehenden Klagepsalm, den er litteral-prophetisch von dem Gebet Christi gegen seine Feinde aus verstehen möchte<sup>254</sup>). In einer ersten Randglosse fügt er aber hinzu: »Maxime et plurimum orat pro suo corpore, i.e. fidelibus suis«<sup>255</sup>). Und in einer zweiten scheint er der ekklesiologischen Deutung des Gebetes in gewisser Weise den Vorzug zu geben: »Licet Christo possit psalmus adaptari, tamen proprie est vox corporis eius, scil. Ecclesie ad ipsum Christum Dominum suum et sanctum Israel. Vel saltem Christus mixtim pro sua persona et corporis sui loquitur«<sup>256</sup>). Luther hat offensichtlich eine Zeit lang in bezug auf die im Psalm redende Person Zweifel gehegt. In der Interlinearglosse heisst es bei der Deutung von V.2: »in iustitia tua, qua coram te iusti sunt, non in mea libera me ab iniustitia mea et culpa et eripe me de lege peccati in membris meis et a pena«<sup>257</sup>). Wer spricht hier in der ersten Person und sagt: »non in mea?« Christus? Offenbar nicht! Oder Christus in der Person des Gläubigen? Es ist anzunehmen! Wer wird in der dritten Person Pluralis erwähnt: qua coram te iusti sunt? Alle Gläubigen? Wahrscheinlich! Der natürlichste Sinn ist wohl, dass nicht Christus allein, sondern der Gläubige in Christus betet: »Befreie mich, nicht in meiner Gerechtigkeit, sondern in der deinigen, kraft welcher alle Gerechten vor dir gerecht sind«. Das stimmt mit Augustin überein, der zu V. 2 sagt: »Non in mea, sed in tua; si enim in mea, ero ex illis de quibus ille ait: *Ignorantes Dei justitiam, et suam justitiam volentes constituere, iustitiæ Dei non sunt subjecti. Ergo in tua justitia, non in mea*«<sup>258</sup>).

Den Ausdruck 'iustitia tua' musste Luther in diesem Psalm noch viermal glossieren, in V. 15,16,19 und 24. Gewiss bewegt sich Luther bei der Glossierung dieser Verse auf der Linie Augustins, aber er schreibt ihn nicht ab und er wählt Formulierungen, die für ihn selbst typisch sind und die sich von denjenigen Augustins unterscheiden. Wir stellen um der Klarheit willen die Formulierungen beider Kommentatoren nebeneinander. Die Augustinparallelen sind nur kurze Auszüge aus seinem weit breiteren Text. (Die Sermones Augustins entsprechen ja eher den Scholien als den Glossen Luthers).

später eingefügt worden ist. Dass 103 b vor 103 a geschrieben ist, hat seine Erklärung darin, dass der Buchbinder, um die Randglossen nicht zu zerstören, das Blatt hat wenden müssen (sodass aus der linken Seite die Innenseite wurde). Übrigens wird der Anordnungsvorschlag Vogelsangs von Wendorf mit gewichtigen Einwänden kritisiert. Ohne die Handschrift gesehen zu haben, scheint mir Wendorfs Beweisführung hier überzeugend.

<sup>254</sup>) W.A. III,449,14. Luther gibt mit dem hebräischen Text, wie sehr oft, den Psalm ohne Titel wieder. Über die Tituli in Luthers Psalmendruck, siehe G. Ebeling: Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 50, 1953, S. 61–68.

<sup>255</sup>) W.A. III,449,32.

<sup>256</sup>) W.A. III,449,33.

<sup>257</sup>) W.A. III,449,18.

<sup>258</sup>) Opera omnia, Paris 1835, I, S. 1030.

Luther.	Augustin.
V. 2: qua coram te iusti sunt, non in mea.	Non in mea, sed in tua.
V. 15: non humanam et traditiones principum, quia talis non sufficit coram Deo <sup>259</sup> ).	Non meam. . . si justus sum, justitia tua est in me, non mea; tu enim iustificas impium <sup>260</sup> ).
V. 16: fidei, qua coram Deo iusti fiunt <sup>261</sup> ).	Justitia tua sola me liberat; mea sola non sunt nisi peccata <sup>262</sup> ).
V. 19: (qua) iusti sumus coram te <sup>263</sup> ).	Nihil es per te, Deum invoca; tua peccata, merita Dei sunt; supplicium tibi debetur, et cum præmium venerit, sua dona coronabit, non merita tua <sup>264</sup> ).
V. 24: scilicet fidei <sup>265</sup> ).	Separabuntur boni ad dexteram, mali autem ad sinistram; et confundentur qui insultabant, erubescunt qui garriebant: et sic lingua mea post resurrectionem meditabitur justitiam tuam, tota die laudem tuam <sup>266</sup> ).

Man sieht sofort, dass Luther »Augustiner« ist, aber gleichzeitig, dass er hier selbständig – wenigstens in bezug auf seinen Lehrer Augustin – glossiert.

Es sei vorausgeschickt, dass eine bei Augustin sehr häufige Bedeutung der *iustitia dei*, nämlich die eschatologische, vergeltende Gerechtigkeit, auch hier nicht fehlt. Sie taucht mit V. 19 auf, wo sie durch die Futurumform des Verbums motiviert wird. Aber hier folgt Luther nicht Augustin. Er benutzt sein eigenes Wort: *iustitia fidei*, das er auch V. 16 gewählt hatte. Dieser Ausdruck kommt an den entsprechenden Stellen der *Enarrationes* nicht vor, obwohl Augustin im Anschluss an Paulus betonen kann, dass die Gottesgerechtigkeit durch den Glauben vermittelt wird<sup>267</sup>).

<sup>259</sup>) W.A. III,451,3.

<sup>260</sup>) Op. cit. I, S. 1040.

<sup>261</sup>) W.A. III,451,9.

<sup>262</sup>) Op. cit. I, S. 1047.

<sup>263</sup>) W.A. III,451,18.

<sup>264</sup>) Op. cit. I, S. 1053.

<sup>265</sup>) W.A. III,452,17.

<sup>266</sup>) Op. cit. I, S. 1061.

<sup>267</sup>) Zu 70,2: Et cum ero justus, tua justitia erit: quia justitia mihi abs te data justus ero; et sic erit mea, ut tua sit, id est abs te mihi data. In eum enim credo qui iustificat impium, ut deputetur fides mea ad justitiam. (Op. cit. I, S. 1030). Vgl. II, S. 1490 (zu Ps 96,2): Ergo quia isti facti sunt iusti, qui in eum crediderunt; iustificati ex fide, facti sunt sedes ipsius. II, S. 1776 (zu Ps 110,3): Justitiam enim homo non operatur nisi iustificatus: *credens autem in eum qui iustificat impium*, a fide incipit; ut bona opera, non præcedentia quod meruit, sed consequentia quod accepit ostendant. Bei alledem ist es klar, dass Augustin die 'iustitia dei' als Gnadengeschenk durch den Glauben vermittelt sein lässt, aber nicht die Gerechtigkeit Gottes mit dem Glauben

Noch auffallender ist, dass Luther an vier der fünf Stellen den Ausdruck 'coram te' (oder 'coram Deo') zur Charakterisierung der geschenkten Gottesgerechtigkeit anwendet. Auch das ist nicht die gewöhnliche augustinische Ausdrucksweise, obwohl auch Augustin meint, dass ein Mensch mit der von Gott geschenkten Gerechtigkeit vor Gott gerecht ist<sup>268</sup>), aber doch immerhin in der typisch augustinischen Fassung, dass der durch die geschenkte Gerechtigkeit gerechtfertigte »Gottlose« (impius) vor dem eschatologischen Gericht Gottes auch die Früchte, die Werke dieser Gerechtigkeit zeigen muss, um die Belohnung, die Seligkeit, zu erhalten.

So hat es Luther mit seiner kombinierten Formulierung: *iustitia fidei, qua coram Deo iusti fiunt* (sunt) offenbar nicht gemeint, wengleich auch er nicht die Notwendigkeit der guten Werke leugnen wollte.

Er hat sicher hier den augustinischen Begriff der *iustitia donata* übernommen, weil er – wie Augustin – den Psalm vornehmlich als Bitte des Gläubigen versteht, indem er sich augenscheinlich nicht genau nach dem ursprünglichen,

---

identifiziert, wie es die Wortverbindung 'Justitia fidei' andeutet. »Die Verknüpfung *iustitia fidei* will stets erklärt sein: die Gerechtigkeit, welche der Glaube ist.« (E. Hirsch, op. cit. S. 30).

<sup>268</sup>) Es wird nicht selten geltend gemacht, dass die Formel '*iustitia fidei, qua coram deo iusti fiunt*' eine »augustinische« Formulierung ist, die nichts besonders »Lutherisches« enthält . . . So sagt z.B. noch *H. Bornkamm* (Archiv für Reformationsgeschichte 39, 1942, S. 38) von dieser Formulierung: »Das ist eine so allgemein gebräuchliche augustinische Formulierung, dass daraus kein Schluss zu ziehen ist.« Stimmt das wirklich? Auf alle Fälle nicht für die Enarrationes, auf die es hier vor allem ankommt. Aber auch sonst ist, so weit ich sehen kann, dies nicht die typisch augustinische Formulierung. Ebenso *Vogelsang* (Op. cit. S. 45–46) sagt von der Formulierung '*iustitia dei qua coram deo iusti sumus, qua iustos facit*' (eine Art freier Kombination der in der Glosse zu Ps 70 von Luther benutzten Formeln, worin freilich die Worte '*qua iustos facit*' nicht vorkommen), dass sie ein Hinweis Augustins ist. Das trifft, was die Enarrationes betrifft, auf alle Fälle nicht zu. In einer Anmerkung verweist *Vogelsang* dann auf *Holls* Aufsatz über die *iustitia dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes und behauptet, dass *Holl* dort zahlreiche Belege für diese Deutung der *iustitia dei* bei Augustin anführt. Die zahlreichen Belege (*Karl Holl: Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1928, S. 175*) sind die drei wohlbekannten Stellen aus »*De spiritu et littera*«, die wir früher behandelt haben, und die Luther wahrscheinlich damals noch nicht kannte (*Hamel, op. cit. I, S. 9–11*), und eine Stelle aus *In Joh. ev. tract. (26,1)*, einer Schrift, die Luther damals wohl eben so wenig gekannt hat, und die jedenfalls nicht in den *Dictata* zitiert ist. (*Hamel, op. cit. I, S. 31–32*). Und keiner von diesen Belegen enthält die beiden Bestimmungen, die uns hier beschäftigen, '*iustitia fidei*' und '*coram deo*'. Als Argument für die Behauptung, dass Augustin Luther vor seiner Beschäftigung mit Psalm 70/71 mit einem Hinweis auf die '*iustitia dei qua coram deo iusti sumus qua iustos facit*', ein Stück des Weges weitergeholfen hat, ist dieser Hinweis auf *Holls* Aufsatz nicht brauchbar, weil die Belege *Holls* solchen Schriften, die Luther damals, aller Wahrscheinlichkeit nach, noch nicht studiert hatte, entlehnt sind. Sie enthalten auch nur den Ausdruck '*qua iustos facit*', den wir bei Luther erst ab Ps 97,2 als Ersatz für die Formel '*coram deo iusti fiunt*' finden, dagegen nicht die für Luther in den Glossen zu Ps 70 typischen Ausdrücke '*iustitia fidei*' und '*coram deo*'. Ich bin ausserdem gar nicht davon überzeugt, dass Luther, wenn er *iustitia fidei, qua coram deo iusti fiunt*, schreibt, nur eine übliche augustinische Formulierung verwendet. Wenigstens bedarf ich, um mich hiervon überzeugen zu lassen, einer besseren Dokumentation für diese Behauptung als bisher.

im Summarium angezeigten Plan richtet. Aber er hat gleichzeitig diesen Begriff modifiziert. Das bei Augustin vorherrschende Moment des Geschenkseins dieser Gerechtigkeit tritt hinter dem Moment ihrer Gültigkeit vor Gott zurück.<sup>269</sup>).

Was wird hiermit gesagt?

Dass die geschenkte Gottesgerechtigkeit, anders als bei Augustin, eine unmittelbare Beziehung auf Gottes Urteil in sich schliesst. Bei Augustin ist die *iustitia dei* ein Geschenk Gottes. Es ist die *gratia medicinalis*, die den Menschen allmählich aus einem *impius* in einen Gerechten verwandeln will, sodass er im Endgericht für die *merita*, die Gottes Gaben sind, den Lohn erhalten kann<sup>270</sup>). Dieser Auffassung der geschenkten Gerechtigkeit Gottes entspricht die Auffassung von Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit (= vergeltender Gerechtigkeit), die Augustin in den *Enarrationes*, auf der ihm wichtigen Stelle Ps 24,10 fassend, entwickelt, und von der Luther, wie wir in der Scholie zu Ps 84 sahen,

<sup>269</sup>) Die Formulierung *'iustitia fidei, qua coram deo iusti fiunt'* (in verschiedenen Variationen) ist auch sonst in den *Dictata*, besonders in der ersten Hälfte der Vorlesung, wenn Luther *'iustitia tua'* (*dei, ejus etc.*) glossiert, z.B. zu Ps 18,9–10 (W.A. III, 129,21: *que est in Spiritu coram Deo*); Ps 35,7 und 11 (199,18; 200,19); Ps 47,11 (269,21); Ps 51,6 (286,11 f.); Ps 71,2 (458,19 und 23) sehr häufig. Der Ausdruck *'iustitia fidei'* ohne Hervorhebung des Gesichtspunktes *'coram deo'* finden wir zu Ps 68,28 (414,23); Ps 96,2 (W.A. IV,114,4); Ps 118,40 (IV,285,30). Ab Ps 97,2 stossen wir auf eine neue Kombination mit der *'iustitia fidei'*: *fidei que est in Christo, per quam iustificatur* (IV,117,30); Ps 97,9; *fidei, qua eos iustificat* (IV,119,2); Ps 102,17: *fidei, qua eos iustificat* (IV,165,16), wobei zu bemerken ist, dass die Formulierung *'qua eos iustificat'* dem *'qua coram deo iusti fiunt'* genau entspricht und vielleicht den ersten spürbaren Einfluss von *»De spiritu et littera«* in den *Dictata* darstellt. Denn in dieser Schrift verwendet Augustin ähnliche Ausdrücke (siehe S. 31). Jene Formulierung erscheint ziemlich spät in der Vorlesung, noch dazu gleichzeitig mit einer zunehmenden Anzahl von Zitaten aus dem Römerbrief (siehe Ficker: *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, Leipzig 1930, S. LXXII). Wenn diese Hypothese richtig ist, dann hat Luther die augustinische Ausdrucksweise mit seiner eigenen früheren (*qua coram deo iusti fiunt*) ausgetauscht und noch dazu seine eigene Auffassung der *'iustitia dei'* in sie hineingelegt, was mit Luthers Zeugnis in der Vorrede 1545 gut übereinstimmt. (In der Römerbriefvorlesung taucht die Formel *'fiat iustus coram Deo'* wieder auf: Ficker I,9,3; II,14,6 – hier zusammen mit Zitaten aus *»De spiritu et littera«*). In Ps 118 verknüpft Luther oft – so bald ihn der Text dazu veranlasst – den Begriff *'iustitia dei'* mit der tropologischen Deutung von *'iudicium'* (W.A. IV,281,23; 295,14; 299,22 ff.; 303,18 f.). Endlich finden wir in der Auslegung von späteren Psalmen, wo der Begriff vorkommt, verschiedene Auflösungen der Genitivkonstruktion *'iustitia fidei'*, z.B. *»qua est ex fide Christi tui«* zu Ps 118,142 (W.A. IV,300,12) und *»quam tu das et dabis per fidem«* zu Ps 142,1 (W.A. IV,443,10). Diese späteren Formulierungen sind als Variationen der ursprünglichen Ausdrucksweise (*iustitia fidei, qua coram deo iusti fiunt*) deutlich erkennbar, die daher als Ausgangspunkt für das Verständnis der lutherischen Modifikation des augustinischen Begriffes *'iustitia dei'* betrachtet werden muss.

<sup>270</sup>) *Tu ergo mihi, inquit, esto domus refugii. Nam si salvus non fuero, quomodo fugio? Sana me, et fugio ad te. Nam si me non sanas, ambulare non possum, fugere quomodo potero?* (Zu Ps XXX,3, op. cit. I, S. 215). *Multum enim movet Dei amor et timor: timor Dei, quia justus est; amor, quia misericors est...* *Gloriantes, inquit (Röm 10,2–3), tanquam de operibus, excludunt se a gratiam: et tanquam de sanitate sua falsa præsumentes respuunt medicinam.* Vgl. weiter die Anm. 139 und 169 zitierten Texte. Auch für Luther war die Rechtfertigung *»sanativ«*, in anderer Weise aber als Augustin, was näher auszuführen ist.

bereits in den Dictata sich entschieden abgewendet hatte. Für Luther dagegen ist die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes in dem Fleischgewordenen zusammengeschmolzen, und die Rechtfertigung des Gottlosen besteht für ihn deshalb in einem gleichzeitigen Erleiden von Gottes Gericht und Gnade, das er in seiner tropologischen Exegese beschreibt: Gott richtet und tötet das Fleisch, um dadurch den Geist zu erretten. Das Geschenk der Gerechtigkeit besteht demnach in der gläubigen Entgegennahme dieses gnädigen Gerichtes Gottes. Der Glaube, der insofern selbst die geschenkte Gottesgerechtigkeit ist (*iustitia fidei*), bezieht sich deshalb unmittelbar auf diesen hier und jetzt (im Worte) geschehenden gnädigen Gerichtsakt Gottes. Sie wird, wie wir aus der Scholie zu Ps 84 wissen, zu einer *'fides ex auditu'*. Diese unmittelbare Bezogenheit auf den gnädigen Gerichtsakt Gottes im Wort kommt in der spezifisch lutherischen Bestimmung der *iustitia dei*, nämlich dass sie *'coram deo'* gilt, zum Ausdruck.

So besagen also die beiden spezifisch lutherischen Formulierungen, wenn sie nebeneinandergestellt werden – und das müssen sie, um richtig verstanden zu werden – eben die *iustitia dei passiva*. Es ist eine Gerechtigkeit, in welcher Gott den Sünder barmherzig richtet, und in welcher der Sünder, wenn er sich gläubig unter sie stellt, auch vor Gott ein Gerechter sein darf. Gerechtigkeit Gottes ist die eigene Gerechtigkeit Gottes. Das manifestiert sich in dem terminus *'coram Deo'*. Sie ist das Rechtsein seines Richtens. Aber sie ist eine passive Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die Gott gleichzeitig vom Menschen entgegennimmt, wenn dieser sich im Glauben seiner barmherzigen Gerechtigkeit unterwirft<sup>271</sup>). Das drückt sich in dem terminus *'iustitia fidei'* als Äquivalent des augustinischen Begriffes der *'iustitia a deo donata'* aus.

Die Wichtigkeit dieser beiden Bestimmungen wird auch in der früheren

<sup>271</sup>) Wie versteht Luther hier das Wort *'coram'*, d.h. inwiefern hat der Ausdruck für ihn einen exklusiv forensischen Klang? An einer Stelle in der Hebräerbriefvorlesung benutzt Luther den Ausdruck *'coram nobis'* als Pendant zu *'pro nobis'*. Als *'sacramentum'* handelt Christus *'pro nobis'*, als *'exemplum'* zugleich *'coram nobis'* (Hirsch-Rückert, S. 116,26). Hier scheint *'coram nobis'* Synonym für *'in nobis'* zu sein. *'Coram'* bedeutet mithin die Durchbrechung der Distanzierung und die Einbeziehung in den eigenen Lebenszusammenhang. Ein »exklusives« *'pro nobis'* würde bedeuten, dass Christus wohl für uns gehandelt hat, aber ohne dass sein Handeln in unseren Lebenszusammenhang einbezogen wird. Es bleibt sozusagen »ausserhalb«. Das entspräche einem Glauben, der eine bloße *notitia historica* ist. Durch die *'fides Christi'*, die Luther an jener Stelle als *'opus dei'* im Sinne des Evangeliums erörtert, wird dagegen dies Handeln (und Leiden) Christi in unseren Lebenszusammenhang hineingenommen, und das Sakrament wird dadurch gleichzeitig zum Exempel. Das Handeln und das Leiden Christi bleiben nicht mehr »ausserhalb«. Die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, lässt den Menschen nicht ausserhalb Gottes richtender Gerechtigkeit verweilen, in Erwartung des jüngsten Tages und der Offenbarung der »Wahrheit Gottes«, um in dieser Zwischenzeit mit Rücksicht auf das kommende Gericht die Gaben der Barmherzigkeit auszunützen, sondern nimmt den gerechten Menschen in den Lebenszusammenhang seiner eigenen barmherzigen Gerechtigkeit hinein. Ist dies der Sinn von *'coram Deo'*, dann versteht man, dass Luther den Ausdruck *'qua coram Deo iusti sunt'* durch den anderen *'qua eos iustificat'* ersetzt.

Forschung, vor allem bei Hirsch, hervorgehoben. Vogelsang, dem das Vorkommen dieser Bestimmungen vor der Scholie zu Ps 71, wegen seiner Datierungshypothese betreffs des Turmerlebnisses, nicht recht passt, such die Bedeutung jener früheren Glossenstellen abzuschwächen, aber mit Unrecht<sup>272)</sup>. Gerade

<sup>272)</sup> Es ist sehr nützlich, sich die Behandlung des Begriffes 'iustitia fidei, qua coram Deo iusti fiunt' in Luthers Psalmenglossen bei Hirsch und Vogelsang näher zu betrachten. Sehr genau und mit reichlicher Quellenbenutzung bestimmt Hirsch (op. cit. S. 29–33) die iustitia fidei in ihrem Gegensatz zu iustitia hominum in den Glossen als 1) die von Gott geschenkte und 2) die vor Gott geltende Gerechtigkeit, d.h. 3) der Glaube an Christus. Soweit muss ich der Analyse von Hirsch bedingungslos beistimmen. Um das Neuartige in dieser Anschauung zu kennzeichnen, legt Hirsch aber dem Moment des Geschenkseins dieser Gerechtigkeit entscheidendes Gewicht bei, wogegen das Moment des 'coram Deo' völlig zurücktritt. So kann Hirsch zusammenfassend sagen: »Luthers neue Erkenntnis bestand also darin, dass er den von Gott dem Sünder zum Trost geschenkten Christus, von dem er schon 1509/10 zu reden wusste, in der iustitia dei des Paulus, ja der Schrift überhaupt, wiederfand.« (op. cit., S. 32). Das ist gewiss ein sehr wichtiger neuer Gesichtspunkt, aber doch nur ein einzelner Gesichtspunkt. Er entspricht dem Ausdruck 'iustitia fidei', wenn fides durchaus berechtigt als fides Christi interpretiert wird. Aber der andere Gesichtspunkt: 'qua coram Deo iusti sunt' ist nunmehr für Hirsch völlig bedeutungslos geworden.

Vogelsang geht noch weiter. Indem er der Deutung der iustitia dei in den Glossen nach Ps 30 Erwähnung tut, deutet er zuerst an, dass einige von den Glossen Nachträge sein mögen (op. cit. S. 44). Hierzu ist ein für allemal zu bemerken: Alle Nachträge und Korrekturen in den Interlinearglossen können spätestens unmittelbar vor dem mündlichen Vortrag eingetragen worden sein. Dass Luther nach dem Vortrag in die für das Diktat bestimmten Interlinearglossen Korrekturen eingetragen haben sollte, ist undenkbar. Für die Randglossen wird im allgemeinen wohl das Gleiche gelten. Anders verhält es sich natürlich bei Umarbeitungen von Scholien für die geplante Druckausgabe, wie bei denjenigen zu Ps 1 und Ps 4. – Ich muss deshalb Vogelsangs Zweifel, in bezug auf die Benutzung der Glossen, um die Anschauung Luthers von der Gerechtigkeit Gottes bei dem Vortrag über einen bestimmten Psalm erforschen zu können, im grossen und ganzen als unberechtigt ansehen. Ausserdem betrachtet Vogelsang die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (coram Deo) als eine Gerechtigkeit, die Gott von uns fordert (op. cit. S. 44), und ordnet sie dadurch in die »alte« Vorstellung Luthers von der Gerechtigkeit Gottes ein. Als Beleg für diese Annahme zitiert Vogelsang einige Zeilen aus der Scholie zu Ps 49,6, in einem sonderbaren Gemisch eigener Umschreibung und wörtlicher Anführung, versehen mit eigenen Spatiierungen und Ausrufungszeichen, die den Sinn Luthers tatsächlich verschleiern. (Übrigens: könnte man nicht ein für allemal dieser Zitationsmethode quitt werden, nach welcher der Forscher den Text überall mit Ausrufungszeichen versieht und dadurch a priori eine bestimmte Deutung suggeriert. Auch A. Gyllenkrok ahmt Vogelsang noch in dieser schlechten Gewohnheit nach). Vogelsang hebt z. B. das Wort 'Iudex' mit Spatiierung und Ausrufungszeichen im Bibeltext hervor. Der Vers, den Luther kommentiert, lautet: Coeli annunciant iustitiam dei: quoniam deus Iudex est. Was soll hier ein Ausrufungszeichen? So lautet nun einmal der vorliegende Text. Und Luther deutet diesen: »die Himmel« sind die Apostel, und der da richtet, Christus, ist Gott. Weil Christus nicht als Mensch, sondern als Gott richten wird – den ganzen Psalm will Luther auf die Wiederkunft Christi und das Endgericht bezogen wissen (so auch *H. Bornkamm*: Archiv für Reformationsgeschichte 39, 1942, S. 38 a 5) – ist sein Urteil ein universales, nicht ein partikulares Urteil, und vor seinem Richterstuhl genügt deshalb nicht die nur partikular geltende iustitia hominum, sondern allein die Gerechtigkeit Gottes, welche coram deo gilt. Denn Christus wird, ja 'qua Deus' Richter sein. Das ist es, was Luther sagen will: Quare annunciare, quod deus Iudex est, est annunciare universale iudicium et quod non sufficit iustitia alicuius, quam coram hominibus habere possit, sed requiritur iustitia dei, ut coram deo iustus sit. Et ad hoc requiritur, quia non ab homine sed a deo iudicabitur.

in der sehr knappen Glossenformulierung verraten sich oft sehr entscheidende Gesichtspunkte.

Es scheint z.B. sicher, dass Luther anfangs die kurze Formulierung 'iustitia dei = iustitia fidei qua coram Deo iusti fiunt' nach reiflicher Überlegung

Quoniam deus Iudex est. (W.A. III, 283,36). Das wird bei Vogelsang folgendermassen wiedergegeben: »annunciare *iustitiam dei* heisst (III 283,36) *annunciare quod deus Iudex (!) est, est annunciare universale iudicium [anagogicum?] et quod non sufficit (!) iustitia alicuius, quam coram hominibus habere possit, sed requiritur (!) iustitia dei, ut coram deo iustus sit.*« Die Spatierungen und Ausrufungszeichen sollen den Leser davon überzeugen, dass Luther sich noch in den Bahnen der »alten« Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes bewegt. Dass kann aber nur der Fall sein, wenn man das Turmerlebnis so versteht, dass auf dieses hin Luther den Schluss des 2. Artikels des Apostolicums (inde venturus est iudicare vivos et mortuos) schlechthin ableugnete und daraufhin kein Psalmenwort von der Wiederkunft Christi zum Gericht mehr auslegen konnte! Das tut er aber mit Ps 49,6! Da sagt er: die Apostel haben ein neues Wort (novum verbum, W.A. III, 283,32) verkündigt, als sie die Wiederkunft Christi zum Gericht voraussagten, nämlich die Gottesgerechtigkeit, nach welcher der gottmenschliche Richter fragt. Damit wird nicht gesagt, dass die Gottesgerechtigkeit, nach der jener gottmenschliche Richter fragen wird (requiritur), eine geforderte Gerechtigkeit ist in dem Sinne, dass sie, wie z. B. der Glaube, uns von Gott nicht geschenkt worden ist. Es wird aber von dieser Gerechtigkeit ausgesagt, dass allein sie vor Gott gilt. In welcher Weise sie gilt, wird hier nicht näher erklärt. In der Glosse steht aber: *iustitiam fidem, scil. Dei redditus unicuique meritum: quoniam deus Ihesus Christus iudex est.* Das wird auch von Vogelsang (mit (!) nach *fidem*) zitiert und folgenderweise kommentiert: »Eine deutlichere Stelle, dass die *iustitia fidei* allein das Rätsel der *iustitia dei* nicht gelöst hat, kann es nicht geben. . . « (op. cit., S. 45). Nun fehlt zwar im gedruckten Psalmentext nach 'iustitiam' das Wort 'eius'. Ist das ein Druckfehler in W.A. oder eine Variante des Psalterdrucks 1513? Die Clemen Ausgabe (Vogelsang) hat W.A. hier nicht korrigiert, und Hans Volz (Luthers Arbeit am lateinischen Psalter, Archiv für Reformationsgeschichte, 48, 1957, S. 30 a 49) notiert zu diesem Vers keine Auslassung. Aber Luther setzt in der Scholie die Lesart 'iustitia eius' voraus. Denn er führt den Vers in folgender Weise an: *Coeli annunciant iustitiam dei. . .* Ergänzt man nun im Psalmentext das Wort 'eius', das nach 'fidem' vor 'Dei' eingeschaltet werden muss, hat man den Begriff 'fides Christi' vor sich, indem Christus hier als Gott bezeichnet wird, weil der Text sagt: *quoniam deus iudex est.* Dieser Satz besagt also nicht (was Vogelsang nach seinen Ausrufungszeichen anzunehmen scheint), dass man sich Gott, ist von seiner Gerechtigkeit die Rede, nur als Richter vorstellen kann, sondern dass der in diesem Psalm verheissene Richter, welcher Jesus Christus heisst, Gott ist und nicht ein blosser Mensch. *Fides Christi* wird dann in diesem Kontext der Wiederkunft Christi so umschrieben: der Glaube an einen Gott, der jedem das Verdiente gibt. Dass 'fides Christi' eine neue Definition der Gerechtigkeit ist, weil er nicht durch sich selbst, sondern durch einen anderen, durch Jesus Christus, jedem das Seinige gibt, stellt Luther im dem Kommentar zum Galaterbrief 1519, zu Gal 2,21 fest: *Iam sequitur, quod iustus per fidem nulli dat quod suum est per seipsum, sed per alium, scilicet Iesum Christum, qui solus ita iustus est, ut omnibus reddat quod reddendum est, immo omnia ei debent.* (Scheel Dok., S. 326,11, vgl. S. 298,3, Galaterbriefvorlesung 1516, und Römerbriefvorlesung zu 12,2, Ficker II, 272,1: *Quia Deus regit mundum iustitia universali, qua in omnibus, omnibus, ab omnibus fiat, quod debet, illi autem insuli et ceci ex particulari iustitia consulunt. – 273,8: Et tamen audere audivi homines: Scio, quod iustitiam habeo, sed non advertit. Verum est, sed particularem; sed hanc Deus, sicut vere est, nihil curat. Universalis ergo iustitia est humilitas.*) Dass Luther hier wirklich an die *fides Christi* als *iustitia dei* denkt, wird durch eine Randglosse zum Wort 'apostoli' als Erklärung der 'coeli' bestätigt: *Unde Act. 17 Paulus ait de isto iudicio Christi. (W.A. III, 278,32). Was sagt aber Paulus Acta 17,30–31? Et tempora quidem huius ignorantiae despiciens Deus, nunc annunciat hominibus ut omnes ubique*



gewählt hat. Diese Formulierung stellte sich nicht ohneweiteres von selbst ein, besonders nicht, da er von der augustinisch-mittelalterlichen Auffassung der *misericordia Dei* und der *veritas Dei* herkam, die er in der Genesisvorlesung als seine Stellung zum Problem der *iustitia dei* vor dem Turmerlebnis beschrieben hat. Denn wollte man von jener Anschauung ausgehen, müsste man das *'coram Deo iustus fieri'* auf das Endgericht beziehen, wogegen die *'iustitia fidei'* am Anfang des ganzen Prozesses, bei der *iustificatio impii* in der Taufe ihren Platz hätte. Denn das ist für die ganze mittelalterlich-augustinische Gnadenauffassung konstitutiv: die *fides* steht am Anfang, wenn der *impius* aus reiner Barmherzigkeit Gottes gerechtfertigt wird. Darauf folgt die Eingießung der *charitas*, welche den Menschen wandelt und ihn, nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft der *gratia adjuvans*, in Stand setzt, sich Verdienste zu erwerben. Und dann – zuletzt! – kommt die *'veritas'* Gottes im Endgericht und gewährt jedem nach Verdienst<sup>273</sup>). Hierhin – naturgemäss an das entgegengesetzte Ende des Prozesses – gehört die Rede von dem *'coram Deo iustus fieri'*.

Im Vergleich zu Augustin sehe ich bei Luther in der Zusammenstellung der beiden Formeln *'iustitia fidei'* und *'coram deo'* also etwas Neues, dem nun eben die Struktur der *iustitia dei passiva* entspricht. Wo Luther sich dieser Ausdrucksweise bedient, denkt er über die *iustitia dei* bereits anders als Augustin. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur eine Gerechtigkeit, die er dem Menschen schenkt, sondern zugleich eine Gerechtigkeit, die er, nachdem er sie geschenkt hat, als Gerechtigkeit vor sich gelten lässt, ja, vom Menschen ent-

---

poenitentiam agant, eo quod statuit diem, in quo iudicaturus est orbem in æquitate, in viro, in quo statuit, fidem præbens omnibus, suscitans eum a mortuis. Ist es für das Verständnis dieser Glosse gleichgültig, dass sich Luther an jene Stelle erinnert (oder sie nachgeschlagen) hat, in der er vom kommenden Weltrichter, Jesus Christus, die Worte: *fidem præbens omnibus* – las? In einer anderen Randglosse (W.A. III, 278,33) verweist Luther auf Ps 7,9 (*dominus iudicat populos*). Zu diesem Vers hat Luther eine ganz kurze Randglosse: *Non enim emit in sacci nec in confuso omnia, sed iudicat et discernit. 'Qui crediderit salvus erit'*. (W.A. III, 75,30). Auch hier ist der Glaube, die Gerechtigkeit, die vor diesem Richter gilt. Zu diesem Hinweis auf Ps 7 fügt Luther die Bemerkung: *Et magnum verbum est nec nisi per Apostolos toti mundo revelatum*. (W.A. III, 278,34). Luthers Meinung in Glosse und Scholie zu Ps 49,6 dürfte mithin klar sein, und zwar ist es nicht die ihm Vogelsang zuschreibt. Luther spricht von einem neuen, erst durch die Apostel verkündigten Sinn des Gerichtes Gottes. Jesus Christus ist der Richter. Er ist aber göttlicher Richter. Deshalb gilt die *iustitia hominum*, die nur *particularis* ist, nichts vor ihm. Es gilt nur der Glaube an ihn, der allein einem jeden das Seinige gibt. Dieser, an den wir glauben und so – durch jenen Glauben – gerecht sind, ist der Richter und fragt deshalb nur nach dem Glauben (*fides Christi*). Der Glaube ist die *iustitia universalis* (vgl. den Hinweis auf Mark 16,16 in der Glosse zu Ps 7. Mark 16,16 wird auch in der Römerbriefvorlesung, Scholie zu 1,17 zitiert, Ficker II, 14,7; 27,33). – In dieser Weise wird also auch Vogelsang mit dem *'coram deo'* fertig und kann so die einseitig christozentrische Auffassung von der *iustitia dei* bei Hirsch sogar erhärten und dazu die von früherer Forschung (auch von E. Hirsch) aufgezeigten Zeugnisse von der neuen Auffassung der *iustitia dei* in den Glossen vor Ps 70/71 zum Schweigen bringen.

<sup>273</sup>) Vgl. A. Hamel, op. cit. S. 169 ff.

gegennimmt. Eine solche Gerechtigkeit bietet sich allein im Glauben, d.h. in der 'fides Christi' dar. Denn wo der Sünder an Christus glaubt, ist Christus die geschenkte Gerechtigkeit Gottes und der Glaube an ihn der Empfang dieser Gerechtigkeit durch den Menschen. Dieser Glaube ist nicht als eine Gabe gemeint, die allmählich aus sich heraus die Früchte zeitigen wird, die zuletzt vor der strengen Gerechtigkeit Gottes Anerkennung finden sollen, sie ist nicht als blosser Initialglaube und als Quellort der meritorischen Gerechtigkeit des Menschen gedacht, sondern als unmittelbare Beziehung auf die Gerechtigkeit Gottes, welche eine schenkende Barmherzigkeit ist, weil sie in Christus uns gegeben wird. Im Glauben ist der Mensch daher schon jetzt *coram deo* gerecht. Deshalb wählt Luther für seinen augustinischen Gedanken eben diese Formulierung, die Augustin in den *Enarrationes* eben nicht benutzt: *iustitia fidei, qua coram deo iusti fiunt*.

Soviel von der Glosse.

Die Scholie betont am Anfang die Bedeutung des Affektes bei der Auslegung von Lobgesängen und Klagesalmen<sup>274</sup>).

Zu V. 2 schickt Luther voraus, dass derjenige, der nicht auf Gott hofft, weil er nicht über den Mammon, die ganze Welt und über sich selbst verzweifelt, auch nicht durch die Gerechtigkeit Gottes befreit werden kann. Denn er hofft nicht auf den Gott, der den Gottlosen rechtfertigt. Hier spielt Luther wohl auf die augustinische Auslegung an, die ja ebenfalls auf Röm 4,5 hinweist<sup>275</sup>). Sonst hat Luther zu diesem Vers über die *iustitia dei* selbst nichts weiteres zu bemerken, dagegen beschäftigt er sich damit, weshalb zwei Verben ('libera' und 'eripe') benutzt werden und gibt hierfür zwei verschiedene Erklärungen<sup>276</sup>). Das ist in der Tat sehr wenig in Anbetracht dieses wichtigen Verses. Ein schlagender Beweis dafür, dass Luther in den Scholien kein »Tagebuch seiner religiösen Erlebnisse« geführt hat. Denn dass Ps 30,2 (= Ps 70,2) in diesen Jahren seines Leben die grösste Bedeutung gehabt hat, hat er uns ja später unmissverständlich bezeugt.

Luther hat jedoch, wie in der Glosse, so auch in der Scholie, mehr über die *iustitia dei* zu sagen, nämlich zu V. 15 und V. 19, nicht aber – das wollen wir nicht übersehen – eben zu V. 2! Zu V. 15 (*os meum annunciabit iustitiam tuam*) beschreibt er die Gottesgerechtigkeit als eine unsichtbare und allen sichtbaren Dingen entgegengesetzte. Sie wird unsere Gerechtigkeit, wenn wir verdammt und getötet und eben dadurch gerettet werden<sup>277</sup>). Dies ist wirklich ein wich-

<sup>274</sup>) W.A. III,452,21: *Et omnes psalmi laudatorii et obsecratorii summe sunt affectionis et ipsis Seraphim accomodati.*

<sup>275</sup>) W.A. III,453,4: *In iustitia dei nec liberari potest: quippe cum non speret in deum qui iustificat impium. Vgl. S. 96 Anm. 260.*

<sup>276</sup>) W.A. III,453,5–17.

<sup>277</sup>) W.A. III,455,21: *Sic adiicio super omnem laudem tuam, quod predico iustitiam tuam et salutem invisibilem: quia secundum ea que sunt visibilia, omnia apparent esse iniqua et perditata. Quia percutimur et mortificamur et tamen salvamur eo ipso. Et in tali percussione te laudantes confitemur hoc esse nobis salutare: quod alii non*

tiger Gedanke, erkennen wir doch hier das tropologische Gericht über das Fleisch, das wir in Luthers Auslegung vom Psalm 84 und 30 getroffen haben. Zu V. 19 (*Et Iustitiam tuam usque in altissima*) sagt Luther, dass hier die richtige Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit vollzogen wird. Die *'iustitia dei'* wird *'in (ad) altissima'* genannt, weil sie bis in den höchsten Himmel hinein reicht und Anderen dazu verhilft, den Himmel zu erreichen. Die menschliche Gerechtigkeit dagegen führt in die Tiefe, dem Wort des Evangeliums zufolge, dass wer sich selbst erhöht, erniedrigt werden wird, und wer sich selbst erniedrigt, erhöht wird. Es besteht die *iustitia Dei* also darin, sich selbst in die Tiefe hinein zu erniedrigen. Denn wer das tut, wird zur höchsten Höhe steigen.

Der mit dieser Gerechtigkeit Bekleidete bringt eigentlich Christus selbst zum Ausdruck<sup>278</sup>).

Hier wird weiteres sehr Wichtiges über die *iustitia dei* ausgesagt. Es handelt sich wiederum um die tropologische Deutung des Gerichtes, als Moment der Mitteilung der Gerechtigkeit Gottes. Das wird durch die folgenden Sätze bestätigt: »Unde qui Apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc. Sic opera dei, vie dei: que omnia Christus est literaliter. Et fides eius moraliter hec omnia«<sup>279</sup>). Aber eben diese Sätze werden gewöhnlich als ein Fremdkörper in der Scholie zu Ps 70 betrachtet. Wir haben damit einen Punkt erreicht, wo wir zu den »quellenkritischen Schwierigkeiten«, besser: zu der quellenkritischen Hypothese Vogel-sangs Stellung nehmen müssen. Denn die eben zitierten Zeilen stehen in dem Dresdener Psalter auf einem Blatt (103), das später eingehftet worden ist und dessen zweite Seite (103b) offenbar vor der ersten (103a) beschrieben worden ist. Wie sich das zugetragen hat, hat *H. Wendorf* in durchaus befriedigender Weise erklärt (siehe S. 94 Anm. 253). Was folgt daraus für die Umstellung der Seiten in W.A. III? Nur dies:

Nach S. 458,7 (Schluss von Bl. 102b) muss man S. 462,15–463,37 (Bl. 103b) und dann S. 458,8–11 + 461,20–462,14 (Bl. 103a) lesen. Man erhält dann eine ausführliche Darstellung des Themas *Iudicium et Iustitia*, die mit den oben zitierten Zeilen schliesst. Diesen Nachtrag kann man sich dem Inhalte nach am leichtesten als Weiterführung der Gedanken vorstellen, die am Ende

putant, qui non nisi bona que vident laudant. Sic etiam iniqui reputamur et tamen hec est iustitia nostra.

<sup>278</sup>) W.A. III, 457,38: In hoc tandem versu recta distinctio iustitie Dei et humane describitur. Quia Dei usque ad celos celorum pertingit et pertingere facit. Et est iustitia ad altissima, scilicet perveniendi; humana autem non, sed potius ad infima. Et hoc ideo, quia qui se exultat, humiliabitur. Et qui se humiliat, exaltabitur. Sed nunc iustitia Dei est tota hec: scilicet sese in profundum humiliare. Talis enim venit in altissimum: quia descendit in profundissimum prius. Et proprie Christum hic exprimit. Qui est potentia Dei et iustitia dei per maximam et profundissimam humilitatem: ideo iam est in altissimis per summam gloriam.

<sup>279</sup>) W.A. III,458,8.

der Scholie zu Ps 70 berührt wurden, und auch als Vorbereitung zu der Scholie zu Ps 71, der ja mit dem Verse: 'Deus iudicium tuum regi da et iusticiam tuam filio regis' anfängt.

Vogelsang dagegen schlägt vor, dass man Bl. 103b und 103a in die Scholie zu Ps 71 einschaltet und 103b als »Ausführung« der grossen Randglosse auf Bl. 104a (W.A. III, 464,20–37) und 103a als Weiterführung der Randglosse auf Bl. 103b auffasst.

Ich muss gestehen, dass ich die Begründung dieser komplizierten Einschaltungshypothese einfach nicht einsehen kann. Vogelsang will also zwischen W.A. III, 468,13 und III, 468,14 die Randglosse 464,20–37 und Bl. 103b + 103a (= W.A. III, 462,15–463,36 + 458,8–11; 461,20–462,14) einschalten. Als Rechtfertigung dieses Verfahrens führt er an, dass Luther nach 468,13 einen »abschliessenden Querstrich« angebracht hat<sup>280</sup>). Nun hat Wendorf überzeugend gezeigt, dass dieser Querstrich kein »abschliessender« Strich sein kann, sondern ein »Hervorhebungstrich« ist, wie ihn Luther oft verwendet. Weder Tintenfarbe, Zeilenrichtung, Schriftbild usw. (Grössen, mit denen Vogelsang sonst so geschickt arbeitet), noch Inhalt deuten, nach Wendorf, auf eine Unterbrechung an dieser Stelle hin. Und also auch nicht der Strich selbst, 2½ cm lang, mit dünner Feder gezogen, der nur das Wort 'Tropol.' und die Hälfte des Wortes 'permanet' unterstreicht und links noch ein Stück in den unbeschriebenen Rand hinausreicht. Am schwerwiegendsten ist, dass hier nichts im Inhalt oder Gedankenverlauf eine Unterbrechung ahnen lässt. Luther schreitet in der Besprechung des Psalms stetig weiter, Vers um Vers, 467,15–468,13 spricht er zu V. 5, 468,14–24 zu V. 6, 468,25–469,22 zu V. 7, 469,23–470,24 zu V. 10 usw. Warum sollte denn Luther nach 468,13 »einen abschliessenden Querstrich« setzen<sup>281</sup>)?

Noch merkwürdiger erscheint diese Hypothese, wenn man das Verhältnis des eingeschalteten Stücks zu dem Text 467,14–468,13 betrachtet. »Die grosse Randglosse« auf Bl. 104a (= W.A. III, 464,20–37) ist zum grössten Teil unlesbar, weil, wie Kawerau erläutert, die Glosse durch Beschneiden der Handschrift verstümmelt ist. Aus den Resten, die Kawerau abgedruckt hat, kann man wenigstens einige Schriftstellen wiedererkennen, die Kawerau am Rande vermerkt hat: Acta 10,34; Hez 18,2; Jeremia 31,29–30; Ps 5,5. Man ahnt als Hauptgedanken, dass Gott die Person nicht ansieht (Acta 10,34). Das Stück 467,15–468,13, auf das nach Vogelsangs Hypothese »die grosse Randglosse« und ihre »Ausführung« als Fortsetzung folgen soll, behandelt V. 5 (Et permanebit cum sole et ante lunam) und entwickelt allegorisierend die Christologie, indem die Sonne die göttliche und der Mond die menschliche Natur Christi darstellt. Dann deutet Luther eine allegorische (im engeren Sinn: ekklesiologische) und tropologische Auslegung des Verses an: »*Allegorice Sol Christus. Luna Ecclesia eius. Tropologica Sol anima fidelis. Luna caro eius*«<sup>282</sup>).

<sup>280</sup>) Vogelsang, op. cit. S. 49–50.

<sup>281</sup>) Wendorf, op. cit. S. 137 f.

<sup>282</sup>) W.A. III,468,1.

Was hat nun das Thema »der grossen Randglosse«, soweit es uns zugänglich ist, mit dieser Christologie und ihrer allegorischen Deutung zu tun? Einfach nichts! Die »grosse Randglosse« hier einzuschieben hat keinen Sinn. Es ist übrigens nicht schwer zu entscheiden, welchen Vers »die grosse Randglosse« erläutern will. Aus Stichwörtern wie folgenden: *tribuit* (464,21), *hoc Iudicium* (464,28), *sic regnat in Iudicio* (464,28–29), *Iudicio* (464,33), *in Iudicio* (464,34) geht unzweideutig hervor, dass V. 1 gemeint ist: *Deus iudicium tuum regi da: et iustitiam tuam filio regis: Iudicare populum tuum in iustitia, et pauperes tuos in iudicio.*

Nach V. 1. kann die grosse Randglosse angesetzt werden, nicht nach V. 5. Das hat Kawerau richtig beurteilt.

Und wie steht es mit Vogelsangs Behauptung, dass Bl. 103b »deutlich die Ausführung der Gedanken der grossen Randglosse auf Bl. 104a ist«<sup>283</sup>) Angesichts der Beschaffenheit der »grossen Randglosse« ist es an sich eine eigene Sache, hier von »Deutlichkeit« zu reden. Aber so »deutlich« ist sie immerhin, dass die Behauptung Vogelsangs überprüft werden kann. »Die grosse Randglosse« hat inhaltlich ohne Zweifel Berührungspunkte mit W.A. III, 463,3–12. Wir finden auch hier das Sprichwort aus Hez 18,2, ebenfalls sind Einzelworte beiden Texten gemeinsam (*olim. . . malis. . . bonis. . . etc.*)<sup>284</sup>). Beide Texte wollen nämlich eine allegorische Erklärung des Wortes 'iudicium' geben. Aber daraus zu schliessen, dass der ausführlichere der beiden Texte die »Ausführung« des kürzeren ist und daher unmittelbar nach diesem geschrieben sein muss, ist eine völlig willkürliche Folgerung<sup>285</sup>). Nun ist der weitere Kontext, in den die allegorische Deutung im Text auf Bl. 103b hineingestellt ist, ein Traktat über das Evangelium, in welchem die Frage erörtert wird, wie es dazu kommen kann, dass das Evangelium (*lex gratiae*) zugleich *iudicium* und *iustitia* sein kann. Davon findet sich auch »in der grossen Randglosse« nicht die leiseste Spur.

Aber wie verhält es sich mit unserer eigenen Annahme, dass der Text auf Bl. 103b und 103a zu Ps 70 gehört und als eine Art Übergang zu der Behandlung von Ps 71 anzusehen ist? Das kommt natürlich vor allem darauf an, ob das Thema »Evangelium« (*lex gratiae*), womit der Text anfängt und von dem er bis zum Schluss beherrscht ist<sup>286</sup>), in der letzten Hälfte von Ps 70 eine Stütze findet.

Das ist tatsächlich der Fall. V. 15 (*os meum annunciabit iustitiam tuam*) kommentiert die Scholie zuerst mit folgenden Worten: »*Sic adicio super omnem laudem tuam, quod predico iustitiam tuam et salutem invisibilem . . .*«<sup>287</sup>). Wir haben gesehen, wie diese »Unsichtbarkeit« für Luther die *mortificatio* in sich

<sup>283</sup>) Op. cit. S. 49,50.

<sup>284</sup>) Eine zweite Parallele, die sich auch mit der grossen Randglosse eng berührt, ist W.A. III,341,13–23 (Scholie zu Ps 59,8).

<sup>285</sup>) Vgl. Anm. 284!

<sup>286</sup>) W.A. III,463,13,21,26,30,33.

<sup>287</sup>) W.A. III,455,21.

schloss. Jetzt geht er mit der Deutung der Worte 'Quoniam non cognovi literaturam' zu der Feststellung über, dass der Betende nicht bei Mose, der nur die sichtbare Gerechtigkeit verkündigt, die Gerechtigkeit lernen kann. »Sed intrabo, intus ibo, introrsum accedam in spiritualem iustitiam, que est virtus Christi<sup>288)</sup>, que scribi non potest literis sicut Lex Mosi«<sup>289)</sup>.

Damit ist das Thema »lex litterae« – »lex gratiae« angeschnitten. Und es wird im Folgenden weiter ausgeführt, und zwar unter Heranziehung eines für Luther in diesem Zusammenhang besonders verwendeten Textes, Ps. 44,2: 'lingua mea calamus scribe velociter scribentis'<sup>290)</sup>. Das ganze Stück W.A. III, 456,3–457,37 (in dem die Deutung von V. 19 anfängt) stellt eine eingehende Behandlung des Themas Evangelium (auf dem Hintergrund des Gesetzes) dar, und zwar als Entfaltung des Satzes: »Quoniam non cognovi literaturam«. Der Haupt Gesichtspunkt besteht darin, dass das Evangelium eine lingua ist, es »facit vivas literas in corde«<sup>291)</sup>, d.h. »vivas literas, que deo vive sunt«<sup>292)</sup>. »Ita euangelium facit spiritualiter impressiones spirituales, intelligentiam spiritualiter vivam et eternam in cordibus spiritualiter vivis«<sup>293)</sup>.

Um den Übergang zu der Ausführung des Themas 'iudicium et iustitia' auf Bl. 103b und a als Inhalt des Evangeliums zu erkennen, muss man noch ein paar Einzelheiten dieser langen Exposition von V. 15 (eine ganze »Theologie des Evangeliums«) näher untersuchen.

Erstens: die ganze Darlegung ist eine Behandlung des Wortes »predico« in Form einer Wiedergabe von »os meum annunciabit« in V. 15: . . . quod predico iustitiam tuam et salutem invisibilem<sup>294)</sup>. Die iustitia dei ist hier als Inhalt einer Predigt gesehen. Um es anders auszudrücken: Bei V. 2 befinden wir uns im Kontext der Anfechtung Luthers, bei V. 15 im Kontext der Lösung, nämlich im Kontext von Röm 1,17, im Kontext des gepredigten Evangeliums. Dieses 'predico' wird am Ende der ganzen Ausführung wieder aufgenommen: »Igitur dicat Ecclesia: 'Non cognovi literaturas', hoc est literificia sive factiones et formationes literarum in animo, id est non placuit mihi nec aspicio legem carnaliter predicatam, sed vocem seu verbum vivum seu verbaturas (ut sic dicam) per linguam, id est predicationem et doctrinam spiritualis legis,

<sup>288)</sup> Wir bemerken, dass dieser uns aus der Vorrede 1545 wohlbekannte Begriff (Röm 1,16!) hier als Definition der iustitia dei benutzt wird.

<sup>289)</sup> W.A. III,455,30.

<sup>290)</sup> Über Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms, siehe *G. Ebeling: Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms*, in *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S. 32–48. In der Worttheologie der *Dictata* spielt dieser Vers (Ps 44,2) eine grosse Rolle: W.A. III,22,4; 28,38; 143,24; 348,6 und 14; vgl. *A. Brandenburg: Gericht und Evangelium*, Paderborn 1961, S. 92 ff. Siehe auch mein Werk, »*Spiritus Creator*« (deutsche Ausgabe, München 1954), S. 333, wo ich eine Reihe von Stellen aus Luthers späteren Schriften, bis 1539 angeführt habe, Stellen, wo Luther auf diesen Text verweist. (Dän. Ausg.<sup>2</sup>, Kopenhagen 1946, S. 115 a 5).

<sup>291)</sup> W.A. III,456,22.

<sup>292)</sup> W.A. III,456,24.

<sup>293)</sup> W.A. III,457,4.

<sup>294)</sup> W.A. III,455,22.

quod est Euangelium. 'Quia deus docuisti me etc' [V. 17] scilicet tu per linguas et ministerium Apostolorum. Non Moses me docuit<sup>295</sup>).

Zweitens: Die im Euangelium gepredigte Gerechtigkeit Gottes ist die virtus Christi<sup>296</sup>). »Sed intrabo, intus ibo, introrsum accedam in spiritualem iustitiam, que est virtus Christi«, hiess es am Anfang<sup>297</sup>). Auch dieser Faden wird am Schluss wieder aufgenommen: »Hic applica totam logicam. Quia litere vocem, vox conceptum indicat. Sic lex Euangelium, Euangelium Christum significat. Et sicut Idiota literas tantum materialiter, non ut signa vocum aspicit et concipit: sic Iudei legem. Et sicut vocem barbarus audit et non intelligit: ita qui Euangelium non cum intellectu et incrementu audit<sup>298</sup>).

Drittens: Die Predigt des Euangeliums als Predigt über die unsichtbare Gerechtigkeit Gottes schliesst den unversöhnbaren Gegensatz zur sichtbaren Gerechtigkeit des Gesetzes ein und ist deshalb mit der Tötung des sich an das Sichtbare haltenden Fleisches unlösbar verbunden: »Quia percutimur et mortificamur et tamen salvamur eo ipso. Et in tali percussione te laudantes confitemur hoc esse nobis salutare: quod alii non putant, qui non nisi bona que vident laudant. Sic etiam iniqui reputamur et tamen hec est iustitia nostra<sup>299</sup>). Dieser Faden wird in der Deutung von V. 19, die wir schon kennen, wieder aufgenommen: »Sed nunc iustitia Dei est tota hec: scilicet sese in profundum humiliare. Talis enim venit in altissimum: quia descendit in profundissimum prius. Et proprie Christum hic exprimit<sup>300</sup>).

Das heisst aber, dass die ganze zweite Hälfte der Scholie zu Ps 70 das Thema: Euangelium als Predigt der iustitia dei behandelt, und dass diese Predigt als virtus Christi aufgefasst wird, die durch den Geist in die Herzen geschrieben wird, indem gleichzeitig das Fleisch gezüchtigt und getötet wird.

Hier – und nicht in der »grossen Randglosse« auf Bl. 104a – haben wir das Thema, das auf Bl. 103b und a ausgeführt wird. Denn dieser Text beginnt: »Lex Christi, lex pacis, lex gratie, Euangelium, vocatur multis nominibus aliis: ut 'via domini' ps. 24 'Universe vie Domini misericordia et veritas' (id est 'gratia et veritas Iohan. 1. per Ihesum Christum')<sup>301</sup>). Natürlich schliesst sich dieser Satz an W.A. III, 456,16 an: »Lex autem Christi est lingua (vgl. 457,17: Et predicatio legis est calamus faciens istas literas: predicatio euangelii est lingua faciens istas voces)«. Die beiden anderen Ausdrücke (lex pacis, lex gratie) knüpfen auch an bestimmte Worte in jenem Kontext an. Luther teilt mit, dass Augustin statt 'literaturam' 'negotiationes' liest und 'negotiationes'

<sup>295</sup>) W.A. III,457,27.

<sup>296</sup>) Es mag in dieser Beziehung nicht bedeutungslos sein, sich die Tatsache zu vergegenwärtigen, dass Röm 1,16 lautet: Non enim erubescio Euangelium. Virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Iudæo primum, et Græco.

<sup>297</sup>) W.A. III,455,30.

<sup>298</sup>) W.A. III,457,33.

<sup>299</sup>) W.A. III,455,24.

<sup>300</sup>) W.A. III,458,3.

<sup>301</sup>) W.A. III,462,15.

als 'iustitia propria' erklärt<sup>302</sup>). Von dieser Eigengerechtigkeit sagt Luther in freier Wiedergabe der Gedanken Augustins: »que est sine spiritu: quia ille negocium est et non pax: quia non conciliat deum, sed potius irritat et negocium contra eum et eius contra illos suscitatur«<sup>303</sup>).

Somit glaube ich den Beweis geführt zu haben, dass Bl. 103b und Bl. 103a (W.A. III,462,15–463,37; 458,8–11; 461,20–462,14) den Abschluss der Scholie zu Ps 70 bilden, weil das Stück sich sehr eng an die Gedankenführung der ganzen letzten Hälfte der Scholie anschließt<sup>304</sup>).

Wir wenden uns deshalb diesen wichtigen Seiten der W.A. zu. Aber bevor wir uns Einzelheiten vor Augen führen, möchte ich auf eine wichtige Parallele aufmerksam machen. Als wir die Scholie zu Ps 84 analysierten, machten wir die Beobachtung, dass Luther seine eingehende Behandlung der tropologischen Auslegung der Begriffe misericordia und veritas an einer Stelle seiner Psalmenauslegung einschaltete, wo er im Vorhergehenden eine sehr eingehende Theologie des Wortes (und des Glaubens als »fides ex auditu«) mit klarer Kontrastierung von Gesetz und Evangelium entwickelt hatte. Dasselbe ist in seiner Auslegung des 70. Psalms der Fall. Auch hier geht eine eingehende Theologie des Evangeliums (auf dem Hintergrund des Gesetzes) einigen wichtigen Betrachtungen über die tropologische Auslegung voraus. Kann das zufällig sein? Liegt nicht die Vermutung nahe, dass Luther für die gründlichsten und tiefgehendsten Darstellungen der Tropologie der Begriffe 'iustitia' und 'iudicium' absichtlich Psalmentexte gewählt hat, an denen er die unentbehrliche Voraussetzung aller tropologischen Auslegung in der Predigt des Evangeliums seinen Hörern besonders nachdrücklich einschärfen konnte? Ich möchte wenigstens diese Vermutung nicht unausgesprochen lassen<sup>305</sup>).

<sup>302</sup>) Vgl. Augustin: Opera omnia, Paris 1835, I, S. 1043: Qui sunt negotiatores, id est, quasi de actu suo sibi placentes? Qui ignorant Dei iustitiam, et suam volentes constituere, iustitiæ Dei non sunt subjecti. Merito et negotium dictum est, quia negat otium? – S. 1044: Non audis vocem dicentis: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam. Tollite iugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde; et invenientis requiem animabus vestris? Hæc requies contra negotiatores prædicatur, hæc requies contra eos qui oderunt otium prædicatur, agendo et jactando se de operibus suis, ut non requiescant in Deo; et tanto longius a gratia resiliant, quanto magis de suis operibus extolluntur. – An solche augustinischen Gedanken schliessen sich die Ausdrücke 'lex pacis, lex gratie' an.

<sup>303</sup>) W.A. III,456,9.

<sup>304</sup>) Dem widerspricht nicht, dass Luther in seiner Konzentrierung auf die Begriffe 'iudicium' und 'iustitia' bereits Ps 71,2 vor Augen hat. (Er zitiert z.B. Ps 70,19, als ob es um einen bereits behandelten Psalm ging. Dadurch verrät sich das Stück als »Nachtrag« – aber als Nachtrag zu Ps 70!) Insofern ist unser Stück gleichzeitig »Postludium« zu Ps 70 und »Präludium« zu Ps 71. Formal aber lehnt sich das Stück durch sein Leitmotiv, die Predigt des Evangeliums, an den vorhergehenden Psalm an und führt eben dadurch zu dem folgenden hin!

<sup>305</sup>) Die Zusammenstellung der Worte 'iudicium' und 'iustitia' findet sich in den Psalmen sehr häufig und ist Luther auch vor Ps 71 begegnet: (Ps 7,9); (9,5); (9,9); 17,23; 18,9–10; (34,24); 35,7; 36,6; (49,6); (50,6). Nach Ps 71,2: Ps 88,15; 93,15; 95,13 96,2; 97,9; 98,4; 102,6; (110,6); (118,106); 118,137 f.; (118,160; 118,164); 142,1 f.;



Jetzt zum Text.

Luther hatte in der Scholie zu Ps 70,15, mit Hinweis auf Ps 44,2 das Evangelium eine lebendige Zunge genannt, durch die der Heilige Geist seine lebendigen Worte in die Herzen der Gläubigen hineinspricht, und hatte das Evangelium dadurch mit dem Gesetz kontrastiert. Es geschah in starker formeller und inhaltlicher Anlehnung an Augustin<sup>306</sup>).

Nun fügt er ein Corollarium hinzu, worin er im Eingang einen anderen der vielen Namen des Evangeliums erörtern will, nämlich den Namen 'via'. Und dann folgt die bekannte Stelle, von der wir in der Genesisvorlesung hörten: *Universae viae domini misericordia et veritas*. Durch das als Kommentar beigefügte Wort aus Joh 1,17 verrät Luther bereits seine kritische Einstellung zu dem durch diese Psalmenstelle markierten Stück der augustini-schen Tradition<sup>307</sup>).

Dass Luther an den Namen »via« denkt, – und dadurch die Stelle Ps 24,10 mit einbezieht – ist durch Ps 70,19, der auch unter den Belegstellen genannt wird, motiviert. In Luthers Deutung dieses Verses war ja von einem Weg die Rede. Die *iustitia dei* ist für Luther ein Weg, der – durch die *humilitas* hindurch – in den Himmel führt, der Weg, den Christus vor uns und für uns gegangen ist. Und die *iustitia hominum* ist ein Weg, der durch den Hochmut hindurch in die Hölle führt<sup>308</sup>).

Es liegt also eine verständliche Gedankenassoziation vor. Wir behalten uns aber vor Augen, dass 'iustitia dei' in Luthers Auslegung von V. 15 die im Evangelium gepredigte *virtus Christi* war, im Gegensatz zum Gesetz. Dieser Himmelsweg ist auch im Ps 102(103),11 angezeigt, und die Erhabenheit des

---

(147,19). Über Luthers Deutung dieser Stellen, siehe Hamel, op. cit. I S. 143 f.! Ps 71,2 ist indessen der erste Text, der Luther eine gute Gelegenheit bietet, seine tropologische Deutung des *iudicium dei* in Zusammenhang mit *iustitia dei* ausführlich darzulegen. Die oben in Klammern angeführten Stellen enthalten das Wort 'iudicium' nicht direkt. In Ps 17,18 und 35 wird die Pluralform 'iudicia' gebraucht, die Luther, anders als Augustin, siehe op. cit. I, S. 109 und 358–359 (eschatologische Deutung), mit 'diffinitiones' wiedergibt. Ausserdem wird Ps 9 und 17 christologisch gedeutet. Erst in Ps 36,6 kommt die Singularisform 'iudicium' zusammen mit 'iustitia' vor und wird hier als 'humiliatio coram eo' ausgelegt, d.h. die uns schon bekannte tropologische Deutung von 'iudicium', wiederum von der Deutung Augustins abweichend, der hier das possessive Pronomen 'tua' (vom Menschen, nicht von Gott gebraucht) im Sinne eines subjektiven (possessiven) Genitivs deutet und das *iudicium* des Menschen als seinen Glauben erklärt (op. cit. I, S. 372). Luther hat mithin eine sehr gute Motivierung gehabt, seinen Exkurs über 'iustitia' und 'iudicium' zwischen Ps 70 und 71 einzuschalten. Es gab während der ganzen Vorlesung, von dem auszulegenden Texte her gesehen, keinen geeigneteren Ort.

<sup>306</sup>) Das gilt besonders für die Abschnitte 18–19 in *Enarratio in Ps LXX* (op. cit. I. S. 1043–1046), auf die Luther hinweist, und von denen wir ein Zitat gebracht haben. Über Luthers Selbständigkeit gegenüber der Tradition bei der Deutung von Ps 44,2, siehe G. Ebeling in *Lutherforschung heute*, S. 34–41.

<sup>307</sup>) Joh 1,17 (Vulgata): *quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Durch das Präteritum 'facta est' wird die augustini-sche Verteilung der *misericordia* (*gratia*) und *veritas* auf den ersten bzw. den zweiten Advent Christi bestritten.

<sup>308</sup>) Siehe S. 104.

Himmels über der Erde wird als die Erhebung des Evangeliums über das Gesetz erklärt: »Quantum secundum altitudinem coeli a terra, corroboravit misericordiam suam super timentes eum', id est gratiam a litera exaltavit deiecta illa; quia est lex peccati et mortis«<sup>309</sup>).

Das Problem ist nun folgendes: Wie kann das Evangelium, das ja ein Gnadenwort ist, Gericht und Gerechtigkeit sein? »Nunc igitur mirum, quomodo gratia seu lex gratie (quod idem est) sit Iudicium et Iustitia«<sup>310</sup>). Dass es Gnadenwort ist, bezeugt 'misericordia' in Ps 24,10, 'gratia' in Joh 1,17 und 'misericordia' in Ps 102. Aber in Ps 24,10 (und Joh 1,17) stand auch 'veritas' (= iustitia). Und selbstverständlich denkt Luther hier auch an den Anfang des folgenden Psalms: Deus iudicium tuum regi da: et iusticiam tuam filio regis. Aber das Problem ist ihm nicht erst durch Ps 71 aufgegangen. Es war in der Auslegung des 70. Psalms deutlich markiert. »Quia percutimur et mortificamur et tamen salvamur eo ipso. – Sic etiam iniqui reputamur et tamen hec est iustitia nostra.« Und vor allem: »Sed nunc iustitia Dei est tota hec: scilicet sese in profundum humiliare. . . . Et proprie Christum hic exprimit. Qui est potentia Dei et iustitia dei per maximam et profundissimam humilitatem: ideo iam est in altissimis per summam gloriam.« Die Frage, wie mortificatio und humilitas ein Stück des Himmelsweges der iustitia dei sein können, entspricht genau dem Problem, inwiefern iudicium ein Teil der Rechtfertigung darstellen kann? »Sine dubio ideo quia iudicet et iustificat credentem ei. Hinc enim verbum quodlibet dei est Iudicium.« So lautet Luthers Antwort. Sie ist sehr einfach, aber eine ganze Fülle von neuen Gedanken verbirgt sich in ihr.

Gemeint ist, dass ein Wort Gottes, das den Menschen rechtfertigt, d.h. ihm die Gerechtigkeit Gottes schenkt, ihn eo ipso richten muss.

Dies im Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes eingeschlossene Gericht wird nun zuerst tropologisch und dann allegorisch entwickelt. Tropologisch gesehen ist das Gericht Gottes die Verdammung des Fleisches und der Welt (= humilitas): »Primo Tropologice. Quia condemnat opera carnis et mundi. Ostendit enim, quod omnia, que sunt in nobis et in mundo, coram Deo sunt abominabilia et damnabilia«<sup>311</sup>). Das Subjekt zu den Verben ist 'verbum quodlibet dei', d.h. 'lex gratie', mit andern Worten das Evangelium, wovon die Rede war. Das Evangelium enthüllt (ostendit) das Verdammenswerte an dem Fleische und an der Welt, d.h. das, worüber der Mensch selbst verfügt und verfügen kann. Aber in welcher Weise? Dadurch dass das Evangelium geglaubt wird: »Et ita qui ei per fidem adheret, necessario sibi vilis et nihil, abominabilis et damnabilis efficitur. Que est vera humilitas. Unde et isto vocabulo aptissime natura et proprietas humilitatis exprimitur«<sup>312</sup>). Humilitas ist mithin kein »Werk« des Menschen, sondern ein Werk des Evangeliums, und zwar

<sup>309</sup>) W.A. III,462,20.

<sup>310</sup>) W.A. III,462,23.

<sup>311</sup>) W.A. III,462,27.

<sup>312</sup>) W.A. III,462,29.

durch den Glauben. Der Mensch wird sich selbst gegenüber abscheulich und verdammenswert gemacht (*efficitur*), wenn er sich im Glauben an das Evangelium klammert. »*Non enim qui se humilem facit vel dicit vel reputat, sed vilem et damnabilem, et hoc non tantum corde et verbo, sed et opere ostendit.* Quare castigatio et crucifixio carnis et damnatio omnium, que sunt in mundo, sunt Iudicia dei: que per Iudicium, id est euangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit Iustitia. Quia qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis<sup>313</sup>), huic dat deus gratiam suam. Et isto modo frequentissime accipitur in scripturis. Sic Iustitia Tropologice est fides Christi. Ro. 1. 'Iustitia dei revelatur in eo etc.«<sup>314</sup>).

Hiermit wird klar, dass wir uns in der ganzen letzten Hälfte der Scholie zu Ps 70 (zu V. 15 und 19) im Kontext der Stelle Röm 1,17 bewegt haben, die zuletzt im »Nachtrag« ausdrücklich zitiert wird. Wir haben gesehen, dass es sich dabei immer um das gepredigte Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes handelte. Und hier haben wir auch den Beweis, dass die »Humilitastheologie« der Dictata aus der neuen Auffassung der *iustitia dei* entspringt und keinen Gegensatz dieser Auffassung darstellt. Vor der Entdeckung der *iustitia dei passiva* in Röm 1,17 glaubte Luther, dass auch das Evangelium, wenn es von der Gerechtigkeit Gottes sprach, nur die strafende Gerechtigkeit Gottes verkündigte. Hierin wurde er durch die Art und Weise, in der Augustin in den *Enarrationes* über die Wege Gottes als Barmherzigkeit und Wahrheit (Gerechtigkeit) und über Gottes Gerechtigkeit und Gericht sprach, bestärkt.

Paulus, nicht Augustin, hat ihm indessen weiter geholfen. Durch Röm 1,17 lernte er, dass Gott gerecht ist, indem er seine eigene Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit, in Christus dem Menschen schenkt, und deshalb auch den gläubigen Empfang dieses Geschenkes durch den Menschen, die 'fides Christi' als Gerechtigkeit vor sich gelten lässt. *Iustitia enim dei in eo (sc. evangelio) revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est: Iustus autem ex fide vivit.* Indem Gott in seiner Barmherzigkeit dem Sünder Christus als dessen Gerechtigkeit schenkt, hat er dadurch jede Eigengerechtigkeit des Menschen verworfen, und indem der Mensch jene Gerechtigkeit Gottes glaubend empfängt, hat er sich selbst und seine eigene Gerechtigkeit verdammt<sup>315</sup>). Die Gerechtigkeit des Gesetzes und die Gerechtigkeit des Evangeliums schliessen sich gegenseitig aus. Das hörten wir in der Scholie zu Ps 70,15: »*Non sicut illi in litera et visibili iustitia et lege incedo, quam Moses scripsit vel homo. Sed intrabo, intus ibo, introrsum accedam in spiritualem iustitiam, que est virtus Christi: que scribi non potest literis sicut Lex Mosi. Et hec tota ratio est, quare ab illis iniustus reputor, qui literalem et forinsecam salutem tantum sapiunt et in hac ipsa tantummodo*

<sup>313</sup>) Vgl. W.A. III,205 (Gl. zu Ps 36,6): *et iudicium tuum humiliationem tui et abiectionem coram eo.*

<sup>314</sup>) W.A. III,462,34.

<sup>315</sup>) Vgl. W.A. III,345,29: *quia nemo per fidem iustificatur nisi prius per humilitatem sese iniustum confitentur. Hec autem est humilitas.*

Deum laudant<sup>316</sup>). Schon in der Scholie zu V. 4 war dieser kontradiktorische Gegensatz klar herausgestellt: »Deinde addunt ipsi [sc. Iudei], quod contra legem agunt, scilicet nolentes ex peccatoribus iusti fieri per fidem Christi, que est lex vera et lux vera. Tercio sunt iniqui, quia suam statuunt iustitiam, preferentes eam iustie dei<sup>317</sup>).

So muss man das iudicium und die humilitas verstehen. Christus ist die »potentia et iustitia Dei per maximam et profundissimam humilitatem<sup>318</sup>). Denn Christus wird ja dadurch unsere Gerechtigkeit, dass Gott ihn für uns in den Tod gibt. Die iustitia spiritualis ist demnach die virtus Christi<sup>319</sup>) oder die fides Christi<sup>320</sup>). Wer diese Gerechtigkeit annimmt, hat dadurch seine eigene verworfen und ist humilis geworden: »Talis enim venit in altissimum: quia descendit in profundissimum prius.« Das Gericht Gottes, das aus dieser im Evangelium offenbarten Gerechtigkeit hervorgeht, ist nicht mehr das strafende Endgericht, sondern das barmherzige Gnadengericht, welches das Fleisch tötet, um den Geist zu erretten, wie es in einer Randglosse zu Ps 72,4 sehr deutlich gesagt wird: »Quia Deus tunc misericorditer flagellat, quando carnem castigat, sed severiter quando carnem dimittit in desyderiis suis, et spiritum potius percutit et privat<sup>321</sup>). Der lebendige Christusglaube kreuzigt das Fleisch<sup>322</sup>).

Alles hängt natürlich von dem rechten Verständnis des Begriffes fides Christi ab. Das Wort ist paulinisch (Röm 3,22: Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum. Röm 3,26: ... ad ostensionem iustitiæ eius in hoc tempore: ut sit ipse iustus, iustificans eum, qui est ex fide Iesu Christi). Aber bei Luther bekommt dieser Begriff eine weit stärkere Betonung als z.B. in der Paulusdeutung Augustins. »Fides Christi heisst nicht Glaube an Christus, es heisst Glaube, in dem Christus gegenwärtig ist, Glaube, der von Gott in Christus gewirkt wird oder den Christus gewirkt hat. Die fides Christi ist die wirkende Macht Gottes<sup>323</sup>.« In der für den Druck bearbeiteten Scholie zu Ps 4,2 (1516) heisst es sehr treffend: »Quod enim mihi miseretur, eo ipso me iustificat. Eius enim misericordia est mea iustitia. Quia nisi ipse misereatur, ego non sum iustus. Quid enim misericordia est, si ego non percipio? Si autem percipio, iam iustus efficior<sup>324</sup>). Dieses percipere gibt sich in dem Lob und in dem Bekenntnis des Menschen kund, die an Gott in der zweiten Person, Gott den Sohn, gerichtet werden, weil Gott als Deus iustitiæ meae angeredet wird. Christus ist selbst unsere Gerechtigkeit: »Nota

<sup>316</sup>) W.A. III,455,29.

<sup>317</sup>) W.A. III,454,17.

<sup>318</sup>) W.A. III,458,6.

<sup>319</sup>) W.A. III,455,31.

<sup>320</sup>) W.A. III,454,18.

<sup>321</sup>) W.A. III,472,26.

<sup>322</sup>) W.A. III,178,27 (Gl. zu Ps 32,2): viva fide Christi carne crucifixa.

<sup>323</sup>) A. Brandenburg, op. cit. S. 70.

<sup>324</sup>) W.A. III,43,9.

denique, quod, licet ad totam trinitatem loquatur, que est deus iustitie eius, tamen propheticè loquitur de filio, qui proprie est deus noster, iustitie nostre et salvator: in ipso enim et per ipsum iusti sumus in fide eius<sup>325</sup>). Hier ist die Korrelation zwischen Evangelium und Glauben klar ausgedrückt. Christus ist »proprie« unser Gott, der Gott unserer Gerechtigkeit und unser Heiland. Denn in ihm und durch ihn sind wir im Glauben, den er wirkt, gerecht. Aber auch in älteren Scholien hat Luther den Begriff entwickelt, z.B. zu Ps 16,8 (A resistentibus dexteræ tuæ custodi me: ut pupillam oculi. Sub umbra alarum tuarum protege me). 'Dexteræ' wird erstens als 'filius Dei Christus' ausgelegt, »quia filius Dei virtus potentia et sapientia dei 1 Corinth. 1«<sup>326</sup>). Zweitens ist 'dexteræ' 'gratia seu fides seu opus Dei'<sup>327</sup>). Drittens ist 'dexteræ' auszu-legen als 'retributio glorie in futuro'<sup>328</sup>). Mit anderen Worten erhalten wir hier eine buchstäbliche, tropologische und anagogische Auslegung desselben Wortes: »Igitur dexteræ primo est Christus, secundo est meritum Christianorum, tercio est premium eorundem«<sup>329</sup>). Als guter Augustiner verwendet Luther noch unbekümmert den Verdienstbegriff, jedoch in antipelagianischer Deutung: »Quare dexteræ dei est gratiosa virtus Dei, qua electos iuvat«<sup>330</sup>). Wichtig ist die Art, in der hier Christus selbst als virtus, potentia et sapientia dei (Evangelium) und fides Christi als opus dei (Glaube) einander zugeordnet sind. Dieselbe Korrelation von Christuspredigt und Christusglauben wird in der »mystischen« Deutung der »Flügel« Christi sichtbar. 'Umbra alarum dei' wird »mystisch« als 'fides Christi' erklärt. Die Flügel Christi sind seine Hände, die am Kreuze ausgebreitet sind. Der Schatten seiner Hände ist der Glaube an sein Kreuz (oder besser, den das Kreuz in uns wirkt), durch das jeder Heilige geschützt wird<sup>331</sup>). Dies Bild wird auch später von Luther benutzt, wenn er von der »fremden Gerechtigkeit« spricht<sup>332</sup>). Es verkündigt, dass das Kreuz uns in erster Linie nicht zur Nachahmung, sondern zum Schutz, zur Versöhnung gegeben wird.

Auch in der Scholie zu Ps 67 begegnet uns die Korrelation von Christusbotschaft und Christusglauben.

Zu Ps 67,2 (Exurgat deus et dissipentur inimici eius et fugiant, qui oderunt

<sup>325</sup>) W.A. III,43,28.

<sup>326</sup>) W.A. III,111,20. NB! die wohlbekanntenen Analogien zu iustitia dei passiva! Vgl. W.A. III,217,5 (Schol. zu Ps 37,12): Christus enim est sapientia et virtus dei omnibus, qui credunt in illum 1. Cor. 1.

<sup>327</sup>) W.A. III,111,22.

<sup>328</sup>) W.A. III,111,26.

<sup>329</sup>) W.A. III,111,27.

<sup>330</sup>) W.A. III,111,30.

<sup>331</sup>) W.A. III,111,31: *Umbra alarum dei mystice est fides Christi, que est in enygmate et umbra in hac vita. Ale autem Christi sunt manus eius extense in cruce. Quia sicut corpus Christi in cruce efficit umbram, sic facit spirituales umbras in anima: scilicet fidem crucis sue, sub qua protegatur omnis sanctus.*

<sup>332</sup>) Siehe die Stellen aus der Kirchenpostille, die ich in »Spiritus Creator« (Deutsche Ausgabe, München, S. 319 a 128, 129,130) zusammengestellt habe. (Dän. Ausgabe, Kopenhagen 1946, S. 66).

eum, a facie eius) erklärt Luther nämlich das Aufstehen Gottes (Christi) in mehrfacher Weise: z.B. in der Inkarnation, in der Auferstehung von den Toten, und, tropologisch gesehen, in der Auferstehung des toten Glaubens in der Seele: »Tertio tropologice, quando fides eius mortua in animo resurgit, scilicet quando quis convertitur ad penitentiam in fide Christi. Quia sicut Christus crucifigitur, ita et resurgit in nobis, dormit, vigilat, agit, quiescit«<sup>333</sup>).

Was die Kreuzigung Christi in der Seele bedeutet, wissen wir aus der Scholie zu Ps 30<sup>334</sup>). Die Busse im Christusglauben ist Christi Auferstehung in uns. Der Ausdruck ist mehr als ein Gleichnis. Es bedeutet das wirkliche Kommen Christi in die »Seele«. Es ist dies tatsächlich der Gedanke der doppelten Ankunft Christi, die wir aus der Scholie zu Ps 84 kennen. Auch in jener Scholie wurde der geistliche Advent Christi als fides Christi bezeichnet: »Unde et ista verba 'Misericordia et veritas' non possunt de Christo dici nisi propter adventum secundum: quare iste principaliter intenditur. Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur? Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat«<sup>335</sup>).

Auch diese Korrelation von Christus selbst (oder von der Christusbotschaft, Christus, im Evangelium gepredigt) und Christusglauben, die im Begriff fides Christi in den Dictata enthalten ist, drückt die Struktur der iustitia dei passiva aus. Christus ist die Gerechtigkeit Gottes »proprie« (litteraliter), aber er ist Gottes Gerechtigkeit als die uns geschenkte und von Gott entgegengenommene im Christusglauben (tropologisch).

Die deutlichste Parallele zu der tropologischen Deutung von iudicium und iustitia im Nachtrag der Scholie zu Ps 70 finden wir in der Scholie zu Ps 31, die Hirsch bekanntlich als die erste Spur des Turmerlebnisses in den Dictata ansah. Zu Ps 31,1 (Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata) sagt Luther: »Audiamus itaque, quid hic concludat. Nullus est beatus, nisi cui remisse sunt iniquitates. Ergo Corollarium: Nullus est sine iniquitate, nullus est non filius ire et itaque eget, ut sibi remittantur. Hoc autem non fit nisi per Christum: Ergo Nemo ex se, sed per solum Christum salvus erit. Et hec est etiam conclusio totius Epistole b. Pauli Roman: ad quam singula eiusdem pene verba sonant, ut videtur inspicienti«<sup>336</sup>). Dicit enim: 'Revelatur enim de celo ira dei etc.' Item 'iustitia dei revelatur in eo etc.' Sensus est: Nullus hominum scivit, quod ira dei esset super omnes et quod omnes essent in peccatis coram eo, sed per Euangelium suum ipse de coelo revelavit et quomodo ab ista ira salvi fieremus, et per quam iustitiam liberaremur, scilicet per Christum«<sup>337</sup>).

<sup>333</sup>) W.A. III,390,24.

<sup>334</sup>) Siehe S.

<sup>335</sup>) W.A. IV,19,34.

<sup>336</sup>) Es ist mir unverständlich, wie man eine solche Beurteilung des ganzen Römerbriefes vor dem Turmerlebnis für möglich gehalten hat.

<sup>337</sup>) W.A. III,174,10.

Hier ist Röm 1,18 vor Röm 1,17 gestellt, d.h. als Teil des im Evangelium Offenbarten aufgefasst: das Gericht über die Sünde, wovon Röm 1,18 spricht, wird nicht mehr anagogisch (wie in der augustinischen Tradition), sondern tropologisch verstanden. Die Offenbarung der Sünde und des Zornes Gottes (humiliatio, iudicium) gehört in die Offenbarung des Heils und der rettenden Gerechtigkeit Gottes in Christus mit hinein<sup>338</sup>).

Ohne Verwendung der Begriffe 'iudicium' und 'iustitia' in tropologischer Deutung und ohne die 'fides Christi' ausdrücklich zu nennen, spricht Luther hier in Wirklichkeit gerade von diesen Themen. Dass er in der Scholie zu Ps 31 jene Begriffe nicht benutzt, ist wiederum in dem auszulegenden Text selbst genügend begründet. Der Text handelt von der remissio iniquitatum. In diesem Sprachgebrauch bewegt sich demnach Luther bei der ganzen Auslegung. Das vermag aber die sachliche Übereinstimmung mit andern Texten, z.B. der Scholie zu Ps 70, nicht zu verdecken.

Dass Luther Röm 1,18 über die Offenbarung des Zornes Gottes in das Evangelium, welches die Menschen selig macht, mit hineinnimmt, ist seine tropologische Deutung des iudicium dei, die nur auf dem Boden des neuen Verständnisses der iustitia dei in Röm 1,17 erwachsen konnte.

Auf den »allegorischen« Abschnitt unseres »Nachtrags« brauchen wir nicht mehr ausführlich einzugehen<sup>339</sup>). Nur der letzte Satz, den Vogelsang in seinen »Auszug aus dem 2<sup>1/2</sup> Seiten umfassenden Dithyrambus von Begriffsbildungen« einreicht, freilich so, dass der Leser glauben muss, der Satz stehe in der tropologischen Auslegung von iustitia und iudicium<sup>340</sup>), muss näher behandelt werden: »Et hoc iudicium est in cruce Christi nobis ostensum«<sup>341</sup>). 'Hoc iudicium' ist das allegorische Gericht, durch das Gott den Gläubigen von den Nichtgläubigen trennt<sup>342</sup>). Dies allegorische Gericht Gottes steht im Widerspruch zu der Ansicht der Menschen, denn es verdammt, was die Menschen erwählen, und erwählt, was die Menschen verdammen<sup>343</sup>). Das allegorisch

<sup>338</sup>) Vogelsang, der ja in keiner Weise das Turmerlebnis vor Ps 70/71 anerkennen will, sagt (op. cit. S. 42), dass in der Scholie zu Ps 31,1 Röm 1,18 stärker betont wird als Vers 17, und dass der Zorn Gottes gegen Paulus vorangestellt bleibt und das eigentliche Thema des Abschnittes bildet. Dass diese »Vorstellung« des Zornes eine tropologische Deutung ausdrückt, die den Zorn in die Barmherzigkeit Gottes einbezieht, sodass dieser nicht das »eigentliche Thema« ist, und auch nicht wider Paulus (Röm 3,19–21) streitet, das sieht Vogelsang nicht.

<sup>339</sup>) Vgl. die Parallele W.A. III,341,13–23.

<sup>340</sup>) Op. cit. S. 51.

<sup>341</sup>) W.A. III,463,17.

<sup>342</sup>) W.A. III,463,5: Ita etiam discernit inter credentes et non credentes.

<sup>343</sup>) W.A. III,463,15: Et ideo vocatur Iudicium dei, quia contrarium est iudicio hominum, damnat enim ea, que eligunt homines, et eligit ea, que damnant homines. Hier liegt eine Anspielung auf 1 Kor 1,27–30 vor: sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia: et ignobilia mundi, et contemptibilia eligit Deus, et ea, quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret: ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius. Ex ipso autem vos estis in Christo Iesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio.

gedeutete Gericht Gottes ist uns im Kreuz Christi offenbart. Denn so wie er starb und von seinem Volke verworfen wurde, müssen auch wir mit ihm ein ähnliches Gericht tragen, gekreuzigt werden und geistlich sterben, wie der Apostel Röm 6 und 8 lehrt<sup>344</sup>). Die Hinweise auf Röm 6,3–11 und 8,10–13 zeigen, dass Luther sich in gewisser Weise der tropologischen Auslegung wieder zuwendet<sup>345</sup>). Aber noch ist er in der allegorischen verhaftet. Der Unterschied der beiden Auslegungen besteht darin, dass das Kreuz Christi in der allegorischen Auslegung uns als Beispiel vorgehalten wird (*ostensum est*), während es in der tropologischen Auslegung die Kreuzigung unseres Fleisches bewirkt. Und dies entspricht der Unterscheidung von 'sacramentum' und 'exemplum', wie sie sich bei Luther in seiner Weiterführung der augustinischen Auffassung findet (vgl. W.A. I,77,4–14; Römerbriefvorlesung Ficker II,152,27–153,10; Hebräerbriefvorlesung Hirsch-Rückert 12,1; 116,23–32; 251,14–252,15)<sup>346</sup>). Beide Auslegungswesen sind ja aus der »buchstäblichen« abgeleitet und hängen daher unter sich eng zusammen. Wir haben im Vorhergehenden diesen wechselseitigen Zusammenhang von dem entgegengesetzten Standpunkt aus betrachtet, indem wir Luther behaupten hörten, dass die tropologische Kreuzigung (des Fleisches) auch einen äusserlichen Ausdruck haben müsse: »Non enim qui se humilem facit vel dicit vel reputat, sed vilem et damnabilem, et hoc non tantum corde et verbo, sed et opere ostendit«<sup>347</sup>). Hier geht der Weg vom Inneren zum Äusseren. In der allegorischen Auslegung war die Richtungsbewegung umgekehrt. Dort führte sie vom Äusseren in die geistliche Mortifikation hinein.

Der ganze Abschnitt schliesst mit einigen wichtigen Sätzen, welche die »Theologie des Evangeliums« vollenden. Luther führt hier den Begriff 'euangelium impletum' ein.

Die Definition des euangelium impletum (et opere perfectum) lautet: »Euangelium enim impletum et opere perfectum ipsum est Iudicium et Iustitia, quibus regit Christus Ecclesiam«<sup>348</sup>). Diesem Satz entspricht eine Stelle der Scholie zu Ps 84, die wir früher betrachtet haben: »Quocirca Christus non dicitur iustitia, pax, misericordia, salus nostra in persona sua nisi effective. Sed fides Christi, qua iustificamur, pacificamur, per quam in nobis regnat«<sup>349</sup>). Die

<sup>344</sup>) W.A. III,463,18: Quia sicut ipse mortuus est et abiectio plebis factus: ita oportet nos simile iudicium cum eo portare, crucifigi et mori spiritualiter, ut apostolus Ro, 6 et 8 exponit.

<sup>345</sup>) Darin liegt die relative Berechtigung der oben im Text erwähnten Zitierungsweise von Vogelsang.

<sup>346</sup>) Die rein augustinische Deutung, die *E. Bizer* (op. cit. S. 58) noch in der Hebräerbriefvorlesung findet, liegt nur in den Randbemerkungen zu Augustin vor (W.A. IX, 18,19 ff.). In der Römerbriefvorlesung und in der Hebräerbriefvorlesung enthält 'sacramentum' schon das Moment des 'pro nobis' (Fi. II,153,4–10. Hirsch-Rückert 116,29), und der 'homo exterior' ist schon in den Dictata synonym mit 'homo vetus' und 'caro', vgl. W.A. III,13,17,27.

<sup>347</sup>) W.A. III,462,31.

<sup>348</sup>) W.A. III,463,22.

<sup>349</sup>) W.A. IV,1937. Vgl. die Analyse dieses Textes S. 83 f.



Worte 'euangelium impletum et opere perfectum' entsprechen hier den Worten: 'Christus in persona sua effective' dort. (Beide Begriffe 'euangelium impletum' und 'Christus in persona sua effective') werden mit der zweiten (geistlichen) Ankunft Christi in Verbindung gesetzt. »Quia quando Euangelium opere impletur, tunc semper verbum dei incarnatur spiritualiter. Opus enim est velut caro. Et verbum est velut dei filius. Quare Euangelium impletum est Iudicium et Iustitia, et opus dei, via dei etc., sicut ad literam Christus hec omnia est in persona sua«<sup>350</sup>). »Tropologiam autem psalmi credo ex sepe dictis facile apparere. Nam quecunque de adventu primo in carnem dicuntur: simul de adventu spirituali intelliguntur. Immo adventus in carnem ordinatur et fit propter istum spiritualem: alioquin nihil profuisset. . . . Quid enim prodesset deum hominem fieri, nisi idipsum credendo salvaremur«<sup>351</sup>).

Das 'opus', das hier das Evangelium »erfüllt« oder »vollendet«, ist also der Christusglaube<sup>352</sup>). Diejenigen, die das Evangelium »erfüllen«, sind nicht

<sup>350</sup>) W.A. III,463,24–28, Randglosse, siehe E. Vogelsang in Cl. V, 156, zu Z. 15.

<sup>351</sup>) W.A. IV,19,31.

<sup>352</sup>) Fides opus dei: W.A. III,111,22: . . . dextera dei est gratia seu fides seu opus dei. Die deutlichste Parallele zu unserer Stelle finden wir in der Scholie zu Ps 27,4, W.A. III,155,18: Qui enim sine Christo salvi esse querunt, hii non intelligunt opus hoc dei, in quo fiunt opera dei, id est iusta opera et miracula. Sed et incarnatio tropologice sumpta idem significat. Quia est nihil aliud nisi obedientia in opere, sicut divinitas in carne. Omne opus est sicut humanitas, in quo obedientia incarnatur, sicut divinitas in humanitate, quoties operatur obedienter. Sic ergo omnia ex fide esse oportet et obedientia fidei. In der Scholie zu Ps 63,10 sagt Luther: Opus dei literaliter est creatura mundi et gesta veteris legis. Opus dei tropologice est iustitia fidei, non iustitia proprie legis per legis et nature iustitiam significata. Opus dei allegorice est ecclesia per synagogam et alias nationes significata. Opus dei anagogice est Ecclesia in gloria triumphans. (W.A. III,369,2–10). Auch hier ist das opus dei, tropologisch gedeutet, der Glaube, den die Werke des Gesetzes nur präfigurieren. Am Rande schreibt Luther: Hec omnia Christus simul. In der Scholie zu Ps 76,13 wird wiederum opus dei mit fides identifiziert: Opus dei et virtus eius est fides: ipsa enim facit iustos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et infirmat carnem: ut ipsa non habeat opus suum nec virtutem, sed ut opus dei sit in illa. (W.A. III,532,13). Der Glaube ist die Kraft, welche die Werke Gottes wirkt: Notam fecisti in populis virtutem tuam (Ps 76,15) . . . Hec est fides Christi. Quia predicamus Christum crucifixum virtutem et sapientiam Dei, Christum, id est fidem Christi. Ipsa enim operatur ista magna. . . . Vere hec est virtus Dei, que facit opera Dei. (W.A. III,543,18–21,29). Vgl. Glosse zu Ps 110,6: *Virtutem operum suorum* potentia, qua possunt fieri opera eius, hec est fides (W.A. IV,237,1, die Interlinearglosse wieder gestrichen). Scholie zu Ps 110,3: . . . et hoc primo de operibus moralibus, que nos ex ipso et ipse in nobis facit. Sic enim dicitur 'opus dei' Iohan. 6. Quid faciemus, ut operemur opera dei? Et sequitur, 'Hoc est opus dei, ut credatis in eum, quem misit ille.' . . . Et ista fides est totum opus nostrum et iustitia nostra. (W.A. IV,241,10–12,39–40). Von einer Entwicklung der Anschauung vom opus dei (E. Vogelsang, op. cit. S. 52 a 1) finde ich in dieser Hinsicht keine Spur. Denn das 'opus quod Deus vult a nobis fieri et secundum Deum' (W.A. III, 154,3, vgl. E. Vogelsang, op. cit. S. 53 a 2) ist eben der Glaube. In der von Vogelsang angeführten Scholie zu Ps 27,4, wird nämlich, genau wie in der Scholie zu Ps 110,3, sofort auf Joh 6,28 verwiesen, wo Jesus den Glauben das Werk Gottes nennt: Opera Dei sunt, que Deus vult a nobis fieri et sunt secundum deum (Gal. 5 opera spiritus et fructus), ut Ezre 4 'Urgerent opus domini', Joh. 6. 'Quid faciemus, ut operemur opera dei? (W.A. III,154,5). Und dann werden den Werken der Eigen-

unter dem Gesetz (erfüllen es nicht durch Werke des Gesetzes)<sup>353</sup>). Jeder, der Paulus und die andern Schriften richtig verstehen will, muss deshalb alle jenen Begriffe: Wahrheit, Weisheit, Kraft, Heil, Gerechtigkeit tropologisch verstehen, d.h. als Eigenschaften Gottes, durch die er uns mit sich selbst gleich macht, indem er sie uns schenkt<sup>354</sup>). Paulus wird hier erwähnt, weil die vorhergehende Darstellung der tropologischen und allegorischen Auslegung von iudicium und iustitia im Zusammenhang mit Stellen aus dem Römerbrief stattfand (1,17: W.A. III,463,1; 6,4: 463,20; 8,10: 463,20; 7,1?: 463,37). Die tropologische Auslegung jener Begriffe wird mit den wohlbekanntesten Worten beschrieben: »qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc.«<sup>355</sup>). »Sic opera dei, vie dei: que omnia Christus est litteraliter. Et fides eius moraliter hec omnia«<sup>356</sup>). Das heisst: die »passive« Bedeutung (in dem in der Vorrede 1545 festgestellten Sinne) aller jener Begriffe, veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, an deren Spitze die iustitia dei steht, und welche alle den Kern des Evangeliums erfassen, das Heil des Menschen, kommt in der kombinierten

gerechtigkeit die Werke der Gottesgerechtigkeit gegenübergestellt: Et sunt nunc idola seu opera manuum eorum opera illa, que faciunt secundum iustitiam suam, ignorantem iustitiam dei. Et sic erigunt opera sua contra deum et fidem Christi. (W.A. III,154,18). – Von Ps 27 bis Ps 110 ist also der Gedanke vom Glauben als dem Werk Gottes derselbe geblieben. Vgl. auch *A. Brandenburg*, op. cit. S. 47–55. In welchem Sinne auch Christus das Werk Gottes ist, siehe oben im Text.

<sup>353</sup>) W.A. III,463,33: Qui enim implent Evangelium, non sunt sub lege. Quia iam nulla est super eos, cum eam impleverint et iam ei adequati sint. Lex enim non dominatur nec est supra eos, qui eam implent. Sed potius ad eam ascendunt et pertingunt ad eam. W.A. III,463,37 (Randglosse): Impletio legis est mors legis. Ro. 7. 'Quamdiu vir vivit'.

<sup>354</sup>) W.A. III,458,8: Unde qui Apostolus et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc.

<sup>355</sup>) Vgl. in der Römerbriefvorlesung die Scholie zu 1,16: Notandum, quod 'virtus' hoc loco idem quod potentia sive potestas, / muglickeit, trivialiter possibilitas / intelligitur et 'virtus Dei' non qua ipse potens est formaliter in se ipso, sed qua potentes et valentes ipse facit. Sicut dicitur: 'donum Dei', 'creatura Dei', 'res Dei' ita 'virtus Dei' (i.e. potentia ex Deo veniens). (Ficker II,12,13). Diese 'virtus Dei' ist nach Röm 1,16 das Evangelium: Evangelium est virtus Dei i.e. evangelium est virtus spiritus sive divitie, arma, ornamenta et omne bonum ipsius spiritus / ex quo habet omne suum posse. (Ficker II,12,31). – Igitur conclusio finalis: Oportet eum, qui credit evangelio, infirmum fieri et stultum coram hominibus, ut sit potens et sapiens in virtute et sapientia Dei. (Ficker II,13,22). Vgl. weiter die Scholie zu 3,26: Patet similiter ex isto textu, quod Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo, ut supra dictum est, Et sic evidenter etiam ipso Apostolo se exponente patet, quod iustitia Dei dicatur, qua ipse nos iustificat, sicut sapientia Dei, qua nos sapientes facit. (Ficker II,98,11). Auch diese genaue Übereinstimmung zwischen Dictata und Römerbriefvorlesung zeugt davon, dass Luther sein Studium der Psalmen und des Römerbriefes gleichzeitig durchgeführt hat, und dass es sich nicht empfiehlt, eine zu grosse »Entwicklung« der Gedanken Luthers von den Dictata bis zur Römerbriefvorlesung anzunehmen. Die beiden Vorlesungen gehören eng zusammen und dürfen nicht als zwei selbständige Phasen der Entwicklung Luthers einander gegenübergestellt werden. Die meisten »Fortschritte«, die man in der Römerbriefvorlesung im Vergleich mit den Dictata hat finden wollen, sind nur Formulierungsveränderungen, die mit dem verschiedenen Wortlaut des im Augenblick auszulegenden Textes zusammenhängen.

buchstäblich-prophetischen und tropologischen Auslegung zum Ausdruck. Das ablativische 'qua' in dem Relativsatz 'qua nos facit. . .' wird durch jene Verknüpfung beider Auslegungsweisen erklärt. Fragt man: »In welcher Weise macht der wahrhaftige, weise, mächtige, selige, gerechte Gott uns wahrhaftig, weis, mächtig, selig, gerecht?« muss die Antwort lauten: »Dadurch dass er seine Wahrheit, seine Weisheit, seine Macht, sein Heil, seine Gerechtigkeit in seinem Sohne, Jesus Christus, zu uns kommen lässt, um uns in ihm das alles zu schenken.« Christus ist das alles buchstäblich, d.h.: in der Inkarnation, in dem ersten Advent, ist er die Wahrheit, Weisheit usw. . . . Gerechtigkeit Gottes unter uns. Der Glaube an ihn ist dasselbe »moralisch«, d.h.: im Glauben an das Evangelium (an seinen zweiten, geistlichen Advent) wird das alles unser Eigentum. So bilden Christus und »sein Glaube« (der Glaube des Menschen an ihn) in ihrer Einheit die (passive) Gerechtigkeit Gottes. Sie sind auch, in ihrer Einheit betrachtet, das Werk und der Weg Gottes in demselben passiven Sinne. Das »Werk Gottes«, d.h. das Werk, das Gott von uns haben will, den Glauben an Christus, wirkt er selbst in uns, indem er uns durch das Evangelium Christus als unsere Gerechtigkeit schenkt. Und Christus ist der Weg Gottes, weil Gott in ihm zu uns kommt (erster Advent) in solcher Weise, dass wir im Glauben an ihn zu Gott kommen können (zweiter Advent). Diese »passive« Bedeutung der Ausdrücke 'opus (opera) dei' und 'via(viae) dei' kommt in einer späteren Scholie zu sehr schönem und klarem Ausdruck. Zu Ps 76,20 (In mari via tua et semitae tuae in aquis multis et vestigia tua non cognoscentur) sagt Luther: »Quia Christus ambulat super aquas (id est populos) spiritualiter, sicut in suo corpore fecit figuraliter. Et hoc sic, quando opera eius in populis fiunt. Opera enim Christi et iustitiae et fidei ipsa sunt via Christi, secundum quam in nobis ambulat et proficit, id est proficere facit. Quia omnia opera bona ipse in nobis operatur et non ipsi nos«<sup>357</sup>). – »Hoc quidem in mari rubro ad literam patuit. Ita et in spiritu fit. Quoniam carnales non cognoscunt, quod haec sit via dei, sed stultitia et error et schandalum«<sup>358</sup>). . . . Sic Dominus Iohan. 3. 'Spiritus spirat ubi vult, et vocem eius audis et nescis, unde veniat, aut quo vadit. Sic est omnis, qui natus est ex spiritu'. Scilicet quod vocem eius audis confitendo Christum, sed nescis unde et quo vadat. Quia, ut supra dixi, nescit hanc esse viam a deo et ad deum«<sup>359</sup>). Eindrucksvoller kann die »passive« Bedeutung nicht ausgedrückt werden: a deo et ad deum.

In der Scholie zu Ps 70 haben wir eine sozusagen klassische Darstellung der neuen Auffassung von iustitia dei in Röm 1,17 vor uns<sup>360</sup>). Alles, was

<sup>356</sup>) W.A. III,458,10.

<sup>357</sup>) W.A. III,545,28.

<sup>358</sup>) W.A. III,546,30.

<sup>359</sup>) W.A. III,547,1.

<sup>360</sup>) Die Scholie zu Ps 71 bringt im Vergleich mit der Scholie zu Ps 70 in bezug auf die iustitia dei und das Verhältnis von iustitia und iudicium nichts Neues, sondern nur eine Vertiefung des schon Gesagten, unter Heranziehung vieler Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, z.B. W.A. III, 465,1–35. Röm 1,17 wird W.A. III,

in der Folgezeit der Entdeckung der *iustitia dei passiva* erwächst, ist bereits hier in nuce vorhanden. Die Gerechtigkeit Gottes, die im Evangelium offenbart ist, ist die Gerechtigkeit, die in Jesus Christus zu uns gekommen ist und die im Glauben an ihn die unsrige wird. Die Korrelation von Evangelium und Glauben kommt in der Einheit von buchstäblich-prophetischer (»historischer«) und tropologischer (»kerygmatischer«) Auslegung zum Ausdruck, und in dieser Einheit manifestiert sich die Einheit von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: er gibt in seiner Barmherzigkeit dem Sünder, was er in seiner Gerechtigkeit von ihm fordert, und er nimmt in Gerechtigkeit entgegen, was er in seiner Barmherzigkeit dem Menschen schenkt.

#### *Zusammenfassung.*

An Hand einer Analyse der Auslegung des 84., 30. und 70. Psalms durch Luther haben wir zu zeigen versucht, dass Luther bereits in diesen drei Psalmen die neue Auffassung der *iustitia dei*, die er in der Vorrede 1545 und in der Genesisvorlesung als ein Ergebnis des Turmerlebnisses bezeichnet, in klarer und eindrucksvoller Weise seinen Hörern einschärft.

Der passive Charakter der Gottesgerechtigkeit kommt in der Verbindung der buchstäblich-prophetischen und der tropologischen Auslegung aller Stellen, wo von *iustitia dei* und *iudicium dei* die Rede war, zum Ausdruck. Denn dadurch vermittelt Luther in seiner Psalmenexegese die evangelische Auffassung der *iustitia dei*, die er von Paulus in Röm 1,17 gelernt hatte. Der buchstäblich-prophetischen Psalmenauslegung zufolge verleiht der barmherzige Gott dem Sünder in Christus die Gerechtigkeit, die vor ihm allein gilt, und richtet zugleich alle fleischliche Eigengerechtigkeit des Sünders. Und der gerechte Gott

---

466,26 zitiert als Beleg für den Gedanken, dass 'fides Christi' die tropologische Auslegung der 'iustitia dei' darstellt: Tropologice est fides Christi Ro. 1. 'Revelatur enim Iustitia Dei in euangelio ex fide in fidem'. Von entscheidender Wichtigkeit für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen der Scholie zu Ps 70 und der Scholie zu Ps 30, ist das Corollarium W.A. III,466,32: Suavissime sunt iste orationes in psalmis, si saltem ex affectu orationis dicuntur et non in tenore prophetie proferuntur: 'Iudica me Domine'. 'Iudica terram'. 'Iudicabit orbem terre' etc. Quia tunc semper de tropologico sunt Iudicio intelligenda, ut sit sensus: Iudica me Domine, id est da mihi veram humilitatem et carnis mee mortificationem, meiipsius damnationem, ut sic per te salver in spiritu. Sic etiam: Iudica domine terram. id est doce eos viliter de se estimare et sua vitia damnare et crucifigere etc. Si autem prophetice proferuntur, sic sunt terribilia et horrore plena verba, ut sit sensus: Tu iudicabis et damnabis eos etc., et de Anagogico Iudicio intelliguntur. Die »prophetische« Auslegung solcher Gebetsrufe ist durch die traditionelle augustinische Psalmendeutung vertreten. Die Auslegung 'ex affectu orationis' dagegen geschieht in der (neuen) tropologischen Auslegung Luthers. Aber in dieser Weise hat Luther, wie wir bei der Analyse der Scholie zu Ps 30 feststellen konnten, eben diesen Psalm ausgelegt. Ps 30 und Ps 70 werden in den Dictata in demselben Sinn aufgefasst, obwohl der verschiedene Wortlaut der beiden Texte eine verschiedene Einzellexegese mit sich führt.

nimmt im Christusglauben des Sünders, wodurch dieser sich dem Gericht Gottes demütig beugt, die von ihm selbst geschenkte Gerechtigkeit entgegen. Das Evangelium ist es, welches laut Röm 1,17 Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit, seine Gnade und sein Gericht in Christus eins werden lässt. Der Glaube an das Evangelium hält die buchstäblich-prophetische und die tropologische Auslegung des alttestamentlichen Wortes von Christus zusammen. Dadurch kommen, besonders deutlich in den grossen Scholien zu Ps 70 und Ps 84, alle wesentlichen Züge der 'iustitia dei passiva' zum Ausdruck. Und somit haben wir allein durch die Analyse jener drei Psalmenauslegungen den Beweis führen können, dass Luther in der ersten Psalmenvorlesung die neue Auffassung der iustitia dei unmissverständlich vertritt. Ganz gewiss schwankt er noch in der Terminologie, auch liegt noch keine neue fertige Lehre von der Gerechtigkeit Gottes oder von der Rechtfertigung vor. Alles wird in der konkreten Auslegung einzelner Psalmenverse gesagt. Aber die Gedanken sind so klar, und sie werden mit einer solchen Gewissheit vorgetragen, dass nicht einmal der alte Luther die iustitia dei passiva besser hätte erklären können. Die Grundlage der späteren sogenannten lutherischen Rechtfertigungslehre liegt hiermit vor, und sie hat danach nie eine Änderung erfahren. Darin hatte m. E. *Karl Holl* und die ältere Forschung recht. Und in der Bestreitung dieser Tatsache hat *E. Bizer* unrecht.

Aber lässt es sich wahrscheinlich machen, dass Luther, wie wir mehrmals angedeutet haben, schon vor dem Anfang der Vorlesung die neue Auffassung besass?

Ja, das ist in der Tat möglich. Wenn es nämlich richtig ist, dass die neue Auffassung der iustitia dei im Evangelium (Röm 1,17!) in der ersten Psalmenvorlesung durch die Vereinigung der litteral-prophetischen (christologischen) und der tropologischen Auslegung jener Psalmenstellen, die von Gottes Gerechtigkeit und Gericht sprechen, zum Ausdruck kommt, dann hatte Luther die neue Auffassung schon gewonnen, als er das Vorwort zu dem Psalterdruck 1513 schrieb. Denn hier wird die neue buchstäblich-tropologische Hermeneutik klar vorgetragen<sup>361</sup>). »Quicquid de domino Ihesu Christo in persona sua ad literam dicitur, hoc ipsum allegorice de adiutorio sibi simili et ecclesia sibi in omnibus conformi debet intelligi. Idemque simul tropologice intelligi de quolibet spirituali et interiore homine, contra suam carnem et exteriorem hominem<sup>362</sup>).« Was hier und in den folgenden Beispielen aus Ps 1, Ps 2 und Ps 3 besonders wichtig ist, ist die Weglassung der anagogischen Auslegung, was der tropologischen eine besondere Betonung gibt und die allegorische mit dieser sehr eng verbindet<sup>363</sup>). Das ist die neue, eigenartige Auffassung der

<sup>361</sup>) Vgl. auch die schöne Analyse dieser Präfatio in *G. Ebelings* Aufsatz, *Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1953, S. 43–99.

<sup>362</sup>) W.A. III,13,14.

<sup>363</sup>) Vgl. unsere Analyse der »allegorischen« Deutung des 'iudicium dei' im Nachtrag zur Scholie zu Ps 70 (W.A. III,463,3–20), S. 116 f.

Tropologie, die wir in den Scholien zu Ps 30, Ps 70 und Ps 84 als einen Ausdruck der *iustitia dei passiva* kennengelernt haben, dagegen nicht die übliche, mittelalterliche Art der »*Quadriga*«. Insofern bedarf es keines weiteren Beweises dafür, dass das Turmerlebnis nicht zu Beginn der Vorlesung, sondern bereits *vor* dieser stattgefunden haben muss<sup>364</sup>).

<sup>364</sup>) Dass ein wichtiges Element der neuen Auffassung der *iustitia dei* im Evangelium, nämlich die Vorstellung von der 'fides Christi' als dem 'opus dei' mit Hinweis auf Joh 6,28, schon in der Scholie zu Ps 27 bezeugt ist, haben wir soeben gesehen. Die Deutung von Ps 24,10, die wir als Folge der neuen Auffassung von *iustitia dei* in der Scholie zu Ps 84 erkannten, ist wahrscheinlich auch in der Glosse zu Ps 24 spürbar; denn zu den Worten *misericordia* und *veritas* hat Luther als Kommentar 'gratia und veritas' gesetzt (W.A. III,144,9) d.h. eine Allusion zu Joh 1,17, die wir aus der Scholie zu Ps 70 als Belegstelle für die neue Auffassung kennen, siehe S. 110 f. Zwar berichtet E. Vogelsang (Clemen Ausg. V, S. 64 zu Z. 4. f.), dass Luther eine ursprünglichere Glossierung gestrichen (*misericordia* quia ipse dulcis et mitis et *veritas* quia ipse rectus et iustus) und mit anderer Tinte an ihrer Stelle die Worte aus Joh 1,17 eingesetzt hat. Dass die ursprüngliche Glossierung die ältere, augustinische Auffassung darstellt, ist aber keineswegs sicher; denn sie ist nur ein Hinweis auf V. 8. Auf alle Fälle hat Luther die Änderung spätestens kurz vor dem Vortrag der Glosse eingetragen. Es gibt aber ebenfalls eine Randglosse, die Vogelsang nicht für später hinzugefügt hält: Quia *misericordia* sine *iustitia* est *ignavia*, *iustitia* autem sine *misericordia* est *crudelitas* secundum Gregorium. Vel ad literam hic dicit, quod via Dei non est incredulis *misericordia* et *veritas*, sed *stultitia* et *scandalum*. (W.A. III,144,33). Der letzte Satz zeigt, dass Luther nicht mehr die augustinische Verteilung der *misericordia* und der *veritas* auf die Gläubigen, bzw. die Ungläubigen, sondern *misericordia* und *veritas* in ihrer Einheit allein auf die Gläubigen bezieht, mithin schon die »neue« Auffassung vertritt. Wenn Vogelsang das Gregorzitat richtig aufgezeigt hat (Clemen Ausg. V, S. 64 zu Z. 19. Gregor, epist. 1,25; gemeint ist wohl die Stelle MPL XXVII,476: *Disciplina ergo vel misericordia multum destituitur, si una sine altera tenatur*), kann dies in dieselbe Richtung weisen. Aber das Zitat beweist an sich nichts. Denn es lässt sich auch traditionell augustinisch deuten. Dagegen scheint die Interlinearglosse zu 'vias suas' in Ps 24,9 für die »neue« Auffassung zu zeugen: *vias suas* Evangelii. (W.A. III,144,7). In V. 4 wird nämlich 'vias tuas' mit den Worten *que sunt artae ducentes ad vitam eternam* glossiert (W.A. III,143,1), und in einer Randglosse zum Parallelsatz 'et semitas tuas edoce me' sagt Luther: *q.d. video, quod lex nihil ad perfectum ducit, et quod homines non possunt me efficaciter docere* (W.A. III,143,29). – *Ideo petit hic ab ipso Domino doceri, cuius lingua est calamus scribe velociter scribentis et ignitum eloquium eius*. (W.A. III,143,33, vgl. die Scholie zu Ps 70,15, W.A. III,456,3–457,19, siehe S. 107 f.). Diese Wege des Evangeliums wird Gott die Mildten, die sich führen lassen, lehren, indem er sie ins Gericht führt, d.h. ihnen durch sein Evangelium die Unterscheidung von Buchstabe und Geist beibringt (W.A. III,144,5: *in iudicio, ut possint iudicare bonum a malo, et literam a spiritu, vanitatem a veritate, quod iudicium est doctrina euangelii sui*). – Dass Luther schon in den ursprünglichen Teilen der Scholie zu Ps 1, die tropologische Deutung von *iudicium* und *iustitia* vorträgt, ist früher erwähnt worden, z.B.: '*Iudicium*' est *sententia damnationis* et est *proprie, quanto quis seipsum accusat . . . Iustus enim in principio est accusator sui*. (W.A. III, 29,9). – Der Versuch, die später bekämpfte scholastische Anschauung von Gottes vergeltender Gerechtigkeit bei Luther am Anfang der Psalmenvorlesung nachzuweisen, ist E. Hirsch (op. cit. S. 24–27) und E. Vogelsang (op. cit. S. 31–34; 40–49) nicht gelungen. Ps 27,4; 30,2; 49,6 sind schon behandelt worden. W.A. III,91,10 (Scholie zu Ps 9,9) ist von Christus als dem barmherzigen Richter (Matth 20,10–11), der 'in aequitate' und 'in iustitia' Jedem das Seinige gibt, die Rede (W.A. III,91,12–16). W.A. III,76,22 (Ps 7,18) betet Christus, wie in Ps 30,2, zum Vater für sich und die Seinigen. Von der strafenden Gerechtigkeit ist

Wir haben aber in unserer Analyse der Auslegung von Ps 30, Ps 70 und Ps 84 auch gesehen, dass die tropologische Auslegung der Begriffe 'iustitia dei' und 'iudicium' in den Kernpunkt der Kreuzes- und Humilitastheologie des jungen Luther hineinführt. Das heisst: die neue Auffassung der iustitia dei und die Kreuzestheologie des jungen Luther gehören zusammen. Sie sind nicht, wie die Hauptthese *E. Bizers* lautet, unvereinbare Gegensätze.

Wir müssen uns deshalb in einem abschliessenden Kapitel die wichtigsten Züge der Kreuzestheologie des jungen Luther in ihrem Zusammenhang mit der iustitia dei passiva erarbeiten, so wie sie sich bereits in den *Dictata* andeuten und in der Theologie Luthers bleibende Bedeutung gewonnen haben.

---

überhaupt nicht die Rede. W.A. III, 84,5 und 19 ist Christus wiederum der gerechte Richter, der einem Jeden das Seinige gibt, und zwar nicht eschatologisch, sondern geschichtlich aufgefasst, als Hüter der Kirche gegen den Teufel: »Est autem hoc iudicium vindicta iusta, qua spoliat Diabolum suis armis in hac vita« (W.A. III,84,35). Dasselbe gilt von W.A. III,94,4 (Solie zu Ps 10,8). Der Hauptfehler bei Hirsch und Vogelsang ist, dass sie ohne weiteres jede Erwähnung von einer vergeltenden Gerechtigkeit (quod reddit unicuique suum, vgl. Ps 61,13: quia tu reddes unicuique iuxta opera sua) bei Gott oder Christus mit der »später bekämpften Anschauung« identifizieren. Was Luther aber später bekämpfte, war nicht jegliche Vorstellung von einer »vergeltenden« oder »distributiven« Gerechtigkeit Gottes, sondern die Anschauung, dass im Evangelium (Röm 1,17!) die strafende Gerechtigkeit Gottes offenbart wird. Die Auffassung *E. Bizers*, dass Luther noch in der Solie zu Ps 71, die Gerechtigkeit als anklagende und strafende Gerechtigkeit, d.h. als anklagendes Wirken Gottes, auffasst, das dann allerdings in uns die Demut als die neue Gerechtigkeit wirkt (op. cit. S. 22), betrachte ich als durch die Analyse von der Solie zu Ps 70 widerlegt. Bizer übersieht ganz, dass nach der tropologischen Deutung des Gerichts nur das Fleisch, der alte Mensch, der ein Feind des neuen Menschen ist, gerichtet und getötet wird, und dass der im Glauben Gerechte selbst darum bittet, und so kommt Bizer zu der sonderbaren Auffassung, dass Gottes anklagende und strafende Gerechtigkeit hier die Demut als eine von der Glaubensgerechtigkeit verschiedene, ja, dieser entgegengesetzte Gerechtigkeit wirkt. So haben weder Hirsch, noch Vogelsang, noch Bizer in überzeugender Weise dartun können, dass Luther an irgendeiner Stelle der *Dictata* die später bekämpfte Auffassung, dass Paulus in Röm 1,17 die aktive, strafende Gerechtigkeit meine, vertreten hat. Mit dergleichen Hypothesen sich weiter zu beschäftigen hat deshalb keinen Zweck.

### III

## DIE THEOLOGIE DER IUSTITIA DEI PASSIVA

#### a) *Die tropologische Auslegung.*

Die Analyse der Scholien zu den Psalmen 30, 70 und 84 hat uns gezeigt, dass die Kombination der buchstäblich-prophetischen mit der tropologischen Auslegung der Psalmen dem Exeget Luther das wichtigste Mittel war, die neue Auffassung der *iustitia dei* im Psalter zum Ausdruck zu bringen. In diesem hermeneutischen Ansatz tut sich die neue Auffassung der *iustitia dei*, die theologisch bahnbrechend werden sollte, zum ersten Mal kund.

Dass die eigenartige Verbindung der buchstäblich-prophetischen (>christologischen«) mit der tropologischen Auslegung für die Hermeneutik Luthers in der ersten Psalmenvorlesung von grundlegender Bedeutung ist, ist auch gemeinhin in der Forschung anerkannt worden<sup>365</sup>). Man hat aber diesen Zug der Psalmenexegese Luthers gewöhnlich nicht so direkt, wie es hier geschehen ist, zu der neuen Auffassung der *iustitia dei* in Beziehung gesetzt<sup>366</sup>). Und es herrscht in der Forschung noch weithin Unklarheit über den Sinn und die Tragweite jener Einheit von buchstäblich-prophetischer und tropologischer Psalmenauslegung<sup>367</sup>).

Wir können uns deshalb nicht damit begnügen, auf die Ergebnisse der bisherigen Forschung in dieser Frage zu verweisen, sondern müssen unsere eigene Auffassung dieses Problems skizzieren.

Um Luthers tropologische Auslegung zu verstehen muss man sich zweierlei vor Augen halten: 1) Den Zusammenhang der tropologischen Exegese mit der buchstäblich-prophetischen (christologischen), 2) die in der tropologischen

<sup>365</sup>) Karl Holl: Luther, Ges. Aufs. I 4-5, S. 545-546. E. Vogelsang, op. cit. S. 26-30, 49-55, 63-66, 188. E. Seeberg: Luthers Theologie II. Christus, Wirklichkeit und Urbild, Stuttgart 1937, S. 7-14. A. Gyllenkrok, op. cit. S. 11-14, E. Thestrup Pedersen: Luther som skriftfortolker, Kopenhagen 1959, S. 315-317. A. Brandenburg, op. cit. S. 55-61.

<sup>366</sup>) E. Vogelsang (op. cit. S. 22-30), E. Seeberg (op. cit. S. 10) und A. Gyllenkrok (op. cit. S. 12) lassen die neue hermeneutische Methode der Entdeckung der *iustitia dei* vorangehen.

<sup>367</sup>) Über die Forschungslage berichtet neuerdings E. Thestrup Pedersen, op. cit. S. 307-321. Der originalste neuere Beitrag zur Erläuterung der Hermeneutik der Dicitata ist ohne Zweifel der Aufsatz von G. Ebeling: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1951, S. 172-230.



Auslegung enthaltene Anthropologie. Das erste Moment ist sehr oft betont worden. Das zweite tritt in der Debatte über die Bedeutung der tropologischen Exegese Luthers gewöhnlich in den Hintergrund. Beide Momente sind aber von gleicher Wichtigkeit, und nur in ihrer Einheit lassen sie die Eigenart der neuen Hermeneutik Luthers in Erscheinung treten.

Den Zusammenhang der tropologischen Exegese mit der buchstäblich-prophetischen hat man<sup>368)</sup> neuerdings oftmals aus der Vorstellung vom *corpus Christi mysticum* ableiten wollen. Dadurch wird aber Luther zu stark in augustinischer Sicht gesehen und die Vorstellung von der Konformität der Gläubigen mit Christus, die sich in der tropologischen Exegese abspiegelt, zu nahe an das herkömmliche *Imitatio Christi*-Ideal gerückt. Mit Unrecht folgert z. B. *A. Gyllenkrok*<sup>369)</sup> aus der Reihenfolge der verschiedenen Möglichkeiten der Auslegung (Allegorie vor Tropologie) in der Präfatio des Psalterdrucks 1513, dass Luther hat sagen wollen, was von Christus buchstäblich gilt, – *mit der Kirche als Medium* – auch vom Gläubigen gilt. Denn wie wir aus den Scholien zu Ps 30 und 70 wissen, wo Luther die tropologische Exegese in grösster Ausführlichkeit entwickelt, stellt Luther die tropologische Auslegung mit der buchstäblich-prophetischen unmittelbar zusammen. In der Scholie zu Ps 70 kommt die allegorische Auslegung deshalb an dritter Stelle, und zwar nach der tropologischen. Die Kirche ist für Luther also nicht das Medium, welches buchstäbliche und tropologische Auslegung verbindet. Wenn *Erich Seeberg*<sup>370)</sup>, dem *A. Gyllenkrok*<sup>371)</sup> sich hier anschliesst, sagt: »Erst dieser Gedanke vom mystischen Leib, d.h. von der Kirche im tiefsten Sinn, begründet die tropologische Exegese«, ist man geneigt, den Satz folgendermassen umzukehren: erst die tropologische Exegese begründet den Gedanken des mystischen Leibes Christi oder der Kirche, so wie Luther Kirche und Leib Christi auffasst, nämlich als das Volk der Gläubigen. Tatsächlich öffnet sich in der tropologischen Exegese die Kluft zwischen römisch-katholischer und lutherischer Kirchenauffassung. Denn in der römisch-katholischen Auffassung bleibt der Gedanke des *corpus mysticum* immer dem Gedanken der Glaubensgemeinschaft übergeordnet – darauf beruht die ganze hierarchische Struktur der Kirche – während es für Luther gerade umgekehrt ist, und zwar schon in den *Dictata*<sup>372)</sup>.

<sup>368)</sup> So z.B. *E. Seeberg*, op. cit. S. 11, *A. Gyllenkrok*, op. cit. S. 12 ff. und *A. Brandenburg*, op. cit. S. 12.

<sup>369)</sup> Op. cit. S. 12.

<sup>370)</sup> Op. cit. S. 11.

<sup>371)</sup> Op. cit. S. 12 f.

<sup>372)</sup> Zum Kirchenbegriff in den *Dictata*, siehe *Karl Holl*: Luther, Ges. Aufsätze I 4–5, S. 288–306, *Holsten Fagerberg*: Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513–1515 in: Gedenkschrift für D. Werner Elert, Berlin 1955, S. 109–118, *W. Maurer*: Kirche und Geschichte nach Luthers *Dictata super Psalterium*, in: *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S. 85–101. Ferner: *E. Kohlmeyer*: Die Bedeutung der Kirche für Luther, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 47, 1928, S. 466–511, *W. Wagner*: Die Kirche als *Corpus Christi mysticum* beim jungen Luther, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 61, 1937, S. 29–98.

Nein, nicht die Kirche<sup>373</sup>), sondern der Glaube ist das Band, das die beiden Auslegungsweisen, die buchstäblich-prophetische und die tropologische verknüpft. Es ist der Glaube, der auch die wahre Kirche konstituiert.

Dass der Glaube die beiden Auslegungsweisen vereint, wird daraus ersichtlich, dass die tropologische Exegese eine bestimmte Anthropologie in sich schliesst, nämlich folgende: der vor Gott gerechte Mensch ist »Geist« im Kampfe gegen das »Fleisch«, »neuer Mensch« im Kampfe gegen den »alten Menschen«. Diese Anthropologie ist die Anthropologie des Glaubens.

Überall wo wir die tropologische Auslegung antreffen, findet sich auch diese anthropologische Anschauung: »Idemque simul tropologicè debet intelligi de quolibet spirituali et interiore homine, contra suam carnem et exteriorem hominem«<sup>374</sup>). Die aus den ersten drei Psalmen gewählten Beispiele, die nach den Definitionen der Auslegungsmöglichkeiten in der Präfatio angeführt werden, sind sehr charakteristisch. Denn sie verraten, dass die buchstäblich-prophetische (christologische) Auslegung aller Psalmen einem ganz bestimmten Muster folgt. Der Kampf des Beters mit dem Widerstand, welcher der Ausgangspunkt des Gebetes ist, wird zu Christus und seinem Verhalten seinen Feinden gegenüber in Beziehung gesetzt. Das heisst: Christus als Beter des Psalmenwortes (oder als Gegenstand der Prophetie des Psalmenwortes) ist der Gekreuzigte. Das sagt Luther im Anfang der Präfatio mit dem Zitat aus 1 Kor 2,2, das der Erwähnung der drei Auslegungsweisen unmittelbar vorangeht: »Non iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Ihesum Christum et hunc crucifixum«<sup>375</sup>). Christus, der uns in der buchstäblichen Auslegung der Psalmen entgegentritt, ist der unter der Verfolgung der Feinde leidende und sterbende Sohn Gottes, der aber durch Leiden und Tod die Feinde besiegt. Nun sind aber, wie wir in der Scholie zu Ps 30 sahen<sup>376</sup>), die Feinde Christi damals und heute dieselben, d.h. die Sünde und der Unglaube, durch die sie getrieben werden, sind zu aller Zeit die gleichen. Unser Fleisch und die Juden, die einst Christus verfolgten, und die heutigen Feinde der Kirche bilden wirklich zu-

<sup>373</sup>) A. Gyllenkrok zitiert als Beleg seiner Auffassung auch eine Stelle aus der Randglosse zu Ps 107,2 (op. cit. S. 12–13). Aber dort (W.A. IV,215,23 f.: quicquid de Christo intelligi potest ut capite, etiam de Ecclesia et fide eius intelligi potest) wird allegorische und tropologische Auslegung nebeneinander gestellt. Trotz der kurzen Ausdrucksweise versteht man, dass auch hier die tropologische Auslegung den »sensus primarius« darstellt. Denn das Wort des Psalms (buchstäblich: die Verkündigung von Christus) erweckt den Glauben sowohl der Kirche als des Einzelnen: Fides enim est caput virtutum sicut Christus sanctorum, et lapis a multis reprobatus, sed tamen fundamentum suum excitantis. (W.A. IV,215,24). – A. Brandenburg (op. cit. S. 55) weist auf die Randglosse zu Ps 37,1 hin (W.A. III,211,23 ff.). Aber dort ist von der tropologischen Auslegung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht die Rede, sondern von dem Beten der Kirche als einem Beten in Christus.

<sup>374</sup>) W.A. III,13,16.

<sup>375</sup>) W.A. III,13,2. Die zentrale Bedeutung des Kreuzes in Luthers Psalmenauslegung ist mit Recht von E. Vogelsang betont worden. Ich verweise auf seine ausführliche Dokumentation, op. cit. S. 23–26.

<sup>376</sup>) Siehe S. 85 ff.

sammen ein einziges, gottfeindliches Heer. Entsprechend ist unser Geist und der Geist aller Gläubigen, welche die wahre Kirche bilden, mit Christus eins. Dadurch tritt aber durch den Glauben eine »Teilung« des einzelnen Menschen ein. Als ein an Christus Glaubender kämpft er gegen jenen Feind Gottes, den seine weiter in ihm wohnende Sünde und sein Unglaube in seinem eigenen Inneren darstellen, oder genau gesprochen: Christus kämpft in ihm als Geist gegen das Fleisch.

In der tropologischen Auslegung ist der Mensch also als »simul iustus et peccator« aufgefasst, wie es in der Terminologie der Römerbriefvorlesung heisst. Aber ein solcher »Gemellus«<sup>377)</sup> ist der Sünder nur im Glauben an Christus. Denn nur in der fides Christi ist die iustitia dei, die Christus selbst ist, die Gerechtigkeit des Sünders geworden: »Unde qui Apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: Veritas, sapientia, virtus, salus, iustitia, scilicet qua nos facit fortes, salvos, iustos, sapientes etc. Sic. opera dei, vie dei: que omnia Christus est literaliter. Et fides eius moraliter hec omnia«<sup>378)</sup>.

Diese iustitia dei, tropologisch gedeutet auf den Glauben des Sünders an Christus, kann aber nie da sein, ohne dass das Fleisch des Sünders mit seinem Unglauben von Gott (durch sein Gericht) und von seinem eigenen Glauben (durch die in diesem enthaltene Demut) verdammt und getötet wird. Von dieser Seite gesehen ist das Gericht Gottes selbst Gnade, gerade weil es das Fleisch, das ein Feind sowohl der Gnade Gottes als des Glaubens des Menschen ist, trifft: »Quare Castigatio et crucifixio carnis et damnatio omnium, que sunt in mundo, sunt Iudicia dei: que per Iudicium, id est euangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit Iustitia. Quia qui sibi iniustus est et ita coram deo humilis, huic dat deus gratiam suam. Et isto modo frequentissime accipitur in scripturis. Sic Iustitia Tropologice est fides Christi. Ro. i. 'Iustitia dei revelatur in eo. etc.'«<sup>379)</sup>.

<sup>377)</sup> ... per crucem *primo* omnis discipulus Christi gemellus fit, quia in carne stultus, in spiritu sapiens, formosus ab intus, nulla spetie extra, abiectus foris, glorificatus intus; pauper et dives conveniunt sic in unum, fortis et infirmus, tribulatus et quietus, tristis et gaudens, solus et multis vallatus, reprobus et electus, imo timidus homo et deus, sicut in Christo gemello et forma omnium gemellorum, qui per infirmam humanitatem infirmos homines angustatos, captivos, servos facit, sed per potentem divinitatem potentes filios dei et deos, liberos dominos facit. (Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518, herausgegeben von *Erich Vogelsang*, Berlin 1940, S. 45,20. Zur Datierung dieser Fragmente vgl. *H. Beintker*: Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Greifswald*, I, 1951/52. Sprachwissenschaftliche Reihe Nr. 2-3, S. 70 ff.)

<sup>378)</sup> W.A. III,458,8.

<sup>379)</sup> W.A. III, 462,34. Vgl. W.A. III,340,13 (Scholie zu Ps 59,10): Quia omnes, quos deus amat, castigat. Ideo omnis tentatio est signum amantis dei. Luther kann sogar den paradoxen Ausdruck, dass die Heiligen durch das Evangelium verwundet sind, anwenden: *Vulnerati Christi sunt omnes sancti eius, quia portant crucem eius: tropologice sunt vulnerati verbo euangelio et percussi a domino (sicut Caput eorum) secundum carnem. Quia mortificant seipsos, castigant et affligunt iugiter in humili-*

Die humilitas ist mithin nicht eine vom Menschen zu leistende »praeparatio ad gratiam«, sondern ein Gericht Gottes, das er selbst durch das Evangelium und die Gnade in den Seinen wirkt<sup>380</sup>). Sie ist deshalb auch Gegenstand des Gebetes. So ist das Gebet, das einst Luther die furchtbarsten Anfechtungen bereitete: »In iustitia tua iudica me«! eine »oratio suavissima« geworden: »Suavissime sunt iste orationes in psalmis...: 'Iudica me Domine'. 'Iudica terram'. 'Iudicabit orbem terre' etc. Quia tunc semper de tropologico sunt Iudicio intelligenda, ut sit sensus: Iudica me Domine, id est da mihi veram humilitatem et carnis mee mortificationem, meiipsius damnationem, ut sic per te salver in spiritu«<sup>381</sup>).

Sobald man von jener, die tropologische Auslegung tragenden »Anthropologie des Glaubens« absieht, wie es z.B. in der Lutherdeutung *E. Bizers* geschieht, trennt man die Demut vom Glauben und betrachtet sie als dessen Vorbereitung und nicht als ein Wesenselement des Glaubens. Denn jeder, der an Christus glaubt, ist ein »Doppelmensch« (gemellus) und muss deshalb als Geist sowohl im Glauben an Christus hängen, als in der Demut sein Fleisch richten lassen.

Die tropologische Auslegung dient demnach bei Luther nicht mehr dem 'sensus moralis' des Textes (quid agas) im herkömmlichen Sinne<sup>382</sup>). Denn das Werk, womit der Glaubende das Evangelium »erfüllt« oder »vollendet«, ist, wie wir in der Scholie zu Ps 70 hörten, eben die fides Christi<sup>383</sup>).

tate et timore Dei, in paupertate et contemptu. Hec autem est percussio Dei misericors et paterna. (W.A. III,437,29. Scholie zu Ps 68,27).

<sup>380</sup>) Denselben Gedanken finden wir in *Resolutiones*: merito quaeritur, quomodo ante gratiam infusam, id est ante remissionem dei, haec fieri possint (gemeint ist die Vergebung auf Erden, welche der Vergebung im Himmel vorausgeht), cum sine gratia dei primo remittente culpam nec votum remissionis quaerenda habere possit homo. Hic ita dico et sapio: Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit, quem vult sanare, percutit, quem vivificare occidit, Sicut i. Reg: ij. et Deutero: xxxij. dicit: Ego occidam et vivificabo &c. Hoc autem facit, quando hominem conterit et in sui suorumque peccatorum cognitionem humiliat ac tremefacit, ut dicat miser peccator: non est pax ossibus meis a facie peccatorum meorum, non est sanitas in carne mea a facie irae tua ... In ista autem conturbatione incipit salus, Quia initium sapientiae timor domini ... Et hic infunditur (ut vocant) gratia, sicut ait Isa: xli. persequetur eos, transibit in pace. Et lxvi. Super quem requiescit spiritus meus, nisi super quietum et humilem tremementem sermones meos... Verum tunc adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi, nec. infusionem gratiae, sed effusionem irae dei super se hanc putet esse. (W.A. I,540,5,18,26,30).

<sup>381</sup>) W.A. III,466,32. Vgl. W.A. III,522,26 (Scholie zu Ps 75,9): Veruntamen non iudicium hoc ideo audiri fecit, ut illos damnaret, sed ut salvaret.

<sup>382</sup>) Littera gesta docet; quid credas allegoria; Moralis, quid agas, sed quid speres, anagoge. (*E. Vogelsang*, op. cit. S. 20 a 1).

<sup>383</sup>) Wie der Glaube in diesem Sinne opus dei sein kann, erklärt Luther in der Scholie zu Ps 76,20: Quia sicut divinitas fuit velata sub carne infirmitatis: ita opera eius, que fuerunt maxime delectio diaboli, victoria mundi, destructio inferni, acquisitio celi et sanctificatio Ecclesie, que sunt opera prorsus divina, fuerunt velata infirmitate passionis. Quis enim crederet, quod crux et passio tam inestimabilia faceret? ... Immo nisi fides doceat, quod passio tua tanta opera faciat, videbitur quod sint

Die tropologische Auslegung in Verbindung mit der buchstäblich-prophe-tischen macht also das »pro me« der Heilsgeschichte geltend. Sie ist im strengsten Sinne »evangelische« Auslegung des Wortes Gottes und spricht als solche den Glauben an. Dies ist auch der Fall, wo der Glaube nicht direkt genannt wird. Denn der Glaube ist immer in jenem Kampf des geistlichen und inneren Menschen gegen den fleischlichen und äusseren Menschen, von dem jede tropologische Auslegung handelt, eine Voraussetzung. Der Glaube ist es nämlich, der überhaupt erst den Menschen in »Geist« und »Fleisch« trennt und so jenen Kampf ankündigt.

Es ist deshalb begreiflich, dass die tropologische Auslegung sich auf die beiden Begriffe 'iustitia' und 'iudicium' konzentriert, dabei besonders auf den letztgenannten. Denn als 'iudicium benignum', d.h. als Verurteilung und Tötung des Fleisches, ist das Gericht ein unentbehrlicher Teil der Rechtfertigung des Sünders<sup>384</sup>). »Sicut caro condemnatur et motus eius et non iustificatur, iustificatur autem anima, a qua illa secernitur. Sed quia caro et anima sunt unus homo, ideo tandem utrunque salvatur«<sup>385</sup>). In diesem Sinne kann Luther sagen, dass alle Werke und Worte Gottes Gericht sind: »Quia omnia opera et verba Dei sunt iudicia alios in bonitate, alios in severitate conterrentia«<sup>386</sup>). Wie in Gott selbst Barmherzigkeit und Gerechtigkeit eins geworden sind, so sind auch das Fleisch, das bekämpft wird, und der Geist, der es bekämpft, ein einziger, ganzer Mensch, der unter jener barmherzigen Gerechtigkeit Gottes steht. Und aus diesem Grund kann man Gericht und Gerechtigkeit, Demut und Glauben, überhaupt nicht trennen. Der Kelch in der Hand des Herrn, wie Ps 74,9 sagt, ist nach Luther die Heilige Schrift. Dass der Wein gemischt ist, bedeutet, dass das Evangelium eine doppelte Wirkung hat, indem es dem Fleisch das Übel und dem Geist das Gute gibt: »*Mixtum* enim etiam potest accipi, quia bona et mala infert. Quia Euangelium imponit crucem et vitam, pacem et bellum, bonum et malum, paupertatem et divitias. Et hec est verissime mixtura salutaris, quam diu hec vita durat. Verum quia talis intelligentia scripture sive intelligere hanc esse voluntatem dei, ut bona spiritus et mala carnis simul suscipiamus, est purissime intelligere scripturam et vere vinum merum«<sup>387</sup>). Diese Doppelwirkung des Evangeliums wird auch in der Deutung des Wortes 'iudicium' in der Scholie zu Ps 111,6 sehr klar beschrieben: »*Tropologicum*: Et sic verbum crucis Christi et Euangelium positum est, ut

opera infirmissimi hominis cuiusque. Quid enim est pati? Nunquid est hoc opus dei? Igitur Diabolum esse victum, mortem occisam, celum apertum, fides intelligit: ratio autem non cognoscit. Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem et stultam faceret sapientiam mundi. (W.A. III,547,24; 548,4).

<sup>384</sup>) Vgl. die ausführliche Behandlung des Begriffes 'iudicium' in den Dictata bei A. Hamel, op. cit. S. 143–156, und bei A. Brandenburg, op. cit. S. 33–42. Ich verweise hier auf die vielen dort behandelten Stellen.

<sup>385</sup>) W.A. III,203,17 (Scholie zu Ps 35,7).

<sup>386</sup>) W.A. III,266,33 (Randglosse zu Ps 46,9).

<sup>387</sup>) W.A. III,516,18 (Scholie zu Ps 74,9).

omnia ea damnet, que sunt veteris hominis, et destruat, et omnia erigat et salvet, que sunt novi hominis, docens carnem iudicare et crucifigere et spiritum salvare et suscitare<sup>388</sup>).

Von hier aus ist Luther leicht zu verstehen, wenn er in einer oft zitierten Stelle aus der Scholie zu Ps 76,13 sagt, dass die Tropologie der »sensus primarius« der Schrift ist, aus welcher die Allegorie und die Anagogie von selbst folgen<sup>389</sup>). Luther erläutert diesen Zusammenhang durch das Beispiel 'opus dei'. Das opus dei ist der Glaube, von dem es heisst: »ipsa enim facit iustos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit et infirmat carnem: ut ipsa non habeat opus suum nec virtutem, sed ut opus dei sit in illa. Et sic salvat et roborat spiritum. Quando autem hoc fit, tunc omnes, qui illud faciunt, fiunt opus dei et virtus dei allegoricum. Et sic Ecclesia est opus et virtus dei. . . Et ita Malum tropologicum est primum, ex quo oritur malum Allegoricum, quod est corpus Diaboli Babylonicum, natum ex corpore peccati, quia peccato et infidelitati adherent. Econtra Bonum tropologicum est fides et opera eius, ex quo et per ipsum oritur bonum allegoricum, id est Corpus Christi, qui Domino adherent usque ad gloriam futuram, anagogicum bonum<sup>390</sup>). Die allegorische Auslegung spricht von der Kirche, die anagogische vom Endgericht. Aber weil die Kirche das Volk der Gläubigen ist, und weil bei dem Endgericht allein die Gläubigen bestehen werden, muss die tropologische Auslegung, welche den Glauben (und dessen Gegensatz: die Sünde) sozusagen aus dem Wort der Schrift herausruft, den beiden anderen vorangehen und ihre Richtung bestimmen.

Die Verbindung der buchstäblich-prophetischen mit der tropologischen Auslegung ist die hermeneutische Folgerung aus der Entdeckung der iustitia dei passiva. So nämlich wird die ganze Schrift als Christuszeugnis gedeutet (buchstäblich-prophetische Auslegung), und dies Zeugnis stellt den Einzelnen vor die Entscheidung, ob er die »Gottesgerechtigkeit«, die ihm hier angeboten wird, annehmen und dadurch sein Fleisch (d.h. seine Eigengerechtigkeit) verdammen will, oder ob er sich in seiner eigenen Gerechtigkeit behaupten will und so die Gerechtigkeit Gottes zu verdammen wünscht (tropologische Auslegung). Es ist die Korrelation von Verheissung und Glaube, die hier sichtbar wird.

#### b) *Humilitas*.

Wie Luther den herkömmlichen Begriff der *humilitas* aufgreift und umbildet, haben wir schon im vorhergehenden Abschnitt und in der Scholie zu Ps 70

<sup>388</sup>) W.A. IV,253,2.

<sup>389</sup>) W.A. III,531,33: Cum autem frequenter dixerimus Tropologiam esse primum sensum Scripture, quo habito facile sequitur sua sponte allegoria et anagogia . . .

<sup>390</sup>) W.A. III,532,13,21. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, dass A. Gyllenkroks Behauptung (sich S. 126), die Kirche sei das Medium, wodurch das buchstäblich-prophetische Christuswort tropologisch appliziert wird, nicht zu halten ist. Von der Tropologie zur Allegorie führt der Weg, nicht umgekehrt. – Die hier zitierten Sätze sind sowohl für den Kirchenbegriff als für die Eschatologie Luthers aufschlussreich.

beobachten können. Humilitas ist die Wirkung des Gerichtes Gottes in dem Sünder, der sich diesem Gericht gehorsam und gläubig unterwirft<sup>391</sup>). »Igitur iudicium est nihil aliud nisi vilificatio sui seu humiliatio ex corde et agnitio sui, quia sit vere peccator et indignus omnium«<sup>392</sup>).

Wie wir bei der Behandlung der tropologischen Exegese beobachtet haben<sup>393</sup>), verhindert die in der Tropologie eingeschlossene »Anthropologie des Glaubens« die Trennung von humilitas und fides: »Sicut caro condemnatur et motus eius et non iustificatur, iustificatur autem anima, a qua illa secernitur. Sed quia caro et anima sunt unus homo, ideo tandem utrunque salvatur«<sup>394</sup>). Es gibt ausserdem eine ganze Reihe von Stellen, wo die Einheit von humilitas und fides direkt oder indirekt genannt wird. »Quia qui timet penam futuram et ideo legem servat, utique fide hoc facit. Quia nisi crederet, non timeret«<sup>395</sup>). »Non qui sibi humillimus videtur, sed qui sibi fedissimus et turpissimus videtur, hic est speciosissimus coram deo. Et ratio est, quia suam feditatem nunquam videret, nisi esset intime illustratus lumine sancto, sed habens tale lumen est speciosus, et quanto clarior, tanto speciosior«<sup>396</sup>). »... semper magis ac magis cognoscitur spiritus, etiam in odio carnis proficit. Et invenit in ea fedum et iniquum, quod prius non inveniebat... Et hinc enim sequitur maxima humiliatio sui: Quia in omni opere bono, vix deest caro in aliquo«<sup>397</sup>). »Simul quidem laudare oportet deum et gemere peccata nostra: laudare quia salvi facti sumus, gemere quia peccavimus et in malis sumus huius vite et periculis. Possunt enim hec simul fieri, ut deum laudemus et amemus et delectemur in eo, et tamen nos vituperemus, odiamus et tristemur in nobis«<sup>398</sup>). »Ex fide

<sup>391</sup>) Zu dem Humilitasbegriff in den Dictata, siehe *A. Hamel*, op. cit. S. 40–72, *A. Gyllenkrok*, op. cit. S. 20–51, *A. Brandenburg*, op. cit. S. 59–71. *R. Josefson* hat in seinem Buch »Ödmjukhet och tro«, Stockholm 1939, das Verhältnis von Demut und Glauben in der Römerbriefvorlesung gründlich und allseitig behandelt. Der deutsche Leser erhält durch die summarische Charakteristik des Buches bei *A. Gyllenkrok* (op. cit. S. 21) einen ganz schiefen Eindruck von dieser wichtigen Arbeit. Übrigens ist Gyllenkroks Referat von Josefson (op. cit. S. 21 a 2) nicht einmal korrekt. Josefson findet nicht nur eine »greifbare« Übereinstimmung zwischen Luthers Auffassung der iustificatio dei passiva in der Römerbriefvorlesung und in der ersten Psalmenvorlesung, sondern auch eine »Verschiebung« in der religiösen Grundauffassung Luthers (*R. Josefson*, op. cit. S. 66–68). Es ist auch nicht richtig, dass Josefson nur »mit Stütze einer Aussage, nämlich W.A. III,289,33 ff.« argumentiert. Er berücksichtigt die ganze Scholie zu Ps 50, wo die iustificatio dei passiva behandelt wird, und zitiert davon auch noch W.A. III,288,30 und 291,15.

<sup>392</sup>) W.A. III,203,6 (Scholie zu Ps 35,7). Vgl. W.A. III,205,5 (Glosse zu Ps 36,6): *et iuditium tuum humiliationem tui et abiectioem coram eo*. W.A. III,208,33 (Randglosse zu Ps 36,28): *Humilitas enim ipsa est iudicium... W.A. III,465,1* (Scholie zu Ps 71,2: *Iudicium Tropologicum*. *Et hoc frequentissimum assumitur in Script. Hoc est quo deus condemnat et condemnare facit, quicquid ex nobis habemus, totum veterem hominem cum actibus suis. Et est proprie humilitas immo humiliatio.*

<sup>393</sup>) Siehe S. 128 f.

<sup>394</sup>) W.A. III,213,17. – Vgl. W.A. IV,385,9–24 (Scholie zu Ps 118,164).

<sup>395</sup>) W.A. III,17,20 (Scholie zu Ps 1,2. 1516).

<sup>396</sup>) W.A. III,290,31 (Scholie zu Ps 50,6).

<sup>397</sup>) W.A. III,439,15,20 (Scholie zu Ps 68,28).

<sup>398</sup>) W.A. III,644,34 (Scholie zu Ps 83,4). Vgl. W.A. IV,161,34 (Scholie zu Ps 101,4):

nunc intelligo, quod vehementer nihil fui et miser, cum extra fidem in me fuerim, etiam si rex, dives, potens sim etc. Hoc autem non dicit, qui carnem sapit, sed omnino contraria. . . . Quanto enim maiora sunt que credimus, tanto profundius miseri sumus, quod ea nondum habemus. Sunt autem maxima, ideo humiliati nimis sumus<sup>399</sup>). »Et fides eius est tunc confessio et decor, quem ipse spiritualiter induit. Quia per fidem eum confitemur et honoramus atque decoramus. Sed hoc non fit, nisi nos negemus, confundamus et defoedemus. Non enim simul illum decorabimus et nos, non simul illum confitebimur et nos, sed nos abnegantes eum confitebimur et nos polluentes eum decorabimus<sup>400</sup>).

Was in diesen Zitaten gesagt ist, können wir folgenderweise zusammenfassen:

Obwohl 'humilitas' und 'fides' zu unterscheiden sind, weil Fleisch und Geist einander widerstehen, dürfen sie nie getrennt werden. Denn derselbe Mensch ist im Glauben sowohl Fleisch als Geist. Und nur als Geist erkennt er, dass er fleischlich ist. Deshalb ist Demut ein Wesenselement des Glaubens und nicht sein Gegensatz<sup>401</sup>). Der Gerechte (d.h. der Glaubende) ist es, der sich selbst verklagt. »Iustus enim in principio est accusator sui« (Prov 18,17). Dieser Satz, der sich schon in dem ursprünglichen Teil der Scholie zu Ps 1<sup>402</sup>) findet und öfters wiederkehrt,<sup>403</sup>) besagt nicht, dass jeder, der sich selbst verklagt, deswegen gerecht ist, sondern umgekehrt, dass jeder, der schon gerecht ist, aus diesem Grunde sich selbst verklagt. »Impossibile est enim, quod qui confitetur peccatum suum, non sit iustus, cum dicat veritatem«<sup>404</sup>).

Nichtsdestoweniger hat man behaupten wollen, dass die Demut, weil sie dem Glauben vorangeht, eine Art »dispositio ad gratiam« darstelle, und dass Luther, solange er noch die Notwendigkeit der Demut als Voraussetzung für die Rechtfertigung so stark wie hier betont, nicht im strengsten Sinne »reformatorisch« über die Rechtfertigung denke<sup>405</sup>).

Das aber ist eine falsche Deutung. Dass die Demut dem Glauben vorangeht,

---

Vel 'afflixit', id est humiliavit eam [sc. fortitudinem meam], ut iam spiritus sit fortis, caro infirma. Utrunque tamen simul fit, scilicet quod agnoscit fortitudinem carnis esse infirmitatem, et per talem agnitionem fortis fit spiritus et humiliat fortitudinem carnis.

<sup>399</sup>) W.A. IV,272,36 (Scholie zu Ps 116,10).

<sup>400</sup>) W.A. IV,172,37 (Scholie zu Ps 103,1).

<sup>401</sup>) Luther verwendet deshalb oft den Ausdruck 'humilitas fidei', z.B. W.A. III, 166,5 (Glosse zu Ps 30,19), wo die Hochmütigen als Menschen bezeichnet werden, welche 'humilitatem fidei et iustitie Christi superbe contemnunt'. (Es stimmt also nicht, wenn E. Vogelsang, op. cit. S. 127 a 1, den Ausdruck 'humilitas fidei' erst ab Ps 70/71 vorkommen lässt). Vgl. ferner: W.A. IV,90,20; 127,10; 226,4; 231,7.

<sup>402</sup>) W.A. III,29,16,30,39.

<sup>403</sup>) W.A. III,185,6; 288,31; 370,18. Römerbriefvorlesung, Ficker II,105,30. Resolutiones, W.A. I,541,3: peccavi (Haec est enim vox iustorum seipsos primo accusantium). Zu der Deutung dieses Schriftwortes bei Luther, siehe A. Gyllenkrok, op. cit. S. 45.

<sup>404</sup>) W.A. III,29,41.

<sup>405</sup>) Gut orientieren über die neuere Diskussion zu dieser Frage A. Gyllenkrok, op. cit. S. 20–51 und A. Brandenburg, op. cit. S. 59–69.



bedeutet nicht, dass sie irgendwie seitens des Menschen eine »Vorbereitung auf die Gnade« ist. Die Regel, dass die *humilitas* dem Glauben vorangehen muss, darf nicht als ein zeitliches Nacheinander von menschlichem und göttlichem Wirken aufgefasst werden. Gott selbst ist es, der durch sein Gericht den Menschen für seine Gnade bereit macht. Eben darin handelt er gerecht. Denn, so sagt Luther in der Scholie zu Ps 117,1, Gottes Wesen besteht im Geben. Aber um sündigen Menschen seine Gabe geben zu können, muss er sie zuerst deren bedürftig machen. »Deus autem indignis et immeritis, insuper et multum demeritis benefecit per Christum incarnatum, quia et per hoc ostendit se esse non fictum, sed verum et viventem deum, quod nihil boni et meriti a nobis suscepit, sed omnino gratis tribuit. Est enim omni iudicio rationis divinitatis hoc proprium et decens sibi sufficere, nullius indigere et aliis gratis benefacere. Ideoque et omnem bonitatem, omnem sapientiam nostram confudit et reprobavit omnino et vult, ut nos eum verum agnoscamus, nos autem iniustos, malos et stultos esse confiteamur in omnibus, que non ex ipso accipimus et accepisse agnoscimus. Ut ait Apostolus Gal. 4. 'Conclisit Scriptura omnes sub peccato, ut promissio ex fide Ihesu Christi daretur credentibus'. Ro. 11. 'ut omnium misereatur«<sup>406</sup>).

Das Gericht Gottes entspringt somit seiner Güte und ist eben aus diesem Grunde gerecht. Gerechtigkeit und Güte (Wahrheit und Barmherzigkeit) sind nicht Gegensätze, sondern ein und dasselbe. So ist auch die Demütigung und die Rechtfertigung ein einziges Werk der göttlichen Güte. »Benefacere enim alteri divinum est. Sed non potest noster deus esse et sua nobis dare, nisi primo doceat se nostra nolle et nostra nihil esse apud eum, Isaie 1, ut sic humiliati capaces efficiamur et appetentes, que eius sunt. Et hoc est iustum. Sic psalmus ait: 'Iustus es domine et rectum iudicium tuum.' Et iterum: 'Cognovo domine, quia equitas iudicia tua, et in veritate tua humiliasti me«<sup>407</sup>).

Und so sind Demütigung und Rechtfertigung in ihrer Einheit eine Teilnahme am Kreuz und an der Auferstehung Jesu Christi (tropologisch). Der alte Mensch wird gekreuzigt, damit der neue Mensch auferstehe. »Carnem angustat et dilatat spiritum, crucifigit et occidit, ut resuscitet et glorificet. Sic alienum opus ab eo, ut faciat opus suum. . . . Ideo vel ab alio oportet castigari et premi sicut palma, vel a te ipso, et omnino inveniri in cruce et iudiciis super veterem hominem, si ambulare voles in latitudine secundum novum hominem«<sup>408</sup>).

Die »Humilitastheologie«, die aus solchen Äusserungen spricht, ist gewiss

<sup>406</sup>) W.A. IV,278,11.

<sup>407</sup>) W.A. IV, 278, 27. Vgl. die Vorstellung vom opus alienum und opus proprium, W.A. III,246,19 (Randglosse zu Ps 43,10): Isaias 28: Alienum est opus eius, ut operetur opus suum', quia perdit ut salvet, damnat secundum carnem, ut glorificet spiritum suum. Quid enim a salvatore magis alienum, quam perdere? Et tamen sic facit Christus suis. Et hoc est quod nemo intelligit, nisi qui eruditionem filiorum Core habet, i.e. spiritualium cognitionem. Ferner W.A. IV,87,24 und 331,14.

<sup>408</sup>) W.A. IV,331,12,16 (Scholie zu Ps 118,45).

nicht nur »vorreformativisch«. Wir finden sie in »Von der Freiheit eines Christenmenschen« und in »De servo arbitrio« wieder<sup>409</sup>).

Wenn man aber trotzdem eine andere »anthropozentrische« Humilitasvorstellung in den Dictata hat finden wollen, hängt es damit zusammen, dass die humilitas nicht nur als humiliatio, als göttliches Werk am Menschen, sondern auch – und zwar besonders hervorgehoben – als menschliche Haltung Gott gegenüber verstanden wird, indem man nämlich den Eindruck erhält, dass der Mensch durch eine solche demütige Haltung die Gnade Gottes sozusagen herbeizwingen kann<sup>410</sup>). Ja, es gibt sogar Stellen, die eine »justificatio propter humilitatem« zu lehren scheinen<sup>411</sup>).

<sup>409</sup>) W.A. VII,24,5: Wen nu der mensch aus den gebotten sein unvormügen gelernet und empfunden hatt, das yhm nu angst wirt, wie er dem gebott gnug thue, Seyntemal das gebot muss erfüllet seyn, oder er muss vordampt seyn, So ist er recht gedemütigt und zu nicht worden ynn seynen augen, findet nichts yn yhm, damit er müg frum werden. Dan sso kumpt das ander wort, Die gottlich vorheyschung und zusagung, und spricht 'wiltu alle gepoit erfüllen, deynr bössen begirde und sund loss werden, wie die gebott zwyngen und foddern, Sihe da, glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeit, frid und freyheit, glaubstu, so hastu, glaubstu nit, so hastu nit. – W.A. XVIII,632,27: Duae res exigunt talia praedicari, Prima est humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides Christiana. Primum, Deus certo promisit humiliatis, id est deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere pendere salutem, nempe Dei solius... 633,1: Itaque propter electos ista vulgantur, ut isto modo humiliati et in nihilum redacti salvi fiant. – 633,7: Altera est, Quod fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur, Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario objectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo, ut dicit scriptura: Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit, I. Re. 2. – Auch noch in der Auslegung des 51. Psalms vom Jahre 1532 verwendet Luther ohne Bedenken den Humilitasbegriff, um die anklagende und tötende Wirkung des Gesetzes zu beschreiben, W.A. XL,2,371,36: Cum autem verbo sic revelatur peccata, tunc duo hominum genera diverse se aperiunt. Alii iustificant Deum et ei arguenti peccatum humili confessione assentiuntur. Alii Deum urgentem damnant et mendacii arguunt ... – Dass humilitas in diesem Sinne Voraussetzung des Glaubens ist, ist ein bleibender Bestandteil in der Lehre Luthers.

<sup>410</sup>) Die wichtigsten Stellen werden von A. Hamel, op. cit. S. 132–142 analysiert. Vgl. auch T. Bohlin: Gudstro och Kristustro hos Luther, Stockholm 1927, S. 342–348, und L. Pinomaa: Der existenzielle Charakter der Theologie Luthers, Helsinki 1940, S. 21–29. Wir brauchen hier nicht auf alle jene Stellen einzugehen.

<sup>411</sup>) W.A. III,440,17 (Scholie zu Ps 68,4): Qui autem sibi raucus et rudis videtur, eo ipso optime placet deo. W.A. IV,91,3 (Glosse zu Ps 93,18): misericordia gratia tua domine adiuvaabat me, quia humilibus dat suam gratiam, qui confitentur suam infirmitatem. – W.A. IV,110,16 (Scholie zu Ps 95,6): Tibi esto infirmus, et eris deo fortis. Tibi esto peccator, et eris deo iustus. – 111,31: Igitur qui sibi tenebre videntur et indigni, iam sunt iusti, quia dant sibi quod suum est, et deo quod suum est: ideo illis oritur [sc. lux]. 113,16: Sed iustitia in anima non fit nisi ex confessione iniustitiae. – W.A. IV,256,21 (Scholie zu Ps 112,7): Quamvis autem omnes in veritate simus deiecti et depressi, tamen non omnes erigit et suscitatur, sed tantum eos, qui agnoscunt se deiectos et depressos. – W.A. IV,357,10 (Scholie zu Ps 118,106): 'Iudicia iustitiae' sunt verba et opera mortificationis carnis, per quam iustus fit homo. Ut Apostolus Ro. – 'Qui mortuus est, iustificatus est'.

Äusserungen dieser Art dürfen nicht isoliert betrachtet, sondern müssen in dem Kontext des *iudicium dei tropologicum*, in dem sie allein erklärbar sind, gedeutet werden. Das können wir am besten, indem wir den *Humilitas*begriff mit Hilfe der Vorstellung von der *iustificatio dei* erläutern, die sich in der Scholie zu Ps 50 findet und die im Mittelpunkt der Diskussion über die *Humilitas*theologie Luthers steht<sup>412</sup>).

Luther sagt hierzu: »Qui sese iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo. Et ita iam conformis deo est et verax et iustus, sicut deus cum quo concordat. Sed deus dicit vera et iusta: et ille dicit eadem. Ergo et ipse cum deo iustus et verax est«<sup>413</sup>). Das heisst: die *iustificatio dei* (passiva) ist ein menschliches Nachsagen der Rede Gottes. In welcher Weise Gott über die Sünde und das Heil der Menschen gesprochen hat, schildert Luther am Anfang der Scholie: »Primo. Omnes homines sunt in peccatis coram deo et peccant, i.e. sunt peccatores vere. Secundo. Hoc ipsum deus per prophetas testatus est et tandem per passionem Christi idem probavit: quia propter peccata hominum foecit eum pati et mori. Tertio. Deus in se ipso non iustificatur, sed in suis sermonibus et in nobis. Quarto. Tunc fimus peccatores, quando tales nos esse agnoscimus, quia tales coram deo sumus«<sup>414</sup>).

Die Wahrheit, die der gerechte Mensch bekennt, ist also nicht eine Demutserklärung, die er aus sich heraus zu Stande bringt. »Igitur Non qui sibi humillimus videtur, sed qui sibi fedissimus et turpissimus videtur, hic est speciosissimus coram deo. Et ratio est, quia suam feditatem nunquam videret, nisi esset intime illustratus lumine sancto«<sup>415</sup>).

Diese »Erleuchtung« muss natürlich aus den Worten Gottes, seinen »sermones« ihren Inhalt nehmen, und das Wort, das die Sünde offenbart, ist ja laut der in der Einleitung formulierten »Propositionen« das Evangelium, das durch den Propheten bezeugt und in der Passion Christi »bewiesen« worden ist, nämlich: »quia propter peccata hominum (deus) foecit eum pati et mori.« Derjenige, der, erleuchtet von dieser Wahrheit, bekennt, dass er selbst einer

<sup>412</sup>) Der Ausdruck 'iustificatio dei passiva' kommt in der Scholie zu Ps 50 nicht vor, ist aber das Hauptwort in der Auslegung von Röm 3,4 (mit dem Zitat aus Ps 50,6) in der Römerbriefvorlesung, siehe Ficker II,65,7–66,7. Über den Unterschied der Römerbriefvorlesung von den Dictata in bezug auf die Auffassung von dem Verhältnis zwischen *iustificatio dei passiva* und *iustificatio dei activa* (die Rechtfertigung des Sünders durch Gott) urteilen die Forscher sehr verschieden, siehe E. Hirsch, op. cit. S. 20 f. und 32 f., R. Josefson, op. cit. S. 66 ff., A. Gyllenkrok, op. cit. S. 58–64. Wir gehen auf diese Frage hier nicht näher ein.

<sup>413</sup>) W.A. III,289,33.

<sup>414</sup>) W.A. III,287,32.

<sup>415</sup>) In der Römerbriefvorlesung wird derselbe Gedanke folgendermassen ausgedrückt: Quia nisi Deus ita prius exiret et verax fieri quereret in nobis, nos non possemus introire ad nos et medaces ac iniusti fieri. Non enim potuit homo ex se ipso scire, quod talis esset coram Deo, nisi ipse Deus hoc ipsum revelaret. . . Nunc autem Deus revelavit quid de nobis sentiret ac iudicaret, sc. quod omnes sint in peccato. (Ficker II,67,23,29).

jener Sünder ist, für die Gott Christus leiden und sterben liess, der ist in diesem Bekenntnis ein Gerechter, und er rechtfertigt Gott, d.h. er gibt Gott recht, indem er das, was Gott über ihn, seine Sünde und sein Heil gesagt hat, wahr sein lässt.

Die Reihenfolge des göttlichen und des menschlichen Sprechens ist hier deutlich angegeben. »Sed deus dicit vera et iusta: et ille dicit eadem. Ergo et ipse cum deo iustus et verax est«<sup>416)</sup>. Gott spricht zuerst in seinem Evangelium. Der Mensch spricht danach dasselbe in seinem Bekenntnis. Erst ist Gott gerecht, dann wird der Mensch »mit Gott« gerecht, weil er Gottes Wahrheit nachsagt und so Gott rechtfertigt<sup>417)</sup>.

Das ist das *iudicium dei* tropologisch ausgelegt. Denn die tropologische Auslegung bedeutet, dass das Gericht, das Gott in Christus, in seinem Sterben und Tod gesprochen hat (»buchstäblich-prophetische Auslegung«: *omnes homines sunt in peccatis coram deo*), von uns nachgesprochen wird (»tropologische Auslegung«: *peccavi*). *Iudicium tropologicum* ist, wie wir in der Scholie zu Ps 70 lernten, zusammen mit der *fides Christi* in der *iustitia dei* enthalten. Denn dies Sündenbekenntnis ist eine Gottesgerechtigkeit im »passivischen Sinne«, nicht nur weil Gott es durch sein Wort wirkt oder schenkt, sondern auch weil er es als Gerechtigkeit entgegennimmt. Gott spricht zuerst, er richtet und er vergibt. Ich spreche ihm nach, und er nimmt entgegen, was er selbst in mir gewirkt hat. Diese Struktur der *iustitia dei passiva* tritt auch in der

<sup>416)</sup> W.A. III,289,36.

<sup>417)</sup> A. Gyllenkrok (op. cit. S. 59) meint, dass die *iustificatio dei passiva* in den *Dictata* nichts über die Rechtfertigung des Menschen aussagt: »Man darf mit anderen Worten behaupten, dass Luther, auch wenn er hier von dem Gerechtfertigwerden (sic!) Gottes »in uns« zu reden weiss, doch damit noch nicht gesagt hat, dass wir eo ipso gerecht werden. Diesen Schritt tut er erst in der Vorlesung über den Römerbrief.« Darf man wirklich so etwas behaupten, wenn man in der Scholie zu Ps 50 z. B. folgendes liest: *Patet itaque psalmum istum proprie non de David, sed in persona Ecclesie propheticæ factum esse: a David velut parte Ecclesie, sumpta occasione ex hystoria, que in titulo nominatur. Maxime ex eo, quod David per Nathan correptus dicens 'peccavi'. Unde hoc ipsum potissimum hic allegat. 'Quoniam iniquitatem meam ego cognosco': ibi enim intellexit, quod accusare seipsum sit iustificare deum et per consequens seipsum. (W.A. III,291,22). 'Iustificare deum et per consequens se ipsum' zeigt, dass Luther auch hier sagen will, dass jeder, der Gott rechtfertigt, selbst auch von Gott gerechtfertigt wird. Sonst gäbe ein Satz wie dieser: 'Quia si nos ipsos iudicamus, non utique a Domino iudicabimur' keinen Sinn. Überhaupt nicht (utique: nicht nur im Endgericht, sondern auch jetzt) verurteilt werden« und »gerechtfertigt werden« sind synonyme Ausdrücke. Der Satz ist eine freie Wiedergabe von 1 Kor 11,31, und dass Luther die futurische Verbalform nicht eschatologisch (vom Endgericht) deutet, zeigt die Fortsetzung: *Quia non iudicabitur bis in idipsum. Nec potest eum condemnare, qui iam a seipso et per consequens a sermonibus dei iudicatus est. Quia deus seipsum negare non potest, sed ipse iudicavit illum peccatorem, et hoc idem foecit ipse: ergo non potest esse contra illum sic sese iudicantem. Alioquin esset contra seipsum, qui illi conformis fuit in iudicio. Quare necesse est, ut iudicium suum in illo agnoscat et approbet. (W.A. III,291,16). Das 'iudicium suum in illo agnoscere et approbare' ist der Akt der Rechtfertigung, nicht das Endgericht.**

iustificatio dei passiva als unserer Rechtfertigung in der Scholie zu Ps 50 zutage<sup>418</sup>).

In diesem Sinne ist das Gericht Gottes (tropologisch gedeutet) auch »passiv«: Wenn Gott *in seiner Gnade* den Menschen richtet, nimmt er die Selbstverurteilung des Menschen entgegen (d.h. er vergibt ihm, er rechtfertigt ihn: *iudicium suum in illo agnoscat et approbet*). Wenn er dagegen in seinem Zorn (*iustitia dei activa*) den Menschen richtet, so wie er im Endgericht die Verdammten richten wird, nimmt er nichts von ihm entgegen.

Wenn dieser »passive« Charakter des Gerichtes Gottes erfasst ist, versteht man sofort auch die »Aktivität« der *humilitas* als menschliche Haltung, als aktive Selbstverurteilung des glaubenden Menschen. Man sieht dann ein, dass diese Aktivität nicht »synergistisch« zu deuten ist, nicht von einer »anthropozentrischen Linie« oder dgl. zeugt, sondern nur den persönlichen Charakter des Christusglaubens manifestiert.

Dass Luther in der ersten Psalmenvorlesung so viel von Demut und so verhältnismässig wenig von dem Mut und der Gewissheit des Glaubens sagt, bedeutet nicht, dass er noch nicht weiss, dass der Christusglaube unsere einzige Gerechtigkeit vor Gott ist. Dies wurde übrigens in so vielen Zitaten schon zum Ausdruck gebracht, dass es nicht nötig ist, dies von neuem zu beweisen. Es besagt vielmehr, dass ein neuer Glaubensbegriff im Werden ist, die »*fides specialis*«, der Glaube, welcher »ich« und »mich« sagt<sup>419</sup>). Erst wenn ich persönlich meine eigene Gerechtigkeit verwerfe, glaube ich persönlich an den Gekreuzigten, der meine Sünde trägt und meine einzige Gerechtigkeit ist: *humilitas fidei et iustitiae Christi*. »*Sicut per Jheremiam dicit: 'Ut evellas, destruas, dissipas et disperdas' sc. omnia, que in nobis sunt (i.e. que nobis ex nobis et in nobis placent) 'et edifices et plantes' sc. omnia, que extra nos sunt et in Christo. . . Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam iusti-*

<sup>418</sup>) Siehe das Zitat (W.A. III,291,16–21) in Anm. 417. Vgl. die Parallele von 1532: *Qui ad hunc modum confitetur se soli Deo peccasse, is habet Deum iustificantem. Quia enim Deum glorificat illa confessione, quod sit solus iustus, Deus non potest non vicissim eum glorificare iustificando.* (W.A. XL,2,379,25. – Hs.: *Qui dicit se peccasse soli deo, habet iam iustificantem peccatorem; ergo est iustus hoc ipso, quo dicit: 'Tibi soli', quia gloriari deum est opus iustitiae, vel incepimus. Impius non tribuit sibi peccatum et deo iustitiam.* W.A. XL,2,379,10). – A. Gyllenkrok hat offenbar die Auslegung des 51. Psalms vom Jahre 1532 nicht genügend gründlich studiert. Denn er behauptet (op. cit. S. 64): »Danach bleibt noch die grosse Vorlesung über den 51. Psalm aus dem Jahre 1532. Soweit ich sehen kann, ist die einzige Stelle, die hier als Beleg der Lehre von der *iustificatio Dei passiva* in Betracht kommen kann, die folgende: *Hac confessione (sc. peccati) glorificas deum, et te econtra: hic tempus mihi (sc. Deo) iustificandi* (W. 40: II,376: 7 f)«. Hätte Gyllenkrok drei Seiten weiter gelesen, hätte er den gesuchten, oben angeführten Beleg gefunden.

<sup>419</sup>) Über »die Bedeutung des Personalpronomens für die Christusvorstellung« schreibt H. Østergaard-Nielsen ausgezeichnet im Anschluss an die grosse Galaterbriefvorlesung (op. cit. S. 129–134). Man kann bei Luther diesen Zug seiner Glaubensauffassung sehr früh beobachten. In der Hebräerbriefvorlesung ist die Vorstellung der »*fides specialis*« voll entwickelt: *Notandum quod non satis est Christiano credere Christum*

tiam et sapientiam vult salvare, non que veniat et nascatur ex nobis, sed que aliunde veniat in nos, non que in terra nostra oritur, sed que de celo venit<sup>420</sup>).

So ist es verständlich, dass Luther in der Scholie zu Ps 109,3 die 'virtus dei' (vgl. Röm 1,16!) in »passivischer« Bedeutung als humilitas bezeichnen kann. »Quod ut intelligamus, sciendum, quod virtus Christi est et ea, qua ipse potens est in suis, et ea, qua sui fortes et potentes sunt eosque tales facit<sup>421</sup>). Das ist sozusagen klassische »passivische Ausdruckweise«. Die Kraft Gottes ist diejenige, in welcher er selbst in den Seinen mächtig ist, und zugleich die, mit welcher er die Seinigen vor sich mächtig sein lässt. Aber nun geht Luther einen Schritt weiter: »Que potissimum est humilitas. Nam per humilitatem fidei vincitur omne malum sine tumultu et strepitu, Isaie 9. 'omnis violenta predatio cum tumulta etc.' Sequitur ratio: 'parvulus enim natus est nobis'. Qui sicut in die Madian exuperavit etc., parvulus siquidem hanc facit victoriam, id est humilis per fidem Christi. Hec autem infirmitatem virtus prerequirat. Neque enim virtus dei in nobis est, nisi prius nos infirmi simus. Inde enim parvuli sumus victores, non quod parvitas nostra vincat, sed virtus, que est in infirmitate et parvitate, ipsa facit opera. Nostra itaque virtus cum virtute dei simul non stat, sed vel ipse infirmus est in nobis et nos infirmi magis quo fortiores

esse constitutum pro hominibus nisi credat et se esse unum illorum. (Hirsch-Rückert, S. 172,15, vgl. S. 117,1; 226,10–12; 236,10–238,12). Wenn auch nicht mit Sicherheit in den Dictata (W.A. III,490,26–29; IV,356,13–15,23–26,32–38) so finden wir auf alle Fälle diese Auffassung des Glaubens in der Römerbriefvorlesung, was *Karl Holl* schon 1921 klar hervorgehoben hatte (op. cit. S. 134), z.B. in der Stelle, Ficker II,198,2–12, wo die Verbindung zwischen persönlicher Glaubensgewissheit und Demut sehr deutlich hervortritt: Confidis ea (sc. opera, quae facis) esse grata, quando sentis te (per) ea opera nihil esse coram Deo, licet bona sint et in obedientia facta, quia non facis ea, que sunt mala. Et ista humilitas et compunctio in bonis operibus facit ea esse grata. (Ficker II,198,9). Der Zusammenhang von »Spezialglaube« und »Demut« tritt in Luthers Bussauffassung besonders deutlich hervor, so in Resolutiones, conclusio VII: ideo ordine generali non est nobis certa remissio culpae nisi per iudicium sacerdotis, nec per ipsum quidem nisi credas Christo promittenti: Quodcunque solveris &c. Donec autem nobis incerta est, nec remissio est, immo periret homo peius nisi fieret certa, quia non crederet sibi remissionem factam. (W.A. I, 541,20). *Der Weg zu diesem persönlichen Glauben ist aber die Demut*: Stante autem hac misera sua conscientia confusione, non habet pacem neque consolationem, nisi ad potestatem ecclesiae confugiat suisque peccatis et miseriis per confessionem detectis postulet solatium et remedium: neque enim suo consilio vel auxilio sese poterit pacare, immo absorberetur tandem tristitia in desperationem. Hic sacerdos talem videns humilitatem et compunctionem de fiducia potestatis sibi ad faciendam misericordiam traditae plenissime praesumat et solvat solutumque pronunciet, ac sic pacem ei conscientia donet. Absolvendus vero omni studio caveat, ne dubitet sibi remissa esse apud deum peccata sua, sitque quietus in corde: nam et si prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est) tamen stare tenetur alterius iudicio non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi, qui mentiri non potest dicendo: Quodcunque solveris super terram. W.A. I,540,34).

<sup>420</sup>) Römerbriefvorlesung, Ficker II,2,3,7. Vgl. die Deutung desselben alttestamentlichen Zitates (Jer 1,10) in W.A. III,153,30 (Randglosse zu Ps 27,5): Quia electos suos destruit, ut edificent eos.

<sup>421</sup>) W.A. IV,231,5.

in nobis. Si autem nos infirmi in illo sumus, iam ipse fortis est in nobis«<sup>422</sup>).

Ist diese »Humilitastheologie« vorreformatorisch, dann ist wahrscheinlich der ganze Luther vorreformatorisch. Auf alle Fälle ist die Humilitastheologie, die wir in den eben zitierten Zeilen finden, ein echter Ausdruck der iustitia dei passiva. Und der wesentliche Inhalt dieser Humilitastheologie wurde in der Gestalt der Lehre von dem usus spiritualis legis ein unentbehrlicher Bestandteil der Lehre Luthers.

### c) *Profectus*.

In einem Aufsatz, betitelt »Die profectio bei Luther«, in der Gedenkschrift für Werner Elert<sup>423</sup>) liefert der bekannte finnische Lutherforscher *Lennart Pinomaa* eine Tabelle über Bibelstellen, die Luther 1513–1522 zur Erläuterung seiner Lehre über die profectio verwendet. Dieser Tabelle zufolge sind die Stellen, welche Luther in den Dictata zur Begründung seiner Lehre von dem profectus iustificati am häufigsten zitiert, Ps 84 (Vulg. 83),8 (ibunt de virtute in virtutem), Phil 3,13 (quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero, quae sunt priora, extendens meipsum) und Apok 22,11 (qui iustus est, iustificetur adhuc). Unter den zitierten Stellen findet sich auch die für das Turmerlebnis entscheidende Stelle Röm 1,17 (ex fide in fidem), die in den Dictata in allem 11 mal, davon aber nur 3 mal<sup>424</sup>) in bezug auf den profectus, vorkommt.

Diesen Befund darf man wohl dahin deuten, dass der Profectusgedanke mit der iustitia dei passiva eng zusammen gehört, dass aber Luther seinen Inhalt nicht in erster Reihe auf Röm 1,17, sondern auf anderen Bibelstellen, vor allem auf den drei genannten, aufbaut.

In Röm 1,17 sind es die Worte 'ex fide in fidem', die Luther zu dem Profectusgedanken führen. Der ganze Vers lautet ja: »Iustitia enim Dei in eo (sc. euangelio) revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est: 'Iustus autem ex fide vivit'.« In der Römerbriefvorlesung setzt sich Luther mit den üblichen Deutungen der Worte 'ex fide in fidem' auseinander. Er verwirft die Auslegung Lyras<sup>425</sup>) und der Glossa ordinaria<sup>426</sup>), ebenfalls werden die Auslegungen von Augustin und Paulus von Burgos in ablehnender Weise erwähnt<sup>427</sup>). Seine eigene Auffassung formuliert Luther in Anlehnung an die drei oben genannten Schriftstellen und an 2 Kor 3,18 in folgender Weise: »Ideoque sensus videtur esse, quod iustitia Dei sit ex fide totaliter, ita tamen, quod proficiendo non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem, secundum illud

<sup>422</sup>) W.A. IV,231,7.

<sup>423</sup>) Gedenkschrift für D. Werner Elert, herausgegeben von *Fr. Hübner* in Verbindung mit *Wilhelm Maurer* und *Ernst Kinder*, Berlin 1955, S. 122–123.

<sup>424</sup>) Nach *L. Pinomaa* nur zweimal. Die Stelle W.A. IV,319,9 steht in der Tabelle Pinomaas, ist aber nicht wie die anderen Stellen, in denen der Profectusgedanke zum Ausdruck kommt, kursiviert, vermutlich ein Druckfehler. Liegt ein Druckfehler vor, zählt auch Pinomaa drei Stellen.

<sup>425</sup>) Ficker II,14,22–28.

<sup>426</sup>) Ficker II,15,1–6.

<sup>427</sup>) Ficker II,15,12–17.

2. Cor. 4: 'Nos transformamur a claritate in claritatem' etc. Item: 'Ibunt de virtute in virtutem', ita 'de fide in fidem', semper magis ac magis credendo, ut qui iustus est, iustificetur adhuc, ne quis statim arbitretur se apprehendisse et ita desinat proficere i.e. incipiat deficere<sup>428</sup>).

Durch die Worte 'non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem' umschreibt Luther eine tropologische Auffassung des profectus, zum Unterschied von einer anagogischen, um die Terminologie der Dictata zu bewahren. Denn dem Kontext zufolge ist ja von der iustitia dei, dem Glauben, aus dem der Gerechte lebt, die Rede<sup>429</sup>). Wenn der Gerechte aus dem Glauben lebt, kann er als Gerechter durch seinen Profectus nie den Glauben hinter sich lassen, sondern er muss in seinem Fortschreiten innerhalb des Bereichs des Glaubens verbleiben: de fide in fidem, semper magis ac magis credendo.

Hier wird etwas Entscheidendes über die Gerechtigkeit, die aus Gott ist und vor Gott gilt, ausgesagt. Sie wird nunmehr nicht als die iustitia donata im Sinne Augustins aufgefasst, und sie ist keine sakramental vermittelte gratia medicinalis, die allmählich den Menschen aus einem Ungerechten in einen Gerechten verwandelt, damit dieser im Endgericht als Gerechter den Lohn für seine Verdienste – Verdienste, die freilich allein durch die Gnade gewirkt sind – erhalten könne. Auch ist der Glaube nicht nur der Anfang dieser Gerechtigkeit, durch welchen der »Gottlose« (impius) in der Taufe gerechtfertigt wird, um dann nach der Taufe durch die eingegossene Charitas mehr und mehr ein wirklich Heiliger zu werden. Es heisst vielmehr mit Luthers Worten nun: »iustitia dei est ex fide totaliter«. Der Profectusgedanke Luthers ist offenbar in Auseinandersetzung mit dem herrschenden Augustinismus geformt worden und kann nur auf diesem Hintergrund verstanden werden<sup>430</sup>). Der Profectus ist nicht der Profectus vom Glauben zur Liebe (fides charitate formata!), sondern vom früheren Glauben zum neuen Glauben. Denn die Glaubensgerechtigkeit ist nicht mehr eine geschenkte »Tugend«, die als solche zunehmen (»formiert« werden) kann, sondern besteht in der Bereitschaft für die Barmherzigkeit Gottes, wie sie im Evangelium offenbart ist. Und das Zunehmen eines solchen Glaubens kann nur bedeuten: semper magis ac magis credendo. Bei Augustin waren die Wege Gottes teils Barmherzigkeit (d.h. Schenken der Gerechtigkeit in der Inkarnation und in der Kirche), teils Wahrheit (d.h. Fordern der Gerechtigkeit im Endgericht). So musste sich der Fortschrittsgedanke bei Augustin vom Endgericht her orientieren, es musste ein Fortschreiten – selbstverständlich allein kraft der Gnade! – auf dem Wege der im Endgericht geforderten Verdienste stattfinden.<sup>431</sup>)

<sup>428</sup>) Ficker II, 15, 6.

<sup>429</sup>) Ficker II, 14, 23; 15, 3.

<sup>430</sup>) Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Augustinismus in Rationis Latomianae Confutatio, die von R. Hermann in seinem Buch »Luthers These Gerech und Sünder zugleich« (Gütersloh 1930, 2. unveränderte Auflage 1960) eingehend analysiert worden ist.

<sup>431</sup>) Siehe S. 98. Wie früher erwähnt, verwendet Luther noch in den Dictata den



Für Luther dagegen ist dem Evangelium zufolge die Barmherzigkeit Gottes mit seiner Wahrheit (Gerechtigkeit) identisch. Gottes Wege als Barmherzigkeit und Wahrheit waren nicht seine Gnade in Christus und der Kirche, bzw. seine Gerechtigkeit im Endgericht, sondern waren Gottes Gerechtigkeit, uns in Christus von Gott geschenkt und in unserem Christusglauben von Gott entgegengenommen, beides als eitel göttliche Barmherzigkeit und Wahrheit. So muss das Fortschreiten auf diesen Wegen Gottes als eine immer neue Zuflucht zu der Barmherzigkeit Gottes verstanden werden. Dadurch ist der traditionelle Gedanke von der fortschreitenden Heiligung des Sünders durchgreifend umgeprägt worden.

Diese Umprägung können wir in den *Dictata* beobachten. Denn in dieser Vorlesung ist der *Profectus* ein häufiger Begriff<sup>432</sup>).

In der Neugestaltung der Scholie zu Ps 4 für den Druck 1516 führt Luther den *Profectus*gedanken bei der Deutung von V. 2 ein. Dass der Psalmist, der eben von einer schon erfahrenen Gebetserhörung in V. 1 gezeugt hat, in V. 2 sofort mit einer Bitte um neue Barmherzigkeit und Gebetserhörung fortfährt, veranlasst Luther, davor zu warnen, sich mit schon erfahrener Hilfe zufriedenzustellen: »Primo quidem ne ex dilatione iam velut certus sis et torpeas: que est pessima tentatio. Quia ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus, ait Bernhardus<sup>433</sup>). Dann folgt ein Hinweis auf Phil 3,13, Apok 22,11, 1 Kor 10,12 und Sir 18,6<sup>434</sup>). Damit ist das Thema 'profectus iustificationis' angeschnitten. Weil hier von der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist, wird die Weise des Empfangens als Rückkehr zum Anfang oder als ständig wiederkehrender neuer Anfang bezeichnet<sup>435</sup>). Weil die Gerechtigkeit (des Glaubenden) empfangene Gnade ist, d.h. ein der Barmherzigkeit Gottes Ausgeliefertsein, ist der im Glauben Gerechte ein Elender, der immer noch allein auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist. »Gratia enim dei accepta ut dixi est iustitia. Accipienda autem est misericordia, quia miserum qui nunc est iustificat. Quia ergo hic

---

augustinischen Verdienstbegriff, z.B. W.A. IV,363,4. Aber durch die neue Auffassung von 'misericordia dei' und 'veritas dei' ist der Verdienstgedanke in der Tat überwunden. Die 'bona meritorum' ist nur eine traditionelle Beschreibung der Seligkeit als sündloser Vollkommenheit.

<sup>432</sup>) L. *Pinomaa* führt in dem oben genannten Aufsatz 24 Stellen aus den *Dictata* an, in denen der *Profectus*gedanke im Anschluss an die von ihm aufgezählten Schriftworte entwickelt wird. (Zwei Stellen sind vergessen worden: 1 Kor 10,12/W.A. 47,3 und Röm 1,17/W.A. IV,319,9). In der Tat gibt es mindestens 60 Stellen von Ps 4 bis Ps 125, wo der *Profectus*gedanke in lutherischer Fassung anzutreffen ist. Von diesen Stellen gehören mehr als die Hälfte (32) zur Auslegung von Ps 118.

<sup>433</sup>) W.A. III,46,39.

<sup>434</sup>) W.A. III,47,1. Nur die erste von den 4 Schriftstellen wird von Kawerau vermerkt.

<sup>435</sup>) W.A. III,47,5: Sic similiter, qui se putat apprehendisse, nescit quomodo oporteat eum apprehendere. Modus autem non est nisi iste, qui hic ponitur, scilicet semper recurrere ad principium, et a novo semper incipere, secundum monita apostoli et huius psalmi. Vgl. W.A. IV,192,18 (Randglosse zu Ps 104,1): Hoc enim vicium est acceptis velle quiescere et non etiam accipiendis inhiare. Quia hoc est stare et non proficere. Similiter confidere in accepta iam dona, amplius superbire et non in solum deum confidere, in datum magis quam in dantem.

accipiendam petit, nondum acceptam, ideo misericordiam nominat. Et hec est conditio iustorum, ut iustitiam esuriant et sitiunt magis ac magis, ideo semper iustificantur, semper petunt misereri, semper iustitiam agnoscunt acceptam prius<sup>436</sup>). Die Formulierung 'semper de novo incipere', die in der letzten Hälfte der Dictata vorkommt,<sup>437</sup>) gibt dem Profectusgedanken in dem Kontext der iustitia dei passiva den prägnantesten Ausdruck. Die Formel ist aus dem Wort Sir 18,6: »Homo cum consummaverit, tunc incipiet« hergeleitet und bedeutet ein wirkliches 'ad principium recurrere', d.h. ein immer neues Fliehen zur reinen Barmherzigkeit Gottes<sup>438</sup>). Darauf kann nicht deutlich genug hingewiesen werden, denn wir sind in bezug auf die kommende Barmherzigkeit Gottes gleich toten und bösen Menschen, weswegen jeder, der sich mit der schon empfangenen Gerechtigkeit beruhigt, sie bereits verloren hat.

Ich zitiere zwei wichtige Stellen aus der Scholie zu Ps 118: »Nam cum simus semper in via et nondum in termino, semper ad ea que nondum habemus, velut mortuos, insipientes, errantes, malos esse et estimare debemus, et ea ita petere. Nam et vere sic sumus<sup>439</sup>). »Quare qui in presenti instanti se iustum confidit et stat, iam iustitiam perdidit, sicut in motu similiter patet: terminus, qui in isto instanti est ad quem, ipse in sequenti instanti est terminus a quo. Terminus a quo est peccatum, a quo semper eundum est. Et terminus ad quem est iustitia, quo semper eundum est<sup>440</sup>).

Der profectus als ein 'semper de novo incipere' fällt daher mit der humilitas zusammen: »Igitur velle manere semper in tendentia et desiderio proficiendi, hec est vera humilitas, que vere dicat: 'Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore'. Superbi enim et acidiosi, qui querunt esse

<sup>436</sup>) W.A. III,47,11.

<sup>437</sup>) W.A. IV,140,2-4.

<sup>438</sup>) W.A. IV,149,11 (Scholie zu Ps 101,5): Quare totus psalmus est querela fidelis populi vel cuiuslibet anime gementis de vetustate sua et lege peccati ad novitatem gratie, que est in Christo, quem advenire petit. Sicut Ro. 7. 'Infelix ego homo, quis me liberabit de morte corporis huius? Gratia dei per Ihesum Christum. Vgl. W.A. IV,344,12 (Scholie zu Ps 118,76): Quia et proficientes semper sunt incipientes ad ea que nondum habent, tam in gratia quam sapientia, ut amplius abundant tam intellectu quam affectu. Quia hic nihil nisi euangelium et gratia petitur semper. Ferner W.A. IV,313,17 (Scholie zu Ps 118,17): *Secundo* moraliter pro quolibet retribue, scilicet gratiam pro culpa actuali, quia semper amittimus, semper peccamus, semper morimur: ideo semper opus habemus, ut retribuatur et semper incipiamus a novo.

<sup>439</sup>) W.A. IV,328,23 (zu Ps 118,40).

<sup>440</sup>) W.A. IV,364,18. Vgl. W.A. IV,375,7 (Scholie zu Ps 118,146): Ita omnes sumus in medio gratie habite et habende, ut sic semper sit gratia pro gratia et profectus in nobis de claritate in claritatem. Et qui hanc posteriorem negligit, primam quoque amittet et numerabitur inter filios Israel, qui exeuntes de Ægypto reverti postea magis quam proficere voluerunt. Igitur semper clamandum et nunquam arbitrandum apprehendisse, ut custodiamus mandata dei et obliviscendum, quod custodiverimus ante unquam. Ferner W.A. IV,214,26 (Scholie zu Ps 106,9): Sed ista superbia impedit intellectum et affectum et memoriam in proficiendo. Facit enim hominem putare et videri sibi satis assecutum luminis et ardoris quoad intellectum et affectum, et perseverantie securitatisque quoad memoriam. Et sic misere deficit et perit, qui defectum non agnoscit, donec veniat fames et sitis spiritualis, ut incipiat sentire miseriam suam et impedimentum.

sancti vel ociosi, concupiscunt cito finire laborem et pervenisse ad summum«<sup>441</sup>). Es wäre übereilt, aus diesen Sätzen die Folgerung zu ziehen, dass Luther hier noch »vorreformatorisch« denkt, weil er die »Heilsgewissheit« auszuschliessen scheint. Die Sicherheit aber, gegen die er hier kämpft, ist die Sicherheit des Fleisches, und der profectus ist eben die Rückkehr des Geistes zum Worte Gottes. Gegen die *fleischliche* Sicherheit kämpft auch der »reformatorische« Luther (z.B. wider die Antinomer), und dieser Kampf schliesst die evangelische Heilsgewissheit keineswegs aus. Aus der Scholie zu Ps 118 zitieren wir wieder einen Abschnitt (zu V. 25): »Unicuique restat aliquid de litera, ut non sit totus spiritus, de veteri homine, ut nondum sit totus novus, de carne, de terra, de mundo, de diabolo, ne sit totus anima, totus celum, totus Christi, totus dei. Quare adheret pavimento anima mea. Quod et Apostolus confitetur, dicens Ro. 7. 'Invenio aliam legem in membris meis captivantem me in legem peccati'. Semper itaque magis ac magis indiget illuminatione et accensione, ut proficiat, qui incepit. . . Quia secundum quod perfectus sum, adhesi testimoniis tuis ego totus, secundum quod autem imperfectus et adhuc carnalis, adhesit anima mea pavimento. Ergo tu magis magis *Vivifica me secundum verbum tuum*. Quia secundum promissum tuum peto id, non secundum meritum, vel iuxta intentionem et regulam, ut non singulariter incedam sensu meo. Hec autem vivificatio est ipsius spiritus, id est voluntatis spiritualis«<sup>442</sup>).

Was ich als »die Anthropologie des Glaubens« bezeichnet habe, bildet auch den Rahmen für den Profectusgedanken Luthers, oder um es anders auszudrücken: der Profectusgedanke ist ein Element der tropologischen Auslegung von iudicium und iustitia, ein Aspekt der humilitas<sup>443</sup>). »Semper ergo peccamus, semper immundi sumus. Et si dixerimus, quod peccatum non habemus, mendaces sumus, quia negamus nos habere carnem, cum tamen caro ubicunque sit, secum ista mala habet, ut spiritum impugnet. Et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit«<sup>444</sup>).

Der profectus ist also das Fortschreiten des Geistes im Kampfe mit dem Fleisch<sup>445</sup>). Von hier aus ist die besondere Art jenes Fortschreitens zu ver-

<sup>441</sup>) W.A. IV,315,34.

<sup>442</sup>) W.A. IV,320,17,32.

<sup>443</sup>) Siehe S. 128 f. Vgl. W.A. IV,252,28 (Scholie zu Ps 111,4): Nam licet iustificatus sit homo in spiritu, tamen quia pugnat in corpore mortis cum lege membrorum, semper indiget gratis aliis secundum multitudinem tentationum.

<sup>444</sup>) W.A. IV,364,9. Vgl. Römerbriefvorlesung zu 7,20. Ficker II,172,11: Quia eadem persona est spiritus et caro; ideo quod facit carne, totus facere dicitur. Et tamen, quia resisit, totus non facere, sed pars eius etiam recte dicitur. Utrunque ergo verum, quod ipse et non ipse operatur. 173,1: Hec autem in carnali homine nequaquam habent locum, ubi omnino totus homo caro est, quia non permansit in eo spiritus Dei.

<sup>445</sup>) Aus dem Obigen erhellt, warum ich L. Pinomaa nicht beistimmen kann, wenn er sagt (op. cit. S. 119): »Man kann nicht gleichzeitig »simul iustus ac peccator« und profectio lehren.« Denn das tut Luther in der Tat, sowohl in den Dictata als in der Römerbriefvorlesung. Auch kann man m. E. nicht behaupten, dass der Profectus-

stehen. Wenn in der Randglosse zu Ps 102,11 bemerkt wird: »Quia sicut in nobis crescit gratia et peccatum decrescit. . .«<sup>446</sup>), ist ein solcher kurzer Ausdruck im Lichte einer Aussage wie der folgenden zu betrachten: »Gratia enim facit velle et spontaneum esse. Petit autem deduci, quia proficientis est, qui iam voluntarius, ut deducatur. Impii enim et incipientis est reduci vel adduci et induci: semper enim indigemus magis ac magis gratia dei«<sup>447</sup>). Dies 'magis ac magis indigere gratia dei' hängt ja mit dem steten Widerstand des Fleisches zusammen. Und weil nun das Fleisch sich in Hochmut, der Geist sich in Demut äussert,<sup>448</sup>) besteht der Fortschritt darin, dass der glaubende Mensch weniger und weniger von dem schon Erworbenen, z.B. von seinen eigenen guten Werken, etwas wissen will, dagegen mehr und mehr allein um die zukünftige Gnade bittet. In der Scholie zu Ps 67,14 sagt Luther: »Notandum itaque, quod corpus nostrum est dorsum, quod ad mundum et temporalia vertimus, spiritus autem est facies, que sursum ad deum tendit et festinat semper. . . Dorsum itaque in posterioribus habet rutilantiam seu virorem auri, hoc est: in corpore relucet opera pulcherrime charitatis ad proximum faciendo eis bona et ferendo ab eis mala. Quod autem dicit 'posteriora', exprimit profectum. Quia obliviscens ea, que post eam sunt, semper in anteriora extendit seipsum«<sup>449</sup>). (Man beachte hierbei die Anspielung auf Phil 3,13)! Dass bei Luther hier »das Streben zur Heiligung noch deutlich im Rahmen des Neuplatonismus gesehen wird«<sup>450</sup>), hat nur mit gewissem Vorbehalt Geltung. Denn die neuplatonisch klingenden Ausdrücke (ein Erbe des Augustinismus) müssen in den Dictata eschatologisch gedeutet werden. Die Werke gehören, wie der Leib, durch den wir sie üben, der gefallenen, noch unter dem Joch der Sünde, des Todes und des Teufels versklavten Welt an. Die 'anteriora' dagegen sind das immer zu uns kommende Heil Gottes. Das hören wir auch an anderen Stellen der Vorlesung. Denn das

gedanke »später durch andere Vorstellungen verdrängt wurde« (ib.). Denn der Profectusgedanke findet sich auch in der Rechtfertigungsdisputation vom Jahre 1536, und zwar an zentraler Stelle, vgl. hierzu meinen Aufsatz »Luthers Lehre von der Heiligung« in *Lutherforschung heute*, Berlin 1958, S. 67–68.

<sup>446</sup>) W.A. IV,164,25.

<sup>447</sup>) W.A. IV,324,17.

<sup>448</sup>) W.A. IV,315,34–38 (siehe S. 143 f.). W.A. IV,344,24 (Scholie zu Ps 118,78): Superbos dicit spirituali superbia, ipsos scilicet iustitarios et sui iustificatores, qui ex operibus iusti esse volunt et non ex promissione et misericordia dei miserentis, sed suorum esse putant meritum et esse currentis atque volentis, quod iusti sint. – W.A. IV, 374,33 (Scholie zu Ps 118,146): Neque enim custodire possunt mandata dei, nisi quis primo salvus fiat per salvatorem Christum a peccatis. . . Ideo dicit – 'Salvum me fac, ut custodiam &c.' Ad hoc quero salvus esse, ut serviam tibi. Ac per hoc utique se confitetur infirmum, miserum, captivum et sub lege peccati esse. Quod et omnis humilis facit, non tantum incipiens, sed et proficiens. Superbus autem hoc negat, qui sibi salvus et sine peccato videtur: unde neque clamat salvari, ut custodiat mandata tua, quia custodisse se putat et secure sibi tacet. Nos autem non sic, sed semper sumus salvi ad ea, que habemus et peregrinamus incipiendo: sed ad ea, que ante nos sunt et in que extendi habemus proficiendo, nondum salvi sumus, sed infirmi, captivi miseri. Ideo et ibi clamandum est semper pro salute.

<sup>449</sup>) W.A. III,396,17.

<sup>450</sup>) L. Pinomaa, op. cit. S. 121.

'semper', das unser profectus als dieser Welt zugehörig bestimmt, ist eschatologisch zu werten, da der kommende Tod und die kommende Vollendung sein Telos sind, Ende und Ziel.

»Igitur semper medii sumus inter bonitatem, quam ex deo habemus, et malitiam, quam ex nobis habemus, donec in futuro absorbeantur omnia mala et sit solus deus omnia in omnibus, ut iam nec nos nostri simus, sed dei et deus noster«<sup>451</sup>).

Der Begriff profectus ist durch den terminus ad quem (perfici) und den terminus a quo (incipere) bestimmt. Luther verwendet dafür oft den metaphysischen Begriff 'motus'. »Non enim fecisse satis est et quiescere, sed secundum philosophiam motus est actus imperfectus, semper partim acquisitus et partim acquirendus, semper in medio contrariorum et simul in termino a quo et ad quem consistens. Quod si in uno fuerit tantum, iam nec motus est. Vita autem presens est motus quidam et phase<sup>452</sup>), id est transitus et Galilea, id est migratio ex hoc mundo ad futuram, que est quies eterna. Ergo partim illam habemus in conscientia, partim tribulationes in carne«<sup>453</sup>).

Die tropologische »Anthropologie des Glaubens« und die eschatologische Perspektive des »semper de novo« gehören also zusammen. Weil der Mensch, in dem Geist und Fleisch einander Widerstand leisten, ein einziger Mensch (totus homo) ist und deshalb als Geist für die Werke des Fleisches verantwortlich ist, und weil die Werke des Fleisches bei dem Menschen, der Geist ist, (die »reliquiae peccati«)<sup>454</sup>), den ganzen Menschen verdammenswert machen, falls ihnen keine Vergebung zuteil wird, kann der Fortschritt im Glauben, das Wachsen der Gnade und das Abnehmen der Sünde, nie als eine empirisch konstaterbare, psychologische Entwicklung betrachtet werden. Denn alle »empirischen« Fortschritte können als Gerechtigkeit *coram deo* jeden Augenblick durch die reliquiae peccati vernichtet werden. Und dies geschieht tatsächlich, wenn sich der Mensch in geistlichem Hochmut<sup>455</sup>) mit seinem bisherigen

<sup>451</sup>) W.A. IV,336,22 (Scholie zu Ps 118,65). Vgl. W.A. IV,251,10–18 und 296,34.

<sup>452</sup>) Zum Begriff »Phase Domini«, siehe *Horst Beintker*: Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der μετάνοια. In: Solange es »Heute« heisst. Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag. Berlin 1957, S. 30–41.

<sup>453</sup>) W.A. IV,362,35.

<sup>454</sup>) W.A. III,292,33 (Scholie zu Ps 50,6): Semper enim in nobis est reliquum et reliquie peccatorum, scilicet inclinationis et motus mali ad iram, superbiam, gulam accidiam, que sunt coram eo peccata, mala et damnabilia: ideo semper punienda. – Das entscheidende Moment ist das 'coram eo'. Vgl. W.A. IV,336,15: Et nullus, licet optimus, est, quin aliquid habeat mali. Unde merito potest coram deo dici malus. – Dies 'coram deo' bewirkt, dass der Fortschritt kein empirisch konstaterbarer, psychologischer Prozess ist. Denn das 'malum coram deo' kann nur durch den immer neuen Glauben an die Vergebung Gottes überwunden werden.

<sup>455</sup>) W.A. IV,363,29 (Scholie zu Ps 118,122): Sed et tropologie paulum recordandum est. Spiritus enim concupiscit adversus carnem et econtra. Inde fit, ut omnis fidelis anima gemat, quod caro suggerit superbos motus, semper nititur statuere idolum zeli (id est proprii sensus) in loco sancto in spiritu, velut Achaz rex altare Damasci in templo et altare domino eneam tollere: et hoc tunc periculosissime agit, quando sub specie pietatis, sicut et ille, hoc facit. Quis enim crederet hec esse carnis opera.

Fortschritt zufrieden gibt, vergessend, dass er für die bleibenden Werke des Fleisches auf die reine, vergebende Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist, auch wenn er als Geist »vollkommen« ist. Homo *cum consummaverit*, tunc incipiet (Sir 18,6). Das ist der Sinn des »semper de novo incipere«<sup>456</sup>).

Was hat sich hier zugetragen? Der Profectusgedanke hat sich von der Umklammerung der *iustitia dei activa* befreit. Der Fortschritt ist nicht mehr eine kontinuierliche Vermehrung der durch die Gnade gewirkten Verdienste, mit denen wir in Furcht der kommenden, strengen Gerechtigkeit Gottes entgegengehen, sondern eine wiederholte Rechtfertigung aus dem Glauben an den barmherzigen Richter. Es ist die *iustitia dei passiva*, in der Dimension der Zeit gesehen. In diesem Sinne gilt auch für die Dictata die von Rudolf Hermann, mit Rücksicht auf die Römerbriefvorlesung, geprägte Formulierung: *Fort-*

quando pro veritate et religione opus agitur et, ut dicitur, bonam intentionem esse ac pro honore dei fieri? Igitur iste superbus sensus omnes nos persequitur, et cum sit carnis opus, ita subtilis et spiritualis est, ut a paucissimis deprehendatur, quod sit lux angeli sathane transfigurati in angelum lucis ... 364,12: Et quia spiritus et caro unus homo est, sine dubio culpa hominis est, quod caro tam mala est et male agit. Quare, ut supra dixi, semper sumus in motu, semper iustificandi, qui iusti sumus. Nam hinc venit, ut omnis iustitia pro presenti instanti sit peccatum ad eam, que in sequenti instanti addenda est.

<sup>456</sup>) Siehe Anm. 448. A. Gyllenkrok (op. cit. S. 111 f.) versucht mit dem Ausgangspunkt in der Scholie zu Röm 13,11 der Römerbriefvorlesung (Ficker II,307,13 f.), wo es heisst 'proficere, hoc est semper a novo incipere', das 'a novo incipere' abzuschwächen, indem er den Ausdruck in folgender Weise deutet: »incipere a novo = neu anfangen von dem jeweiligen terminus a quo, von dem man immer auszugehen hat. Dieser terminus a quo verschiebt sich ständig nach vorne, indem der Christ je und je einen neuen terminus ad quem erreicht.« (Op. cit. S. 111–112). Diese gekünstelte Deutung streitet nicht nur wider die Formulierung Luthers: »semper recurrere ad principium« (siehe Anm. 435), sondern auch wider den Kontext jener Stelle aus den Dictata, womit Gyllenkrok sie zu begründen versucht (W.A. IV,364,20 f.). Denn die Worte: 'terminus qui in isto instanti est ad quem, ipse in sequenti instanti est terminus a quo', auf die Gyllenkrok seine Auffassung stützt, werden in folgender Weise weitergeführt: Terminus autem a quo est peccatum, a quo semper eundem est. Et terminus ad quem est iustitia, quo semper eundem est. Es ist schwer vorstellbar, was Gyllenkrok damit meinen kann, dass die Sünde »sich ständig nach vorne verschiebt.« Das könnte bedeuten: der Mensch fällt aufs Neue in die ihn coram deo verdammende Sünde zurück. Aber dann ist das Suchen nach Gerechtigkeit wirklich auch ein 'ad principium recurrere'. Wenn Gyllenkrok von meiner Deutung jener Stelle aus der Römerbriefvorlesung (in »Spiritus Creator«<sup>2</sup>, S. 89) behauptet, dass ich Luther »mit einem gar nicht unbeträchtlichen Leichtsinne« zitiere (ib.), muss ich diese Beschuldigung zurückweisen. Denn wenn Gyllenkrok sagt, ich »hätte verstehen können, dass man incipere nicht als Definition von proficere auffassen darf; incipere verweist ja auf proficere als notwendiges Kompliment (sic!)«, muss ich erwidern, dass Luther selbst derjenige ist, der sagt: »proficere, hoc est semper a novo incipere« und der als Kommentar hinzufügt: »unde Ecclesiasticus non dixit: cum profecerit [das wäre Gyllenkroks sich ständig nach vorne verschiebende terminus a quo], sed 'cum consummaverit homo, etiam tunc incipiet'.« (Ficker II,307,13). Übrigens war meine Deutung mit Stellen aus den Dictata (W.A. IV, 364,18 ff., 383,8 ff.), die Gyllenkrok in seiner Polemik nicht erwähnt, belegt. Wozu denn dieser schulmeisterliche Ton? Ich überlasse in aller Seelenruhe dem unparteiischen Leser das Urteil, wer hier im Grunde »Luther mit einem gar nicht unbeträchtlichen Leichtsinne zitiert hat.«

schritt bedeutet also nicht sowohl einen Massbegriff als vielmehr einen Zeitbegriff<sup>457</sup>).

#### IV. Schlussbemerkung.

Wir haben uns in dieser Untersuchung zuerst bemüht darzulegen, wie Luther in seinem letzten Lebensjahr selbst die Entdeckung des Evangeliums am Anfang seiner reformatorischen Laufbahn aufgefasst hat. Wir haben aus der berühmten Vorrede des Jahres 1545 die Einsicht gewonnen, dass Luther jene Entdeckung vor seiner gesamten Lehrtätigkeit als Doktor der Heiligen Schrift gemacht hat. Der Sinn dieser Entdeckung, die neue Deutung der *iustitia dei* in Röm 1,17, besteht darin, dass Luther entgegengesetzt der mittelalterlichen Tradition, die Einheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Gott so absolut

<sup>457</sup>) Ich betrachte noch heute die Darstellung in *R. Hermanns* klassisch gewordenem Buch, *Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«*, S. 234–289, die im wesentlichen auf die Römerbriefvorlesung aufgebaut ist, sachlich als das Beste, was über den *Profectus*begriff Luthers geschrieben worden ist. Die Kritik *A. Gyllenkroks* (op. cit. S. 99–118) an *R. Hermann* und einer vermeintlichen »*Hermannschule*«, zu der er, was ich nur als eine Ehre betrachten kann, auch mich zählt, erscheint mir ziemlich oberflächlich. Denn erstens karikiert er die Auffassung, gegen die er polemisiert. Er sagt z.B. (op. cit. S. 105), dass »die reale Frömmigkeit« in meinem Buch »*Spiritus Creator*« per definitionem »die für Luther grundlegende Einheit von Glauben und Liebe« sein solle und verweist auf eine Anmerkung (S. 80 a 160 = deutsche Ausgabe S. 75 und 322), worin die reale Frömmigkeit als eine »reale seelische Beschaffenheit, die unzweideutig als Gerechtigkeit vor Gott gelten kann, eine *iustitia formalis*« definiert wird. Die Einheit von Glaube und Liebe wird nur genannt, um die Wahl eines gemeinsamen Wortes, Frömmigkeit, für das Gottesverhältnis und das Nächstenverhältnis des Menschen zu motivieren, und definiert auf keinen Fall die reale Frömmigkeit. Aber mit dieser unkorrekten Zitierung ist es dann Gyllenkrok möglich, mir die Auffassung unterzuschieben, dass »die Einheit von Glaube und Liebe bei Luther eine Äusserung des Fleisches sein könnte.« (ib.) Als ob ich solchen Unsinn hätte schreiben oder meinen können! Was ich von der Zweideutigkeit aller empirischen Frömmigkeit coram deo sagte, war mit Lutherziten (z.B. *W.A. LVI,325,3*) belegt. Weiter behauptet Gyllenkrok von mir und der ganzen *Hermannschule*, dass wir die psychologische Realität des Glaubens ableugnen (op. cit. S. 108, 113 a 3), und sagt (S. 108), dass ich »wahrscheinlich« folgern würde, dass Christus als das eigentliche Subjekt den Charakter des Glaubens als psychologische Wirklichkeit aufhebt. Was ich aber tatsächlich zu dieser Frage geschrieben habe, ist folgendes: »Nun ist es aber keineswegs so, als ob Luther das Vorhandensein realer Gnadenwirkungen in der Seele leugnete. Luther hebt kräftig genug hervor, dass der Glaube und der neue Mensch lebendig sind und sich rühren in Lobgesang, Gebet und Berufsarbeit.« (Deutsche Ausgabe, S. 78, dän. Ausg. S. 82). Was ich mit der »*Hermannschule*« hervorheben möchte, ist die Zweideutigkeit des »*Empirischen*« coram deo. S. 115 gibt Gyllenkrok, trotz 4 Zitaten, in zwei Zeilen eine ganz karikierte Darstellung von *R. Hermanns* Ausführungen S. 258 f. – Zweitens vernachlässigt Gyllenkrok das eigentliche Problem des *Profectus*, nämlich wie der Glaube, welcher Bezogenheit auf Gottes freies Wort ist, dennoch als ein wachsender betrachtet werden kann, als wäre er eine Tugend in aristotelischem Sinne. – Und drittens ist seine eigene Lösung – die Unterscheidung von psychologisch gegebenem Zuwachs des Glaubens und dessen christologischer Interpretation (S. 116) – als ein Stück Lutherinterpretation höchst problematisch. Vgl. zur Beurteilung von Gyllenkroks Lutherdeutung die kritische Stellungnahme von *Leif Grane* in seinem Aufsatz »*Retfærdiggørelse og helliggørelse i den unge Luthers teologi*«, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 17, 1954, S. 37–47.

fasst, dass ihm Gott nicht nur gnädig ist, indem er hier in der Zeit den Menschen die heiligmachenden Gnadenmittel zur Verfügung stellt, um dann am Ende der Zeit der strenge Richter zu werden, sondern dass Gott auch als Richter gnädig ist und schon jetzt den Sünder als gerecht annimmt, indem er ihm durch den Glauben Christus als Gerechtigkeit schenkt und gleichzeitig das Fleisch des Glaubenden richtet und tötet.

Diese Entdeckung war die Entdeckung des lebendigmachenden Evangeliums in seinem radikalen Gegensatz zum tötenden Gesetz. Aber dies Evangelium ist das Wort vom Kreuz Jesu Christi, und der Glaube an das Evangelium ist die kreuztragende Demut.

Danach suchten wir nach Spuren jenes »Turmerlebnisses« in Luthers erster exegetischer Vorlesung und fanden in reichem Masse, wonach wir suchten. Wir haben nicht alles, was hätte untersucht werden können, behandelt. Wir konzentrierten uns absichtlich auf die Stellen, wo die neue Einsicht am deutlichsten die überlieferte Betrachtungsweise durchbrach. Dabei erkannten wir, wie eine neue Hermeneutik (die Verbindung von litteral-prophetischer und tropologischer Auslegung) eine neue Busslehre (die Humilitastheologie in Verbindung mit der tropologischen Deutung der Begriffe 'iudicium' und 'iustitia') und eine neue Rechtfertigungslehre (der Gedanke von der profectus iustificati) während der exegetischen Einzelarbeit in den ersten groben Umrissen vor unsern Augen erstanden.

Eine aussergewöhnlich reiche und fruchtbare exegetische Vielfalt verband sich mit einer klaren und einfältigen Grundansicht. Aber alles war noch im Fluss, und deswegen war Luther 1513–1516 in vielen Hinsichten noch »vorreformatorisch«. Nicht einmal seine »evangelische Rechtfertigungslehre« hatte ihre endgültige Form gefunden. Aber die Klarheit und Gewissheit hinsichtlich des Evangeliums, seines Inhaltes und seiner Kraft, besass Luther bereits damals. Er beschrieb sie später mit Hilfe des Begriffes 'iustitia dei passiva'. Und in *dieser* Hinsicht war Luther schon 1513 voll »reformatorisch«.

Will man daran festhalten, dass sich Luther über das Wesen der iustitia dei passiva in Röm 1,17 erst 1518 oder 1519 entscheidend klar wurde, stellt man alles auf den Kopf. Die ganze reiche und tiefe und im Verhältnis zur Tradition so radikal neue theologia crucis der Frühvorlesungen Luthers würde dann, als »vorreformatorisch« (im Sinne von vorevangelisch) gekennzeichnet, eine Devaluierung erleiden.

Was man dadurch gewinnt, ist offenkundig. Man stempelt Luther zu dem grossen Vorläufer der modernen »reformatorischen« Theologie des Wortes und der Existenz. Was man dadurch verliert, ist aber auch unverkennbar: nämlich den geschichtlichen Luther. Dieser war nie ein »reformatorischer Theologe« in modernem Sinne. Auch nicht der reife Luther war es. Luther war lediglich – und so haben wir ihn hier im jungen Luther vor uns hintreten lassen – ein Zeuge des Evangeliums.



## AUTORENVERZEICHNIS

*Zahlen in Kursivschrift weisen auf die Stellen hin, wo der genaue Titel angegeben ist.*

- |   |   |
|---|---|
| <p>Beintker, H. 53, 128, 146<br/>           Bizer, E. 7, 8, 43, 47, 48, 77, 83, 117, 122, 123, 129<br/>           Boehmer, H. 13, 49, 54<br/>           Bohlin, Torsten 135<br/>           Bornkamm, H. 7, 8, 10, 11, 18, 19, 25, 29, 36, 40, 42, 48, 53, 56, 62, 77, 97, 100<br/>           Brandenburg, A. 91, 92 f., 107, 119, 125, 126, 127, 130, 132, 133<br/>           Clemen, O. 10, 23<br/>           Denifle, H. 17<br/>           Ebeling, G. 14, 63, 85, 95, 107, 110, 112, 125<br/>           Fagerberg, H. 126<br/>           Ficker, J. 62, 98<br/>           Grane, L. 148<br/>           Gyllenkrok, A. 54, 93, 100, 125, 126, 127, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 147, 148<br/>           Hamel, A. 25, 62, 64, 65, 66 f., 97, 102, 110, 130, 132, 135<br/>           Hermann, R. 141, 147 f., 148<br/>           Hirsch, E. 13, 25, 37, 38, 41, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 61, 64, 88, 89, 97, 100, 102, 123 f., 136<br/>           Holl, K. 11, 13, 17, 18, 24, 39, 43, 97, 122, 125, 126, 139<br/>           Hübner, F. 140<br/>           Kinder, E. 140<br/>           Josefson, R. 132, 136</p> | <p>Kohlmeyer, E. 126<br/>           Lau, F. 8, 12<br/>           Link, W. 42, 43, 48<br/>           Maurer, W. 126, 140<br/>           Meissinger, K. A. 7, 9, 24, 56<br/>           Mowinckel, S. 87<br/>           Müller, A. V. 24<br/>           Nøjgaard, N. 13, 93<br/>           Pedersen, E. Thestrup 125<br/>           Pfeiffer, G. 9, 42<br/>           Pinomaa, L. 88, 135, 140, 142, 144, 145<br/>           Prenter, R. 107, 114, 145, 147, 148<br/>           Rupp, G. 14, 24, 94<br/>           Scheel, O. 13<br/>           Seeberg, E. 125, 126<br/>           Seeberg, R. 13<br/>           Stange, C. 7, 8, 75<br/>           Stracke, E. 21, 23, 24<br/>           Strohl, H. 13<br/>           Vajta, V. 7<br/>           Vogelsang, E. 13, 39, 46, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 89, 92, 93 f., 94 f., 97, 100, 102, 104, 116, 117, 118, 123 f., 125, 127, 129, 133<br/>           Volz, H. 101<br/>           Wagner, W. 126<br/>           Wendorf, H. 12, 13, 14, 54, 56, 94, 104<br/>           Wolf, E. 8<br/>           Østergaard-Nielsen, H. 39, 138</p> |
|---|---|

## ÜBERTRAGUNGSKONKORDANZ

### *Römerbriefvorlesung.*

Zitiert S.	Ficker	W.A. LVI
10	II,14,9-14	172,3-9
-	II,15,12 ff.	173,14 ff.
-	I,32,17	56,11
12	I,92,4-7	98,10-99,3
-	II,14,3-14	171,26-172,9
-	II,240,16-21	414,21-26
34	II,14,11-13	172,5-7
-	I,32,17-33,19	36,11-23
-	II,14,9-11	172,3-5
-	II,14,5-9	171,28-172,3
-	II,98,11-14	262,19-23
-	II,59,10-20	220,1-11
35	II,59,20-27	220,11-221,3
-	II,55,31-56,2	216,16-18
-	II,54,14-16	214,19-21
-	II,14,8-16	172,3-5
-	II,12,14-16	169,29-170,1
36	II,13,22-36	171,8-22
-	II,12,18-21	170,2-6
68	I,3,13 ff.	3,13 ff.
-	II,14,14 ff.	172,8 ff.
-	II,91,26 f.	255,18 f.
-	II,192,21-23	364,17-18
-	II,244,23-28	418,27-419,2
83	II,65,9 f.	226,25 f.
-	II,244,26-28	418,30-419,2
86	II,169,15-20	340,5-10
-	II,172,28-173,6	343,16-28
-	II,173,3	343,25
98	I,9,3	10,5
-	II,14,6	171,29-172,1
101	II,272,1-3	448,1-4
-	II,273,8-11	449,6-9
102	II,14,7	172,2
117	II,152,27-153,10	321,22-322,9
119	II,12,13-17	169,28-170,2
-	II,12,31-33	170,15-17
-	II,13,22-24	171,8-10
-	II,98,11-14	262,19-23
133	II,105,30	270,6-7
136	II,65,7-66,7	226,23-228,2
-	II,67,23-26	229,22-25
-	II,67,29-30	229,28-29
138-139	II,2,3-10	158,6-13

139	II,198,2-12	370,10-19
-	II,198,9-13	370,13-20
140	II,14,22-28	172,17-173,2
-	II,15,1-6	173,2-7
-	II,15,12-17	173,14-18
140-141	II,15,6-12	173,7-13
141	II,14,23	172,18
-	II,15,3	173,4-5
144	II,172,11-15	342,33-343,2
-	II,173,1-3	343,23-25
147	II,307,13-15	468,7-9

*Hebräerbriefvorlesung.*

Zitiert S.	Hirsch-Rückert	W.A. LVII H
99	116,26	114,10
117	12,1	12,15-16
-	116,23-32	114,7-15
-	251,14-252,15	222,29-223,23
138-139	172,15-17	169,10-11
139	117,1-2	114,16-17
-	226,10-12	208,29-209,2
-	236,10-238,12	215,17-216,14