

„ICH KANN NICHT ANDERS, HIER STEHE ICH, GOTT HELFE MIR.“ MARTIN LUTHER UND DAS SUBJEKT VOR GOTT

Martin M. Lintner

1. Martin Luther: Geburtsstunde des modernen Subjekts?

Der 18. April 1521 stellt im Leben von Martin Luther einen dramatischen und einschneidenden Moment dar.¹ Auf Betreiben des Kurfürsten Friedrich des Weisen, des Landesfürsten von Wittenberg, an dessen Universität Luther lehrte, wurde er von Kaiser Karl V. vorgeladen, der in Worms vom 27. Jänner – 26. Mai 1521 seinen ersten Reichstag abhielt. Bereits am 15. Juni 1520 waren Luthers Schriften durch die päpstliche Bulle *Exsurge Domine* verurteilt worden. Knapp zwei Jahre zuvor, vom 12.–14. Oktober 1518, hatten in Augsburg drei Dispute zwischen Luther und dem römischen Kardinallegaten Cajetan zu keinem Erfolg geführt. Trotz der Bannandrohnung Roms gegenüber Luther nahm der Wittenberger Landesfürst diesen weiterhin in Schutz und verlangte für ihn eine unparteiische Anhörung und Diskussion seiner Schriften. Luther leistete der Vorladung Kaiser Karls V. nach Worms Folge, wohl in der Annahme, dass dort der erhoffte inhaltliche Disput über seine Thesen stattfinden würde. Zu seiner negativen Überraschung wurde er bei seiner Anhörung am 17. April 1521 allerdings nur angehalten, seine Schriften zu widerrufen. Nach einem Tag Bedenkzeit hielt er dann seine berühmte Verteidigungsrede, in der er erneut seinen grundsätzlichen Standpunkt darlegte und zugleich auf die Vorbehalte gegenüber seinen Ansichten einging. Nachdem ihm daraufhin zum Vorwurf gemacht wurde, er habe „an der Sache vorbeigeredet“ und das Eigentliche vergessen, nämlich zu widerrufen, antwortete er spontan, da er auf diese harsche und ablehnende Reaktion kaum vorbereitet war, auf Lateinisch mit dem berühmt gewordenen Ausspruch:

„Wenn Eure Majestät und Eure Herrschaften denn eine einfache Antwort verlangen, so werde ich sie ohne Hörner und Zähne geben. Wenn ich nicht durch Schriftzeugnisse oder einen klaren Grund widerlegt werde – denn allein dem Papst oder den Konzilien glaube ich nicht; es steht fest, dass sie häufig geirrt und sich auch selbst widersprochen haben –, so bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte überwunden. Und da mein Gewissen in den Worten Gottes gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es gefährlich und unmöglich ist, etwas gegen das Gewissen zu tun.“²

Er beschloss seine Antwort im damaligen Deutsch mit: „Got helff mir. Amen.“ In späteren Abdrucken der Rede Luthers findet sich vor diesem „Gott helfe mir. Amen“ der Einschub „Ich kan nicht anderst, hie stehe ich“³. Aufgrund der Quellenlage ist davon auszugehen, dass diese Worte von Luther beim damaligen Anlass nicht gesprochen worden sind, sondern erst eine höchstwahrscheinlich posthume Hinzufügung sind. Dennoch fallen sie, ebenso wie der historisch wohl nicht stattgefundenen Thesenanschlag am Tor der Schlosskirche von Wittenberg am 31. Oktober 1517, nicht einfach nur unter das Kapitel „Legendenbildung“ oder „Luther-Mythen“⁴, denn sie treffen pointiert auf Luther zu. Gleichsam wie eine Verdichtung seiner Persönlichkeit dokumentieren sie

„die Haltung eines Menschen, der sich vor allem seiner Überzeugung verpflichtet fühlt. Luther machte – nicht nur in Glaubensfragen – die eigene Erkenntnis unverhandelbar. Nichts anderes sagen die Worte ‚Hier stehe ich, ich kann nicht anders‘ aus. Indem Luther das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Gott über alle Dogmen und irdischen Instanzen stellte, markierte er auch den Beginn der Emanzipation der Vernunft vom Glauben.“⁵

Luther als „Beginn der Emanzipation der Vernunft vom Glauben“ zu charakterisieren, hat eine lange Tradition, die nicht zuletzt dadurch geprägt ist, dass das „Wesen der Reformation aus der Perspektive ihrer Wirkungsgeschichte“⁶ gedeutet wird. Bereits Lessing und Hegel sehen in Luthers Rekurs auf die Unvertretbarkeit des eigenen Gewissens die individuelle Subjektivität und die selbstbewusste Vernunft manifestiert und erkennen darin den entscheidenden Fortschritt der Reformation.⁷ Sie markieren mit Luther die Geburtsstunde des modernen Subjekts. Nach Hegel kommt Luthers Selbsterfassung und Selbstbestimmung weltgeschichtliche Relevanz zu, deutet er sie doch als Manifestation des Geistes, die nach ihm nicht weniger als das offenkundig Werden der allgemeinheitstfähigen Freiheit des Menschen ankündigt:

„Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Princip auch in das weltliche Wesen einzubinden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert.“⁸

Im Rahmen von Hegels philosophischer Deutung der Weltgeschichte bedeutet die Reformation den Beginn der Neuzeit bzw. läutet sie die Moderne ein, weil in ihr „die Transformation der objektiven Gestalt des Geistes – des Christentums, das sich in der kirchlichen Anstalt, in der gegenständlichen Lehre und in den Sakramenten darstellt – in individuelle Subjektivität erfolgt“⁹.

Allerdings hatte schon der protestantische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch darauf hingewiesen, dass

„die Freiheit des Geistes und Gewissens, die persönliche Gefühlsreligion, die Unabhängigkeit von Dogma und Theologie, die Erprobung des Religiösen und Sittlichen, die ewige Gegenwart der religiösen Wahrheit und ihrer Freiheit gegenüber allem Geschichtlichen“¹⁰

erst jenen Protestantismus prägt, der sich im Gefolge der Aufklärung entwickelt hat, dass die Wurzeln der genannten Entwicklungen jedoch noch nicht in der lutherschen Reformation selbst zu suchen sind. Troeltsch differenziert also streng zwischen der Reformation Luthers und dem Altprotestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts einerseits und dem Neuprotestantismus des 18. und 19. Jahrhunderts andererseits. Dabei markiert er zwischen beiden eine deutliche Bruchlinie, die er durch den Verlust der Idee einer homogenen christlichen und kirchlich geleiteten Kulturidee gekennzeichnet sieht.¹¹ Christian Danz fasst die Position von Troeltsch wie folgt zusammen: „Das Zeitalter der europäischen Aufklärung hat nahezu alle Voraussetzungen unwiederbringlich aufgelöst, die für Luthers Neudeutung der christlichen Religion geradezu konstitutiv sind.“¹² Deshalb werde das Verständnis der christlichen Freiheit im Gefolge der Aufklärung

„bei Gotthold Ephraim Lessing zur Unabhängigkeit der Religion von der Bibel, bei Johann Salomo Semler zur autonomen Vernunftreligion, die mit Jesus in die Geschichte eintritt, bei Immanuel Kant zum sittlichen Autonomiegedanken, der seinen Ort nicht mehr in Gott, sondern in der Vernunft hat, und bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel schließlich avanciert der Protestantismus zur Religion der Freiheit“¹³.

Luthers Haltung, die mit den ihm posthum in den Mund gelegten Worten „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ trefflich zum Ausdruck gebracht wurde, ist die der festen Überzeugung der Unvertretbarkeit des Individuums vor Gott sowie der Letztverbindlichkeit des eigenen Gewissensanspruchs; allerdings eines Gewissens, das – wie weiter unten noch aufzuzeigen sein wird – nicht als letzte praktische Instanz sittlichen Urteilens und Entscheidens, sondern als Glaube an Jesus Christus verstanden wird, das zwar frei von äußeren Autoritäten, aber gebunden an das Wort Gottes ist. „Das im Glauben an den gnädigen Gott getröstete und vom Zwang der Werke befreite Gewissen“¹⁴ ist frei zu tun, was Gott will.

Dies zeigt, dass der Weg von Luther zum modernen, d. h. sittlich autonomen Subjekt und zur Emanzipation der Vernunft vom Glauben in der Tat noch ein langer ist. Der 18. April 1521,

„dieser dramatische Augenblick, da ein Einzelner in unerschütterlicher Gewissheit, allein in Gottes Wort ‚gefangen‘, den mächtigsten Repräsentanten von Kirche und Reich öffentlich die Stirn bot, war noch nicht die Geburtsstunde der modernen Gewissensfreiheit“¹⁵,

auch wenn Luther „dem Aufkommen der modernen Gewissensidee den bisher kräftigsten Impuls gegeben hat“¹⁶. Luther selbst sowie seine Selbsterfassung als Subjekt mit einer unvertretbaren Verantwortung vor Gott lassen sich wohl eher einordnen in gewisse Strömungen und Entwicklungen, die den Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit kennzeichnen und die sich auch bei katholischen Reformfiguren des 16. Jahrhunderts wie Ignatius von Loyola oder Theresa von Avila finden.¹⁷

2. Martin Luther als Subjekt im Kontext seiner Zeit

2.1 Vorbemerkung über innerevangelische Debatten zur Einschätzung von Luthers Wirken

Die historische Bedeutung Luthers ist unbestritten. Allerdings zeigen die inner-evangelischen Debatten, die besonders im Vorfeld des Reformationsjubiläums erneut intensiv geführt werden, dass keine Einmütigkeit darüber besteht, ob sich der durch Luther angestoßene Reformationsprozess in sozial- und geistesgeschichtliche, kulturelle und religiöse Entwicklungen der damaligen Zeit einfügt, die bei Luther eine Beschleunigung erfahren bzw. die sich in ihm punktuell verdichtet haben, oder ob die Reformation Luthers etwas wesentlich Neues darstellt und, wenn ja, ob dieses Neue im Sinne einer tiefgreifenden Transformation von Vorgegebenem oder eines radikalen Umbruches zu verstehen ist.¹⁸

Bernd Moeller vertritt in seiner kleinen, aber bedeutenden Schrift „Reichsstadt und Reformation“¹⁹ die These eines engen Zusammenhangs von geistigen und politischen Entwicklungen. Von der Reformation erwartete man sich die Erneuerung von Stadtgemeinden, von der evangelischen Predigt die Befriedung der bürgerlichen Gemeinden, da alle Bürger aufgrund ihrer Glaubensgerechtigkeit als prinzipiell gleichberechtigt anzusehen seien. Den Kontinuitätsargumenten räumt auch Berndt Hamm breiten Raum ein, und zwar aus kulturhistorischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive, wobei er allerdings auch den radikalen Bruch der Reformation mit der „Kirche der Ablass“ unterstreicht, der durch die Rechtfertigungslehre theologisch begründet ist.²⁰ Volker Leppin hingegen vertritt die These, dass die Reformation weniger als Bruch, sondern vielmehr als Transformation von unterschiedlichen, z. T. gegenläufigen Entwicklungen im Bereich von Theologie, Philoso-

phie, Frömmigkeit und Mystik während des Spätmittelalters zu verstehen sei. Luthers Kernthemen, die in den vier „Solas“ (*solus Christus, sola gratia, sola fide* und *sola scriptura*) zum Ausdruck kommen, hätten sich in unterschiedlichen Bewegungen und Strömungen bereits herausgeschält und seien bei ihm dann in besonderer Weise verdichtet und theologisch systematisch entfaltet worden.²¹ In seiner Luther-Biographie betont Leppin deshalb, dass Luther im Kontext seiner Zeit dann plausibler Kontur gewinnt, wenn man ihn nicht „unterschwellig [...] nach den Maßstäben einer späten, reifen reformatorischen Theologie bewertet“²² und damit nur nach dem Beginn des Neuen, aber nicht zugleich auch nach dem Fortwirken des Alten sucht.²³

Dieser kurze Einblick in die interessanten und kontroversen innerevangelischen Diskussionen mag an dieser Stelle genügen. Sie machen jedenfalls deutlich, dass Luther und der von ihm angestoßene Prozess der Reformation nicht verstanden werden können, wenn sie nicht im Kontext der damaligen Zeit gesehen werden, und zwar unabhängig davon, ob man die Reformation als kontinuierliche Weiterentwicklung von Gedanken der spätmittelalterlichen Theologie oder von Frömmigkeitsübungen der damaligen Zeit oder als qualitativ neue Entwicklung deutet, die erst durch den Abbruch bisheriger Prozesse ermöglicht worden ist.²⁴

Im Folgenden sollen einige diesbezüglichen Aspekte herausgearbeitet werden.

2.2 *Das Spätmittelalter als Epoche von Verunsicherungen, Um- und Aufbrüchen*

2.2.1 *Alte Sicherheiten zerbrechen*

Das europäische Hochmittelalter war geprägt durch tiefgreifende Veränderungen.²⁵ Seit dem 11. Jahrhundert erlebten viele Länder einen bedeutenden wirtschaftlichen Aufschwung, der Binnen- sowie Fernhandel durch Kaufmannsgilden und königlichen Schutz blühte, die Naturalien- wurde zusehends abgelöst durch die Geldwirtschaft, die gewerbliche Arbeitsaufteilung wurde verfeinert, fast überall wuchs die Bevölkerung; aus Siedlungen rund um Burganlagen und Klöstern bildeten sich Städte mit freien Bürgern, neben den alten römischen und germanischen Städten wurden an wirtschaftlich aufsteigenden Orten oder entlang von strategisch wichtigen Routen neue Städte gegründet. Die soziale Ordnung war weitgehend durch die als gottgegeben angesehene Ständeordnung gegliedert und gefestigt; nach dem weltlichen Herrscher waren dies der Klerus, der Adel, die Kaufleute, Handwerker und Bauern sowie schließlich die Leibeigenen und die Untertanen. Die Zugehörigkeit zu einem der Stände wurde, durch die Geburt bestimmt, als gottge-

wollt angesehen. Mit dem Erblühen der Städte entwickelte sich zudem ein neuer Stand, der des freien Stadtbürgers, vielfach gebildet von freigekauften oder entlaufenen Leibeigenen, die in den Städten ein freies Leben suchten, wie auch der Rechtsgrundsatz „Stadtluft macht frei“ zum Ausdruck brachte. Bedingt durch diesen Aufschwung entwickelten sich im Besonderen auch das Rechtswesen und die politische Organisation der Städte, die Handwerker organisierten sich in Zünften und erlangten das Recht auf politische Mitwirkung. Nicht zuletzt soll darauf hingewiesen werden, dass auch die Wissenschaften, unter ihnen besonders die Rechtswissenschaften, die Philosophie und die Theologie eine Blüte erlebten, die sich in der Gründung der ersten Universitäten, beginnend in Bologna (ca. 1140), sowie in der Hochscholastik niederschlugen, die durch die Aristotelesrezeption, vermittelt durch arabische und jüdische Gelehrte, sowie durch die grundsätzlich angenommene Vereinbarkeit von Offenbarungs- und Vernunftwahrheit geprägt war.

Das 14. und 15. Jahrhundert hingegen war nach dieser Blütezeit zusehends durch Krisen und Verunsicherungen geprägt.²⁶ Das Spätmittelalter kann als eine Epoche gekennzeichnet werden, in der „alte Sicherheiten“ zerbrechen. In kirchlicher Hinsicht sind das Exil der Päpste in Avignon (1309–1377) und das „Große Schisma“ der lateinischen Kirche (1378–1417) zu nennen. Nicht nur die Cathedra Petri, auch im Reich waren viele Pfründen und Stühle doppelt besetzt, was eine große geistliche Verunsicherung zur Folge hatte. Auch soziale Spannungen nehmen zu; die handwerklichen Zünfte fordern von den Adeligen und anderen Auftragsgebern mehr Rechte und politische Mitwirkung ein; die bis dahin als gottgewollt angesehenen Privilegien von Klerus und Adel wurden zusehends in Frage gestellt; in vielen Regionen kam es zu Zunftkämpfen und Bauernaufständen; weite Gegenden wurden von Seuchen und Epidemien heimgesucht oder waren von Naturkatastrophen wie Erdbeben, Überschwemmungen, Trockenperioden oder Heuschreckenplagen, die zu Ernteausfällen und Hungersnöten führten, betroffen; im städtischen Umfeld kam es immer wieder zu verheerenden Brandkatastrophen; ganze Landstriche und große Teile der Bevölkerung verarmten, was vielerorts zu sozialen Unruhen und zum Verfall von Rechtsverhältnissen führte mit Folgeerscheinungen wie Verrohung und Kriminalisierung des Alltags.

Bedeutend ist, dass diese Vorkommnisse zum ersten Mal nicht mehr nur als voneinander unabhängige Einzelereignisse gesehen wurden, sondern vielmehr das Bewusstsein einer umfassenden Krisenstimmung vermittelten.²⁷ Als Ursachen wurden Gottlosigkeit, Verblendung durch irdischen Reichtum, Jenseitsvergessenheit, Sittenverfall etc. angesehen, sodass diese Ereignisse als Strafe Gottes gedeutet wurden, was wiederum das Flagellantentum, Büsserbe-

wegungen und religiöse Erneuerungsbestrebungen ins Leben rief. Selbst die damals „in Mode gekommenen“ Turmuhren dienten weniger der zeitlichen Strukturierung des Tagesablaufs, sondern als öffentliches „*memento mori*“, also als Mahnung: „Gedenke des Todes, denn deine Lebenszeit verrinnt unaufhörlich mit jedem Glockenschlag“²⁸. Schließlich wurden Menschengruppen wie die Juden, Hexen oder Ketzer beschuldigt und zusehends verfolgt, vielerorts griff Aberglaube um sich.

Wie reagierten nun viele Menschen auf diese Verunsicherungen? Die Sorge um das eigene Seelenheil sowie um jenes der Verstorbenen führte zu unterschiedlichen religiösen Praktiken. Das Wallfahrtswesen blühte auf. Durch die weiten, oft mühsamen und gefährlichen Pilgerfahrten konnte Buße geleistet werden. Durch die häufige Teilnahme an der Messfeier hoffte man, der Verdienste des Erlösungstodes Christi teilhaftig zu werden. Besonders für die Verstorbenen wurden Seelenmessen zelebriert, um ihre Zeit im Fegfeuer zu verkürzen. Wer es sich leisten konnte, sorgte durch Mess- und andere Stiftungen vor, dass nach dem eigenen Tod für ihn gebetet und die Messe gefeiert wurde. Werke der Nächstenliebe, die man auch stellvertretend für andere leisten konnte bzw. – umgekehrt – von anderen für sich leisten lassen konnte, dienten der Vorsorge für das Jenseits. Besonders das Ablasswesen, das sich in Folge der mittelalterlichen Tarifbuße entwickelt hat und durch das die Kirche ihren Gläubigen ermöglichte, durch gute Taten, Gaben und Spenden die zeitlichen Sündenstrafen für sich und für Verstorbene zu verkürzen oder ganz zu tilgen, fand große Verbreitung. Bußleistungen, die sich durch die Praxis der Tarifbuße oft bis ins Unermessliche und auf Jahrhunderte hin angehäuften hatten, konnten auch durch finanzielle Leistungen abgegolten werden. Es entwickelte sich ein reger Ablasshandel, eine Art „Versicherungswesen für das Jenseits“, das aufgrund seiner Effizienz seitens kirchlicher Repräsentanten auch skandalös missbraucht wurde, ganz nach dem Motto „Gnade gegen Geld“. Genau daran wird sich Luthers Ablasskritik entzünden: Der Mensch könne sich das Seelenheil weder durch gute Taten verdienen noch durch Geld erkaufen, zudem sei es wichtiger, die Menschen die Furcht vor der Sünde zu lehren als vor den aus den Sünden hervorgehenden Strafen.²⁹

Neben diesen Krisenphänomenen sind natürlich auch viele Entwicklungen zu nennen, die einen neuen Aufschwung markieren und die besonders im Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert ein allgemeines Bewusstsein bewirken, in einer Zeitenwende zu leben³⁰. Nach dem Fall von Konstantinopel (1453) nach Italien ausgewanderte byzantinische Gelehrte führten zu einer neuen Rezeption der klassischen griechischen und römischen Literatur und Kultur. Zum ersten Mal im hoch- und spätmittelalterlichen Abendland

wurden bedeutende Texte der Antike wieder in der griechischen Sprache zugänglich und studiert, und zwar aus den unterschiedlichsten Bereichen wie Literatur, Philosophie, Jurisprudenz, Medizin oder Naturwissenschaften. Besonders bedeutend ist, dass auch die Bibel wieder in der griechischen Fassung und später das Alte Testament auf Hebräisch neu zugänglich geworden sind. Die Erfindung des mechanischen Buchdrucks durch Johannes Gutenberg in der Mitte des 15. Jahrhunderts ermöglichte erstmals die weite Verbreitung von Schriften, die somit vielen Menschen zum Studium zugänglich wurden.

Die Renaissance mit ihrem Bestreben, die Bildenden Künste, die Literatur und die Philosophie der griechischen und römischen Klassik neu zu beleben, führte zu einem neuen geistigen Aufschwung, von dem der Humanismus, die Entdeckung der Werte des antiken Menschenbildes, eine der bedeutendsten Ausprägungen ist. In seinen unterschiedlichsten Strömungen war er geprägt von einem lebensbejahenden Geist und einem positiven Menschenbild, da der Mensch, das Ebenbild Gottes, als Höhepunkt und Krone der Schöpfung angesehen worden ist. Der mehr säkularisierte Zweig des Humanismus rückte den Menschen mit seinen schöpferischen und technischen Fähigkeiten in das Zentrum der Aufmerksamkeit und macht ihn zum Objekt des Studiums. Zugleich bildete sich mehr und mehr das Bewusstsein um den Wert jedes Menschen aus und es wuchs die Wertschätzung für das einzelne Individuum.

Schließlich markierte auch die Entdeckung Amerikas 1492 eine einschneidende Zäsur und bestärkte das Gefühl, in einer Zeit zu leben, in der der Mensch im wahrsten Sinn des Wortes zu neuen Horizonten aufzubrechen vermag.

2.2.2 *Die via moderna und die devotio moderna*

Auf philosophischer und theologischer Ebene wurde der in der Hochscholastik intensiv geführte Universalienstreit mehr und mehr zugunsten des Nominalismus entschieden. Die Streitfrage war, ob Universalien, d. h. die Allgemeinbegriffe, nur in Gedanken existieren, ob sie also eine gedankliche Abstraktion oder eigene Entitäten darstellen. Aristotelisch geprägte Denker vertraten einen sogenannten gemäßigten Realismus, dass nämlich die Universalien an und in den Dingen existieren und deren Wesen bezeichnen. Ihnen käme deshalb eine objektive Wirklichkeit zu und sie könnten erkannt werden. Der Durchbruch des Nominalismus, besonders durch Wilhelm von Ockham, dass die Allgemeinbegriffe keine eigenständigen Entitäten seien, sondern nur den Einzeldingen Wirklichkeit zukommen würde, führte zu tiefgreifenden

Verunsicherungen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen einerseits, andererseits aber auch zu einer bis dahin nicht gekannten Wertschätzung der konkreten Wirklichkeit und des Einzeldings. Es bildeten sich zwei Positionen heraus, die sogenannte *via moderna* und die *via antiqua*, deren Auseinandersetzung, der sogenannte „Zwei-Wege-Streit“³¹, die universitäre Landschaft des Spätmittelalters prägte.³² „Während an den Universitäten Ingolstadt, Heidelberg, Mainz und Tübingen beide Wege institutionell verankert sind, ist die Universität Köln eine thomistische Hochburg der *via antiqua*, in Wien und Erfurt dagegen herrscht die *via moderna* vor.“³³

Die *via moderna*, zu deren bedeutendsten Vertretern nach Wilhelm von Ockham Denker wie Marsilius von Inghen, Johannes Buridanus, Johannes Gerson und Gabriel Biel gehörten, vertrat die Ansicht, dass nur den Einzeldingen Realität zukommt, die Allgemeinbegriffe hingegen nur eine abstrakte Namensfunktion darstellten, während die *via antiqua* im Anschluss an Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus weiterhin einen gemäßigten Realismus vertrat, der zwischen der Wirklichkeit in den Dingen und der Abstraktion des Intellekts zwar unterscheidet, den Begriffen aber dennoch zuerkennt, dass sie etwas von den Dingen selbst präsentieren würden. Allgemeine bzw. abstrakte Begriffe besitzen nach dieser Position so etwas wie ein *fundamentum in re*, d. h. also, dass sie einen gewissen Wirklichkeitsbezug und -gehalt aufweisen.

Auf der theologischen Ebene führte diese Entwicklung zu wenigstens zwei wichtigen Folgen: Einerseits emanzipierten sich philosophische Fragestellungen zusehends von der Theologie, andererseits wurde durch die zunehmende Konzentration auf die erfahrbaren Einzeldinge die Frage der Erkennbarkeit des Wesens Gottes in Zweifel gezogen. Nicht mehr die intellektuelle Erkennbarkeit Gottes, sondern seine affektive Erfahrbarkeit rückten in den Mittelpunkt. Die *via moderna* war im Unterschied zur *via antiqua*, die sich auf den hochscholastischen „Erkenntnisoptimismus“ gründete, von einem tiefsitzenden Skeptizismus geprägt. Das Wesen Gottes sei nicht erkennbar, auch nicht vermittelt durch die kontingente Schöpfung, deren Ursache Gott als Schöpfer ist. Bestärkt wurde diese geistesgeschichtliche Entwicklung durch den bereits erwähnten Zerfall der mittelalterlichen Weltordnung durch tiefwühlende Umbrüche im politischen, sozialen und kirchlichen Bereich, die tiefe Zweifel an der guten und intakten Schöpfungsordnung weckten. Die Welt schien aus den Fugen geraten, eine gute, gottgegebene Ordnung nur mehr schwer vorstellbar. Vor diesem Hintergrund sahen Denker der *via moderna* einen Zusammenhang zwischen irdischen Phänomenen und der göttlichen Handschrift darin als nicht mehr möglich an. Es führte kein eindeutiger Weg

mehr von der Schöpfung zum Schöpfer, das Irdische konnte nicht mehr als Verweis auf eine göttliche Ursache gedeutet werden. Ein grundlegender Skeptizismus gegenüber der Erkennbarkeit des Wesens Gottes aus innerweltlichen Ursachen war die Folge. Das menschliche Sprechen über Gott sei zu unterscheiden davon, wie Gott in Wirklichkeit ist. Der Mensch bleibe vielmehr darauf angewiesen, dass sich Gott ihm in seiner Freiheit offenbart und sich von ihm erfahren lässt. Gott gibt sich dem Menschen also nicht auf eine im Grunde genommen erwartbare oder intellektiv antizipierbare Weise zu erkennen, die aus der Schöpfung oder kraft der Vernunft erschlossen werden könnte. Er wird zusehends weniger im essentialistischen Sinn als höchste und vollkommenste Weise des Seins verstanden, sondern als Person, die den Menschen in Jesus Christus begegnen will.³⁴

Die persönliche Begegnung mit Christus in der Innerlichkeit des Individuums kennzeichnete auch die sogenannte *devotio moderna*, eine spätmittelalterliche Frömmigkeitsbewegung, die sich besonders aus der Brautmystik des Bernhard von Clairvaux und aus der affektiven Liebes- und Passionsmystik speiste, zu deren bedeutendsten Vertreterinnen im 13. und 14. Jahrhundert Gertrud von Hackeborn, Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta und Mechthild von Hackeborn gehörten. Deren Lebens- und Wirkungsort, das Kloster Helfta, lag nur wenige Kilometer außerhalb der Tore von Luthers Geburtsstadt Eisleben. Die affektive Mystik, von der bspw. Meister Eckehart, Heinrich Seuse und Johannes Tauler zutiefst geprägt waren, verstand sich als sinnhaft-affektive und subjektiv-innerliche Erfahrung Gottes. Die unmittelbare Erfahrung der intensiven Liebe zu Gott, dessen Liebe in der Lebenshingabe in Christus am Kreuz zur höchsten Entfaltung kommt, formte eine Frömmigkeit und Spiritualität, die sich von einer philosophisch und spekulativ geprägten unpersönlichen Einheitsmystik streng abgrenzte. Die persönliche und individuelle Gottesbegegnung rückte zugleich die Bedeutung des soteriologischen *pro me*, d. h. der individuellen Heilsbedeutung der Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus ins Bewusstsein.³⁵ Die *devotio moderna*

„zielte [...] auf eine besondere persönliche und innerliche Frömmigkeit ab, die ihre Kraft nicht so sehr aus der Mitfeier der kirchlichen Liturgie und aus den Sakramenten schöpfte als vielmehr aus der stillen Betrachtung des Leidens Christi und aus dem Geiste der Bergpredigt“³⁶.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit stand die persönliche religiöse Erfahrung im alltäglichen Leben, nicht die Vermittlung der Gnade durch die Sakramente der Kirche. Der *devotio moderna* ging es um eine Erneuerung der persönlichen Glaubenspraxis, während man der akademischen Theologie gegenüber

eine gewisse Skepsis hegte. Einerseits sah man sie vielfach als entfremdet von der Glaubenspraxis an, andererseits als Gefahr, sich des unbegreiflichen Geheimnisses Gottes intellektuell bemächtigen zu wollen. In den Gemeinschaftshäusern, in denen die *devotio moderna* gepflegt wurde, herrschte die Überzeugung vor, dass die Praxis der Christuskirche die wahre Theologie sei. So steht etwa im damals weit verbreiteten und wohl meistgelesenen Buch *De imitatione Christi* von Thomas von Kempen, das durch und durch den Geist der *devotio moderna* atmet, zu lesen:

„Was nützte es dir, über die Dreieinigkeit gelehrte Reden zu führen, wenn du der Demut ermangelst, ohne die du der Dreieinigkeit ferne stündest? Nein, gescheite Worte machen dich nicht zum Heiligen und nicht zum Gerechten, aber ein Leben der Tugend macht dich zu Gottes Freund. Mir wäre es viel lieber, lebendige Empfindung der Buße selbst zu spüren, als recht gelehrt darüber reden zu können. Trügst du die ganze Bibel und alle Sprüche der Gelehrten als geistigen Besitz in dir, was nützte dir all dies ohne die gnadenvolle Liebe Gottes? Ja, ‚Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit‘ außer der Liebe zu Gott und dem ‚Dienst an ihm allein‘.“³⁷

Abschließend soll noch auf die Bedeutung des alttestamentlichen Hoheliedes sowohl für die affektive Liebesmystik wie für die *devotio moderna* hingewiesen werden. In deutscher Übersetzung weitverbreitet und viel gelesen, stellte dieses biblische Buch eine Art „Grundsatzprogramm“ der leidenschaftlichen Suche nach Gott dar und prägte das persönliche Frömmigkeitsleben vieler Menschen. Besonders die Predigten zum Hohelied von Bernhard von Clairvaux, aber auch die Hohelied-Kommentare z. B. von Wilhelm von St. Thierry oder von Johannes Gerson wirkten sich nachhaltig auf die Frömmigkeit von vielen Generationen von Mönchen, Nonnen, Beginen und anderen Gottsuchenden aus.

2.2.3 Exkurs zur Bedeutung Gabriel Biels

Ein wichtiger Vertreter der *devotio moderna* war Gabriel Biel (1415–1495), zugleich ein interessanter Zeuge des „Zwei-Wege-Streites“.³⁸ Er hatte in Heidelberg und Erfurt studiert und schließlich in Tübingen gelehrt. Der tieffromme Biel setzte sich unermüdlich für die Erneuerung von Kirche und Theologie ein. Seine theologische Position war dadurch geprägt, dass er einerseits dem Scotismus verhaftet blieb, andererseits den Nominalismus Ockhams systematisch entfaltete. Für Luther sollte er deshalb bedeutsam werden, weil dieser durch das Studium von Biels Sentenzenkommentar (der zu Luthers Zeit als theologisches Lehrbuch verwendet wurde) die Position des Thomas kennenlernte. Biel entfaltete seinen Ansatz nämlich in einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit dem Thomismus, den er dabei weitgehend korrekt dar-

stellte. Allerdings, so Otto Hermann Pesch, hat Biel in einem – und zwar entscheidenden – Punkt die Lehre des Aquinaten nicht getreu wiedergegeben, nämlich dessen Gnaden- und Rechtfertigungslehre, sodass Luther – vermittelt durch Biel – eine falschen Position des Thomas kennengelernt und schließlich nicht nur die *via moderna*, sondern auch den „Bielschen Thomismus“ kritisch abgelehnt hat.³⁹

Worum ging es? Die Ausgangsfrage war, ob der Mensch von sich aus Gutes zu tun vermöge und ob ihm dies zum Heil ver helfe.⁴⁰ Duns Scotus, der wie Thomas von Aquin in der Universalienfrage einen gemäßigten Realismus vertrat, gab darauf die Antwort, dass der Mensch Gutes tun kann, wenn er aus Liebe und der rechten Vernunft entsprechend handelt. Der Wille Gottes, der die regulative Norm von allem Kontingenten ist, ist identisch mit dem, was die Vernunft als richtig erkennen kann bzw. wenn ein Mensch aus Liebe handelt. Dieser Mensch handelt entsprechend dem Willen Gottes, weil etwas ja deshalb richtig und gerecht sei, weil Gott es wolle. Gott will also etwas nicht deshalb, weil es richtig und gerecht sei, sondern es werde richtig und gerecht, weil es von Gott so gewollt sei. Der Mensch kann sich nun auf Gott verlassen, weil dieser sich frei daran bindet, dass seine absolute Allmacht (*potestas Dei absoluta*) zugleich der geoffenbarten Heilsordnung (*potestas Dei ordinata*) entspricht, an die sich Gott in seinem freien Willen bindet. Dieser Gedanke der freien Selbstbindung Gottes und die Differenzierung der *potestas Dei absoluta* und *ordinata* hat nun aber entscheidende Auswirkungen auf die Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Besonders hinsichtlich der Letzteren stellt sich die Frage, ob Gott gutes Handeln auch entsprechend belohnen müsse. In seiner *potestas absoluta* müsste er es durchaus nicht, sondern könnte jederzeit anders entscheiden. Gott schuldet einem rechtschaffenen Menschen nicht das Heil, zugleich aber könne er in seiner absoluten Macht und Freiheit auch einem Todsünder das Heil schenken. Entsprechend der geoffenbarten *potestas Dei ordinata* darf der Mensch aber darauf vertrauen, dass Gott dem Rechtschaffenen das Heil schenken werde. Das bedeutet dann aber konsequenterweise, dass Gott auch einen guten Akt, der ohne göttliche Gnade allein aus natürlicher Kraft vollzogen wird, belohnen kann. Durch diesen Gedankenduktus wird allerdings die Verdienstlichkeit eines Aktes von dessen Gnadenhaftigkeit gelöst. Dies hat wiederum zur Folge, dass die Verdienstlichkeit eines Aktes davon abhängt, ob dieser von Gott akzeptiert wird. Der Mensch wird also allein durch die den göttlichen Akt der Akzeptanz gerechtfertigt. „Der eigentliche Grund für die Verdienstlichkeit [...] ist die göttliche Akzeptation, Grund für die Akzeptation ist ‚de potentia ordinata‘ in erster Linie die Caritas, die Gnade (in erster Linie, weil auch der freie menschliche Wille beteiligt sein

muss).⁴¹ Nach Duns Scotus darf der Mensch der *potentia ordinata* vertrauen, dass sich Gott „daran gebunden hat, den zum ewigen Leben anzunehmen, der durch Gott selbst Gnade und Liebe hat, und den zu verwerfen, der durch sein eigenes Verschulden sie nicht besitzt“⁴².

Gabriel Biel knüpfte an diese Position von Duns Scotus an, argumentierte jedoch, dass Gott entsprechend seiner *potentia absoluta* durchaus auch etwas Unrechtes wollen könne, wodurch Unrechtes recht würde. Bei ihm zerbricht also die Einheit des göttlichen Willens mit der ontologischen Gutheit Gottes, sittliche und seinsmäßige Vollkommenheit fallen auseinander. Es wird aber auch der Zusammenhang zwischen *potentia Dei absoluta* und *ordinata* und damit das Band zwischen Gott und der Heilsgeschichte gelöst. Biel rückt deshalb der Vorstellung eines „Willkürgottes“ gefährlich nahe – mit schwerwiegenden Folgen auf der Ebene der Gnaden- und Rechtfertigungslehre. Einerseits ist die Rechtfertigung des Menschen streng genommen theologisch nicht mehr absicherbar, andererseits ist der Mensch angehalten, alles zu tun, was er aus natürlichen Kräften zu tun vermag. Dann – und nur dann – könne der Mensch zuversichtlich sein, dass Gott diesen Verdienst des Menschen auf angemessene Weise durch die Eingießung der Rechtfertigungsgnade belohne.⁴³ Dieser Ansatz kommt der semi-pelagianischen Position nahe: Auch ohne Gnade vermag der Mensch Gutes zu tun, und wer tut, was in seinen eigenen Kräften steht, dem wird Gott die Gnade nicht verweigern. Nach Biel kann „der Mensch aus natürlichen Kräften die Gebote Gottes der Substanz des Aktes, wenn auch nicht der Intention des Gesetzgebers nach erfüllen“⁴⁴. Er kann also aus eigener Kraft zwar den Buchstaben des Gesetzes erfüllen, aber er kann sich nie sicher sein, ob er es auch in der gottgefälligen Haltung tut. Daher verbleibt er hinsichtlich seines Heiles letztlich jedoch in der Ungewissheit.

Konkrete Auswirkungen hatte diese Position etwa auf die Lehre des Bußsakramentes. Nach Biel war die vollkommene Liebesreue (lat. *contritio*) seitens des Pönitenten Voraussetzung für die Wirksamkeit der Vergebung, nicht die kirchliche Vermittlung durch das Bußsakrament. Auch wenn sich der Pönitent seiner vollkommenen Reue (und damit seines Heiles) nie gewiss sein konnte, war der Beitrag der *contritio* von ihm verlangt, gleichsam als eigene Mitwirkung an seinem Heil. Gegen diese Position des Kontritionismus wird Luther bereits in seinen ersten Psalmenvorlesungen (1513–1515) argumentieren.⁴⁵

Die Konsequenzen für Luther, der diese Ansichten im Sentenzenkommentar Biels kennenlernte und die er – irrtümlicherweise – für die Position des Aquinaten hielt, waren weitreichend. Möglicherweise hätte der tragisch gescheiterte Disput zwischen Luther und dem päpstlichen Legaten Cajetan

vom 12. bis 14. Oktober 1518 eine andere Wendung genommen, hätte Luther nicht gegen die (vermeintlich thomistische) Position Biels argumentiert. Es kann also

„gesagt werden, dass hinsichtlich der Rechtfertigungslehre kein wirkliches Gespräch zwischen Luther und dem Thomismus in der Gestalt von Prierias und Cajetan stattfand. Hier markieren für Luther weiterhin Biel und Duns Scotus die Gegenposition.“⁴⁶

Luthers Beharren auf der rechtfertigenden Wirkung des Glaubens, verstanden als persönliches Zutrauen zu Gott, um die Position zu widerlegen, der Mensch könne durch sein Wirken bzw. durch die guten Werke Heil erlangen, musste für Cajetan so klingen, „als werde jetzt der Glaube zum bedingenden Werk der Vergebung“⁴⁷.

2.4 Martin Luthers Sorge um das Seelenheil

Der kurze theologische Exkurs im vorigen Kapitel hat mitten in die Thematik geführt, die letztlich den Anlass für Luthers Reformation gegeben hat. Wie die meisten frommen Christen seiner Zeit war auch Luther von der von ihm pointiert formulierten Frage umgetrieben: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“⁴⁸ Auf dem Hintergrund der oben geschilderten Grundstimmung einer allgemeinen Verunsicherung und bedingt durch seinen ängstlichen und skrupulösen Charakter plagte ihn zutiefst die Angst, im Jüngsten Gericht nicht zu bestehen. Er konnte diese Angst erst überwinden, als er zur für ihn alles entscheidenden Einsicht kam, dass die Frage „falsch gestellt ist. Der Grund ist nichts anderes als seine reformatorische Theologie der Heilsgewissheit“⁴⁹, nämlich: das bedingungslose Vertrauen in die Liebe und Vergebung Gottes, wie sie vom Evangelium zugesagt werden.

„Heilsgewissheit im Sinne Luthers (und im Sinne eines recht verstandenen ökumenischen Konsenses!) besagt: Man kann nicht an Gott glauben und zugleich, sozusagen im selben Atemzug, Gott nicht für den absolut verlässlichen Grund unseres Lebens halten. Damit weiß ich, dass ich mir vor Gott um mich selbst keine Sorgen machen muss.“⁵⁰

2.4.1 Der Mensch vor Gott: „simul iustus et peccator“

Die vertrauensvolle Hinwendung zu Christus, zu der ihn sein Beichtvater Johann von Staupitz hingeführt hat⁵¹, eröffnete Luther die für ihn zutiefst als Befreiung empfundene Einsicht, dass der Mensch allein aus Gnade vor Gott Rechtfertigung findet. Besonders im Sakrament der Buße sei die Vergebung an keine Bedingungen gebunden, weder an irgendwelche vorgängigen oder

nachträglichen Bußleistungen (wie die Ablasslehre nahelegte), noch an die vollkommene Liebesreue, die *contritio*, im Moment der Beichte selbst (wie er es in den Schriften von Gabriel Biel gelesen hatte). Ausschlaggebend sei vielmehr eine lebenslange Grundhaltung der *contritio*, und zwar als Bekenntnis des eigenen Unvermögens und Versagens und zugleich des bedingungslosen Zutrauens allein in die Liebe und Vergebung Gottes. In der Formulierung „*simul iustus et peccator*“, die er wiederholt in seiner Römerbriefauslegung (1514/15)⁵² verwendete, brachte Luther diese weitreichende Erkenntnis, die ihn erst von seinen schweren Gewissensnöten und Höllenängsten befreien konnte, auf den Punkt. Sie wird die Grundlage seiner späteren reformatorischen Theologie bilden und schließlich zum Bruch mit der Kirche führen, wobei zu betonen ist, dass es Luther zunächst nicht darum ging, die Kirche zu ändern, sondern die akademische Theologie zu erneuern.⁵³

2.4.2 Heilsgewissheit ohne Vermittlung durch die Kirche

Das Bußverständnis Luthers liegt auch seiner Ablasskritik von 1517 zugrunde.

„Die entscheidende der berühmten 93, später auf 95 erweiterten Ablassthesen ist darum die 58. These: Der ‚Schatz der Kirche‘, aus dem der Papst die Ablässe austellt, sind ‚auch nicht die Verdienste Christi und der Heiligen, denn dieser bewirkt alle Zeit, ohne Zutun des Papstes, die Gnade des innerlichen Menschen.‘“⁵⁴

Das bedeutet nun nichts anderes, als dass der Mensch auch ohne Zutun der Kirche und ohne Vermittlung durch die Sakramente eine unmittelbare Beziehung zu Gott haben könne. Ohne an dieser Stelle die weitreichenden Folgen hinsichtlich der Frage der Vermittlung durch die Tradition zu vertiefen, genügt hier der Hinweis auf den Ausruf von Kardinal Cajetan während seines Verhörs von Luther: „Das heißt eine neue Kirche bauen!“⁵⁵ Es ging natürlich um die folgenschwere Leugnung der Heilsnotwendigkeit der kirchlichen Sakramente, wenn der Kirche die Autorität abgesprochen wird, Bedingungen für die wirksame Heilsmittlung festzulegen bzw. dafür, dass jemand in den Stand der Gnade gelangen kann. Bei Luther wird die Frage der Heilsgewissheit radikal in die reine Innerlichkeit des Gläubigen verlegt. Bei ihm wird daher nicht nur das Autoritätsverständnis, sondern auch das Konzept von Selbsterkenntnis zutiefst gewandelt. Und diese hat wesentlich mit der Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit zu tun, wobei es Luther nicht mehr um die einzelnen Tatsünden ging, für die durch wie auch immer geartete Bußleistungen Genugtuung geleistet oder Vergebung erwirkt werden könnte, sondern um eine Grundbestimmung der menschlichen Existenz.

3. Zurück nach Worms: Zur Bedeutung Luthers als Subjekt vor Gott

Luthers eingangs zitierte Berufung auf sein Gewissen auf dem Reichstag zu Worms kann wohl kaum als „Geburtsstunde des modernen Subjekts“ verstanden werden. Die eigentliche und damit bleibende Bedeutung liegt tiefer, auf der existentiellen Ebene. Es geht nämlich um das Bekenntnis eines Menschen, der sich selbst mit seinen eigenen inneren Abgründen und Ängsten vor Gott wiederfindet und sich von ihm angenommen und gerechtfertigt weiß, nicht jedoch von der Kirche oder von weltlichen Autoritäten, denen er deshalb auch ins Angesicht zu widersprechen vermag. Es geht um die Findung der eigenen Identität im Glauben an einen Gott, der alle Dissoziationserfahrungen aufzuheben vermag.⁵⁶ Daher verwundert es auch nicht, dass Luther zeit seines Lebens nicht nur selbst regelmäßig zur Beichte ging, sondern auch ein gesuchter Beichtvater war⁵⁷, denn die Beichte blieb für ihn Ort der Zusage einer unbedingten Annahme seitens Gottes, die sowohl menschliches Verstehen als auch Versagen übersteigt. In der Auseinandersetzung mit den Ängsten seiner Zeitgenossen sowie mit seinen eigenen, zutiefst persönlichen Gewissensnöten wollte Luther eine Theologie entwickeln, die „dem Menschen in seinen existentiellen Spannungen helfen konnte, diese Spannungen auszuhalten und zu gestalten“⁵⁸. Weder die damalige Theologie noch die kirchliche Praxis konnten ihm befriedigende Antworten geben. Erst der Durchbruch zum Glauben an Gott als den absolut verlässlichen Grund seines Lebens befreite Luther von seinen Ängsten. Selbsterkenntnis erfolgt aus dem Glauben. Glaube bedeutet hier nämlich

„ein auf das Evangelium und daher unableitbar neu begründetes, emotionales ‚Selbstverständnis‘ oder ‚Identitätsbewusstsein‘ und nichts sonst, und dieses ‚Selbstverständnis‘ ist ein Umgang mit der Grundaufgabe des Menschen und eine Antwort auf sie: sich selbst zu deuten und zu verstehen.“⁵⁹

Diese Überlegungen rühren nach wie vor an Grundfragen des Mensch- wie des Christseins und bieten viele Anknüpfungspunkte für vertiefende ökumenische Gespräche im Jahr des Reformationsgedenkens – gerade auch angesichts der Herausforderungen der heutigen Zeit mit ihren vielfältigen Krisen, Verunsicherungen und Zukunftsängsten oder etwa im Anschluss an das von Papst Franziskus 2015/16 gefeierte außerordentliche Jubiläum der Barmherzigkeit, das im katholischen Raum eine Neubesinnung auf das Evangelium, als dessen „pulsierendes Herz“ Papst Franziskus die Barmherzigkeit bezeichnet hat⁶⁰, bewirken wollte.

Die Bejahung des Menschen durch Gott, seine unverbrüchliche Treue zum Sünder ist kein Erfordernis der Gerechtigkeit, sondern bedeutet Barmherzigkeit. Diese meint nicht nur Milde und Nachsicht, sondern vielmehr, dass Gott dem Menschen gerecht wird – dem konkreten Menschen in seiner Unvollkommenheit, in seiner Unberechenbarkeit und mit seiner Sündhaftigkeit. Der christliche Glaube konfrontiert mit diesem Blick Gottes, er ermöglicht die Annahme seiner selbst, nicht unter der Bedingung von Selbstoptimierung, sondern als eine Annahme, die auch die inneren Abgründe, die bleibende Gefährdung durch die eigene Boshaftigkeit und Überforderung, sich selbst zu optimieren – oder sogar zu erlösen bzw. so zu leben, dass einem die Erlösung gleichsam zusteht.

Die Begegnung mit dem barmherzigen Gott steht im Vordergrund, die Erfahrung einer unbedingten und grenzenlosen Annahme, die die menschliche Erfahrung von Dissoziation und Selbstentfremdung zu umfassen und damit aufzuheben vermag. Selbstthematisierung *coram deo*, d. h. vor Gott bzw. in seiner Gegenwart, dient der Selbstfindung – besser, der Entdeckung seiner selbst, als der man von Gott schon gefunden ist.

Anmerkungen

- 1 Zur folgenden Darstellung vgl. die Einleitung von Kurt-Victor Selge zur Rede Luthers auf dem Reichstag zu Worms, in: Bornkamm, Karin / Ebeling, Gerhard (Hgg.): Martin Luther Schriften. Aufbruch zur Reformation. Ausgewählte Schriften, Bd. 1 (= it 1284), Frankfurt a. M. (Insel) 1990, 264 und 268.
- 2 Deutsche Übersetzung zitiert nach: Bornkamm / Ebeling (Hgg.) (Martin Luther Schriften, Bd. 1), 268–269; lateinischer Text: D. Martin Luthers Werke, WA 7, 838.
- 3 WA 7, 838.
- 4 S. dazu das unterhaltsame, aber informative Buch von Malessa, Andreas: Hier stehe ich, es war ganz anders. Irrtümer über Luther. Mit Illustrationen von Thees Carstens, Holzgerlingen (SCM Hänssler) 2015.
- 5 Hesse, Helge: Hier stehe ich, ich kann nicht anders. In 80 Sätzen durch die Weltgeschichte, München (Pieper) 2009, 108.
- 6 Slenczka, Notger: Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums, in: Glaube und Lernen 30 (2015), Heft 1, 17–42, hier: 25.
- 7 Vgl. Slenczka (Reformation und Selbsterkenntnis), 24–25.
- 8 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970, 31.
- 9 Slenczka (Reformation und Selbsterkenntnis), 24–25.
- 10 Troeltsch, Ernst: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922) (Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Volker Drehesen, in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 2004, 193.
- 11 Vgl. Troeltsch (Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit), 302–316. Zur Reformationsdeutung von Troeltsch siehe: Danz, Christian: Reformation, Neuzeit und die ethi-

- sche Bestimmung des Glaubens. Überlegungen zur Lutherdeutung von Ernst Troeltsch und Friedrich Gogarten, in: Ders. / Rochus, Leonhard (Hgg.): *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin (Walter de Gruyter) 2008, 259–280, besonders 262–271.
- 12 Danz, Christian: „[D]en mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei“. Anmerkungen zu Martin Luthers Anthropologie; Vortrag in Wien am 06.10.2016, zitiert nach: Schwabe, Alexander: *Hört den Ruf der Nachtigall!*, in: *CiG 68* (2016) 459–460, hier: 460.
- 13 Danz („[D]en mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei“), 460.
- 14 Schockenhoff, Eberhard: *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2003, 19.
- 15 Schockenhoff (*Wie gewiss ist das Gewissen?*), 19.
- 16 Schockenhoff (*Wie gewiss ist das Gewissen?*), 19.
- 17 S. dazu bspw. García-Mateo, Rogelio: *Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila*, in: *GuL 59* (1986), 345–355.
- 18 Folgende Überlegungen gehen z. T. auf den erhellenden Vortrag des evangelischen Kirchenhistorikers Rudolf Leeb, *Die Reformation als Umbruch* (Bozen, 14.10.2016), zurück.
- 19 Moeller, Bernd: *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh (Gerd Mohn) 1962.
- 20 Vgl. z. B. Hamm, Berndt: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2010; ders., *Abläss und Reformation – Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2016.
- 21 Vgl. Leppin, Volker: *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2015.
- 22 Leppin, Volker: *Martin Luther*, Darmstadt (Primus) 2006, 13.
- 23 Vgl. Leppin (*Martin Luther*), 13–14.
- 24 Vgl. Schwabe (*Hört den Ruf der Nachtigall!*), 459.
- 25 Zum Folgenden vgl. Kinder, Hermann / Higemann, Werner / Hergt, Manfred: *DTV-Atlas Weltgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München (DTV-Verlag) 2008, 185.
- 26 Für kirchenhistorische Hinweise in diesem Kapitel danke ich meinem Kollegen Jörg Ernesti.
- 27 Vgl. Schreg, Rainer: *Die Krisen des späten Mittelalters: Perspektiven, Potentiale und Probleme archäologischer Krisenforschung*, in: Daim, Falko / Gronenborn, Detlef / Schreg, Rainer (Hgg.): *Strategien zum Überleben – Umweltkrisen und ihre Bewältigung* (Tagung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 19./20. September 2008), Mainz (RGZM Eigenverlag) 2003, 197–213, hier: 198–199; weiters Bergtold, Klaus: *Der Schwarze Tod: Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München (Beck'sche Reihe) 2003, 151.
- 28 So Jankrift, Kay Peter: *Brände, Stürme, Hungersnöte. Katastrophen in der mittelalterlichen Lebenswelt*, Stuttgart (Jan Thorbecke Verlag) 2003, 115–116.
- 29 Zu Luther Ablässkritik s. bspw.: Leppin (*Martin Luther*), 119–124.
- 30 So ließ z. B. der deutsche König und spätere Kaiser Maximilian I. aus Anlass der Zeitenwende im Jahre 1500 an der Innsbrucker Residenz der Tiroler Landesfürsten den als „*Goldenes Dachl*“ bekannten Prunkerker errichten.
- 31 Zum „Zwei-Wege-Streit“ zwischen *via antiqua* und *via moderna* vgl. Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters* (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart (Kohlhammer) 1992, 263–265.
- 32 Siehe dazu: Pfnür, Vinzenz: *La Teologia controversistica. Struttura, tecnica ed incidenza del modello della “disputatio”*, in: *Storia della teologia IV: Età moderna*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, direzione di Giuseppe Angelini / Giuseppe Colombo / Marco

Vergottini, Casale Monferrato (Edizioni Piemme) 2001, 125–201; deutsche Übersetzung: Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung im Spiegel der *Disputation* als Indikator des Verlaufs der Reformationsgeschichte, online abrufbar unter: <http://ivv7srv15.uni-muenster.de/mnkg/pfnuer/disput.htm> (10.10.2016).

- 33 Pfnür (Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung).
- 34 Für Hinweise in diesem Abschnitt sowie zur Theologie von Gabriel Biel im nächsten Kapitel danke ich meinem Brixner Kollegen, dem Dogmatiker Christoph J. Amor.
- 35 Vgl. Stölting, Ulrike: Christliche Frauenmystik im Mittelalter. Historisch-theologische Analyse, Mainz (Matthias-Grünewald) 2005, 529–531.
- 36 Franzen, August: Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 1960, 248.
- 37 Buch 1, Kap 1,3; zitiert nach Pfnür (Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung).
- 38 Zur Bedeutung von Gabriel Biel s.: Metz, Detlef: Gabriel Biel und die Mystik (Contubernium 55), Stuttgart (Franz Steiner) 2001.
- 39 Vgl. Pesch, Otto Hermann: Gnade und Rechtfertigung am Vorabend der Reformation und bei Martin Luther, unveröffentlichter Vortrag in Heidelberg vom 20.07.2007, 8; online abrufbar unter: <http://www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/13.1.pdf> (10.10.2016).
- 40 Zum Folgenden vgl. Dettloff, Werner: Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie, in: Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Bd. 1 (Studia Scolastico-Scotistica 6), hrsg. von Camille Bérubé, Rom (Societatis Internationalis Scotistica) 1978, 195–211; Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2005, 797–798.
- 41 Dettloff (Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie), 197.
- 42 Müller (Katholische Dogmatik), 797.
- 43 Zum Verständnis der „Angemessenheitsgnade“ (*meritum de congruo*) vgl. Müller (Katholische Dogmatik), 793.
- 44 Pfnür (Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung).
- 45 Vgl. Hamm (Der frühe Luther), 111, Anm. 82.
- 46 Pfnür (Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung).
- 47 Pfnür (Die Reformation zwischen Kontroverse und Verständigung). Vgl. dazu auch das Kapitel „Cajetan und Luther. Zur Begegnung von Thomismus und Reformation“, in: Lohse, Bernhard: Studien zu Luther und der Reformation (Evangelium in der Geschichte, Bd. 1), Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1988, 44–64 bes. 62: „Eine bloße Ablehnung der reformatorischen Glaubensgewissheit ist von Thomas her nicht gerechtfertigt [...]. Tatsächlich aber ist Cajetan nicht eigentlich auf Luthers Position eingegangen.“
- 48 Zum Folgenden vgl. Pesch, Otto Hermann: „Heilsgewissheit“ – Sicherheit durch Glauben? Gesellschaftliche Implikationen eines theologischen Schlüsselbegriffs, in: Scholtz, Gunter / Tappe, Tobias (Hgg.): Sicherheit. Grundprobleme moderner Gesellschaften, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2003, 177–201.
- 49 Pesch („Heilsgewissheit“), 184.
- 50 Pesch („Heilsgewissheit“), 189–190.
- 51 Zur Bedeutung von Staupitz im Leben Luthers s.: Leppin (Martin Luther), 72–89.
- 52 Besonders geht es dabei um die Auslegung des Verses Röm 1,17: „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben

steht (Habakuk 2,4): „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“ (Lutherbibel Jubiläumsausgabe 2017). Vgl. WA 56,347,3–4 und 9 sowie 56,442,17.

53 Vgl. Leppin (Martin Luther), 89.

54 Pesch („Heilsgewissheit“), 185.

55 Pesch (Gnade und Rechtfertigung am Vorabend der Reformation und bei Martin Luther), 12.

56 Um den Rahmen des vorliegenden Artikels nicht zu sprengen, soll hier nur kurz auf die entwicklungspsychologische Studie über Martin Luther von Erik H. Erikson hingewiesen werden: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1975/2016 (amerikanische Erstauflage 1958). Ausgehend davon, dass sich jedes Erwachsenwerden als Prozess der Identitätsbildung vollzieht, vertritt Erikson die These, dass Luther – den der dänische Existentialphilosoph Søren Kierkegaard einmal als einen „für die Christenheit äußerst wichtigen Patienten“ (vgl. ebd., 15) bezeichnet hat – dank des „Turmerlebnisses“, d. h. der Einsicht, dass der Mensch allein durch seinen Glauben an die Barmherzigkeit Gottes Heil erlangen könne, das ursprüngliche Grund- bzw. Urvertrauen der frühesten Kindheit wiedergefunden hat, das durch seine Vaterbeziehung schwer gelitten hat. Bedeutend ist dabei, dass der wiederentdeckte Gott-Vater durch die Passion des Sohnes vermittelt wird. Die Passion wird zum Sinnbild der passiv erlittenen Nichtigkeit des Menschen, die in einem bedingungslosen Gottvertrauen jedoch aktiv bejaht wird. Luther fand, so Erikson, seine Ich-Integrität in der Innerlichkeit seiner Beziehung zu Gott, in dem er sich geborgen wusste, sodass er aus dieser Geborgenheit heraus die eigenen Erfahrungen von innerer Zerrissenheit, Zweifeln, Ängsten und Wissensnöten anzunehmen und zu bewältigen vermochte. Erikson weist damit ganz grundsätzlich auf die Bedeutung des Gottesbildes für das Selbstverständnis sowie für den Prozess der Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsfindung hin.

57 Vgl. Zimmerling, Peter: Zur Geschichte der Beichte, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter / Schlieser, Christine / Wüstenberg, Ralf K.: Beichte neu entdecken. Ein ökumenisches Kompendium für die Praxis (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie 45), Göttingen (Ruprecht) 2016, 99–114, hier: 104–107.

58 Luxett, Athina: Die Genese der Theologie Luthers, in: Glaube und Lernen 30 (2015), 43–57, hier: 57.

59 Slenczka (Reformation und Selbsterkenntnis), 37.

60 Vgl. Papst Franziskus, *Misericordiae vultus*. Verkündigungsbulle des außerordentlichen Jubiläums der Barmherzigkeit (11.04.2015), Nr. 12.