

# Die Heidelberger Disputation (1518) – eine historische und theologische Einführung<sup>1</sup>

Johannes Ehmann

## Vorgeschichte und Verlauf der Heidelberger Disputation

Es ist in erster Linie dem Jubiläum geschuldet, dass wir uns heute an Luthers Heidelberger Disputation erinnern lassen. Dass wir dies als *badischer* Verein tun, bedeutet zugleich einen Anachronismus der Betrachtung einer im Jahre 1518 gar nicht badischen Stadt – der Übergang an Baden vollzog sich erst 1802/03 –, sondern eben der kurpfälzischen Residenz Heidelberg.

Aber auch hier droht eine irriige Annahme. Denn Luthers Weg nach Heidelberg ist ja gar nicht dem kurpfälzischen Hof geschuldet gewesen, sondern Angelegenheiten seines Ordens. Dennoch – die Ausstrahlung der Disputation auf den Südwesten ist ja kein Zufall – können wir als erstes zur Kenntnis nehmen: Soweit südwestlich ist Luther in seinem ganzen Leben nur noch einmal drei Jahre später zum Reichstag nach Worms *nicht* gekommen, wenn man so will: „badischer“ wurde er nie.

Die sachliche Bedeutung der Heidelberger Disputation ist freilich eine, die uns weder badisch noch kleinräumig denken lassen kann. Blenden wir ins Jahr 1518, so blicken wir nicht nur innerhalb der Biographie Luthers auf eines der wichtigsten Jahre des frühen Reformation, und zwar auf ein Jahr mit zwei Eckpunkten, nämlich im Oktober das Augsburger Gespräch mit Thomas de Vio aus Gaeta (Cajetan, 1469–1534) – und im Frühjahr eben die Heidelberger Disputation. Und sich an sie zu erinnern liegt vor allem daran, dass Luthers Disputation eine im Vorfeld nicht zu ahnende oder gar zu erwartende Wirkungsgeschichte entfalten sollte.<sup>2</sup>

Luther hat in Heidelberg eine Grundsatzkritik der damaligen Schultheologie vorgetragen, eine Kritik, die in Gestalt einer *theologia crucis* vorgetragen wurde. Und

<sup>1</sup> Vorgetragen am 21. April 2018 beim Studientag des Vereins für Kirchengeschichte und der Europäischen Melancthonakademie in Bretten.

<sup>2</sup> Zu Heidelberger Disputation vgl. Martin Brecht, Martin Bucer und die Heidelberger Disputation; in Ders., *Ausgewählte Aufsätze I. Reformation*, Stuttgart 1995, 48–61 (1991/95); Walter Friedensburg, Ein Brief Martin Frechts an Matthäus Nägelin von Strassburg vom 22. Juni 1556, in: ZGO 86 = NF 47 (1934), 387–392; Karl-Heinz zur Mühlen, Die Heidelberger Disputation Martin Luthers vom 26. April 1518, in: *Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986*, Bd. 1, hg. von W. Doerr, Berlin u.a. 1985, 188–212; Harald Pfeiffer, Martin Luthers Reise zur Heidelberger Disputation 1518, Heidelberg 2016; Michael Plathow, Das „Wort vom Kreuz“ und die Kreuzestheologien. Luthers „Heidelberger Disputation“ (April 1518) – fürs Heute neu bedacht, Berlin u.a. 2015; Heinz Scheible, Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation; in: *Beiträge zur Kirchengeschichte Südwestdeutschlands*, (VBKRG 2), Stuttgart 2012, 29–48 (Erstveröff. 1983); Gottfried Seeß, Die Heidelberger Disputation, in: *Heidelberger Jbb.* 27 (1983), 77–88.

dies wiederum nicht als ein theologisches Sach- und Fachgebiet unter vielen, sondern als Kriteriologie jeglicher Theologie. Das war überraschend, neu, frech, zumindest ungewöhnlich. Und die Reaktion war eine doppelte. Die Professoren haben die Achseln gezuckt und den Kopf geschüttelt über das, was Luther gegen die gängige Theologie und ihre philosophische (aristotelische) Grundlegung vortrug. Georg Schwarz (Nigri) wird das Diktum gegenüber Luther zugeschrieben: *Wenn das die Bauern hören, werden sie Euch steinigen.*<sup>3</sup> Doch eine ganze Reihe von zum Teil wohl auch zufällig anwesenden jungen Theologen war begeistert von der Programmatik, die von dem Wittenberger Mönchsprofessor angriffslustig vorgetragen wurde und zugleich humanistisch interpretiert werden konnte. Zu den Hörern gehörten Martin Bucer, Johannes Brenz, Paul Fagius, Martin Frecht, Franz Irenicus und Erhard Schnepf, um es einmal bei der Nennung von Namen zu belassen.

Diese allesamt jungen Studenten oder auch schon akademische Lehrer blieben aber nicht einfach nur interessiert, sondern wurden zu wichtigen, ja Hauptvertretern der Reformation im Südwesten. Man kann sagen: Humanismus und reformerische Kritik entzündeten sich 1518 zum Reformatorischen an der Begegnung mit Luther.

Was hat sich in Heidelberg zugetragen?<sup>4</sup> Zunächst ist eine Erwartung zu dämpfen. Man könnte ja vermuten, dass Luther aufgrund der Brisanz seiner 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 nun die Gelegenheit genutzt hätte, diese zu verteidigen, nachdem die Thesen – meist durch Raubdrucke verbreitet – in Windeseile in ganz Deutschland bekannt geworden waren. Man könnte sogar vermuten, dass dies auch die Erwartung der damaligen Zuhörer gewesen ist, den nun nicht mehr ganz unbekanntem und skandalträchtigen, also interessanten Luther zu sehen und zu hören. So sah ihn offensichtlich auch Bucer, wenn er Luther in einem Brief vom 18. Mai 1518 an Beatus Rhenanus vorstellte als den, der auf den Ablass einschlägt, womit wir uns bisher noch allzu wenig beschäftigt haben.<sup>5</sup> Doch die Verteidigung der Ablassthesen war offenbar schon gar nicht mehr Luthers Absicht. Dennoch hegte der kursächsische Hof erhebliche Bedenken, was angesichts des in Rom mittlerweile als Ketzer indizierten Luther dessen Sicherheit auf seiner langen Reise, großen Teils (bis Würzburg) zu Fuß, anbelangte. Offenbar wusste man in Heidelberg genau, wer da in den Toren weilte und welches Politikum damit verbunden war, Gefahren eingeschlossen.

Man begreift den Luther von 1518 am besten darin, dass seine theologische Biographie damals von zwei gegenläufigen Bewegungen bestimmt war, die man zugleich als Rasanz und Ritardando beschreiben könnte. Rasanz insofern, als Luthers Theologie sich mit, neben und nach den 95 Thesen bereits im Frühjahr 1518 zu einer grundsätzlichen Kritik der bisherigen Schultheologie (Scholastik), vor allem an deren philosophischen Grundlagen verdichtet hatte. Erst kurz zuvor – noch 1517 – hatte Luther in 74 Thesen gegen die scholastische Theologie neue und für damalige Ohren recht schrille Töne angeschlagen. Dies bedeutet: Wer sich von Luther (nur) eine neuerliche Entfaltung seiner Bußtheologie versprochen hatte, musste enttäuscht werden. Luther lieferte einerseits weniger – und andererseits doch mehr.

---

<sup>3</sup> Vgl. Luther, WAB 1, 173.

<sup>4</sup> Die historische Skizze folgt vor allem der Untersuchung Scheibles, Die Universität Heidelberg (wie Anm. 2), 29–48.

<sup>5</sup> BWB (Briefwechsel Bucer) 1, Nr. 3, 58–72 (18. Mai 1518).

Retardierend kann man aber den Auftritt Luthers insofern nennen, dass hier und ein letztes Mal Luther als Mönch, als Ordensmann und ordenspolitisch Verantwortlicher in Erscheinung trat. Mit dem Höhepunkt der Heidelberger Disputation gelangte allmählich der Weg des Mönchs Luther zum Ziel, der mit der grundsätzlichen Absage des Reformators an das Mönchtum – vorgetragen in der Schrift *De votis monasticis iudicium* (1521, gedruckt Mai 1522) – markiert ist.

Luthers Weg als Mönch kann keineswegs von vorneherein als Scheitern betrachtet werden. Der 1505 ins Erfurter Kloster eingetretene Student hatte auch im Kloster zunächst Karriere gemacht. Jedenfalls war es ein großer Vertrauensbeweis des Ordensoberen Johann von Staupitz, der Luther zu fördern suchte, dass der noch junge Mönch 1510/11 oder 1512 mit einem anderen, ihm vorgesetzten Bruder nach Rom entsandt wurde, um dort ordenspolitische Fragen zu erörtern, die nach dem Streit zwischen Klöstern der Augustinereremiten strengerer (Observanten) und gemäßigter (Konventualen) Richtung aufgebrochen waren. Auch wenn diese Mission scheiterte – es ging um die Frage der Unterstellung unter den Ordensprovinzial oder eine relative Autonomie der Konvente, wobei (vielleicht das eigentliche Politikum) auch um die Einflüsse der weltlichen Fürsten auf die Kongregationen gerungen wurde – so hat dies Luther offenbar nicht geschadet, sonst wäre er 1515 nicht in Gotha zum Distriktvikar gewählt worden.

Luther 1518 in Heidelberg war also noch keineswegs der prominente Reformator auf „Promotiontour“, sondern der Ordensmann, der zunächst einmal in amtlicher Mission als Distriktvikar an den Neckar gekommen war. Ob seine dennoch gegebene Prominenz den Orden bewegte, Luther die Leitung der Disputation zu übertragen, ist nicht gewiss. Viel wahrscheinlicher ist, dass durch die Zusammenkunft in Heidelberg der dortige Konvent, der zu den fünf observanten (strengen) der sog. schwäbisch-rheinischen Provinz zählte, gestärkt werden sollte.

Luther ist in Heidelberg sehr herzlich aufgenommen worden, vielleicht war das doch auch seiner Bekanntheit (und der Neugierde bei Hof) geschuldet; freilich war Luther mit Pfalzgraf Wolfgang, der in Wittenberg die Universität besucht hatte, schon bekannt. Er wurde an die kurfürstliche Tafel geladen und durfte das Schloss besichtigen, gewissermaßen das „Kulturprogramm“ zum Konvent. Was er dort sah, war eine gewaltige Baustelle, denn das uns bekannte Gebäude mit seiner vertrauten Silhouette war damals eine sich langsam zum Schloss mausernde Burg, genaugenommen die Untere Burg, denn die Obere Burg (nahe der späteren „Molkenkur“) bestand damals nur noch in Resten.

Der Konvent trat eigentlich nicht allein zur wissenschaftlichen Disputation zusammen, sondern zu allgemeinen und üblichen Ordensverhandlungen (25. April 1518), zu denen aber auch eine Disputation gehörte, die Luther übertragen wurde und am 26. April stattfand. Dazu wurden üblicherweise Disputationsthesen verfasst, die eigentlich nicht von dem verteidigt wurden, der die Thesen gestellt hatte. Bei der Heidelberger Disputation scheint das anders gewesen zu sein, nicht der Ordensbruder Bayer, sondern Luther selbst verteidigte seine Thesen. Lange umstritten war auch der Ort der Disputation. Heute ist bekannt, dass sie in der Universität stattfand, und

zwar in der „Artistenfakultät“, also nicht im Augustinerkloster (wie über Jahrhunderte angenommen).<sup>6</sup>

## Theologische Grundfragen

Disputationsthesen sind prägnante Formulierungen einer Lehrauffassung. D.h. auch, dass sie nicht als bloße Satz Wahrheiten daher kommen, sondern spitz und auch polemisch, also angriffig gegen andere Lehrauffassungen formuliert werden. Luther hatte 28 theologische und 12 philosophische Thesen erstellt, die in ihrer Reichweite hier gar nicht dargestellt werden können. Auch ist zu bedenken, dass die theologische Bedeutung der ganzen Thesen mit der Rezeption der Mitschriften von Brenz und Bucer, sowie *späteren* Veröffentlichungen (fremd gedruckt schon 1520 in Paris und Zwolle, erst 1530 in Wittenberg) im engen Zusammenhang steht. Denn – folgt man der Darstellung Bucers, so sind die philosophischen Thesen aus Zeitmangel gar nicht erörtert worden. Man biss sich fest an dem, was im Zusammenhang der ersten theologischen Thesenreihe zur Anthropologie zur Frage von Sünde und Gnade – die klassischen Themen mittelalterlicher Theologie – von dem Wittenberger Bruder Erstaunliches behauptet wurde. Es ist also der persönliche Eindruck Luthers im Zusammenhang der Provokation der ersten, theologischen Thesenreihe gewesen, der seine Wirkung auf die jungen Theologen damals nicht verfehlt hat.

Vier Thesen<sup>7</sup> seien herausgegriffen, die erste, die 13. und die 26. bzw. 28, und dann in einem neuen Durchgang drei weitere, nämlich 19–21. Jede dieser verdichteten Thesen gleicht einer Essenz, einem Konzentrat, das nur aufbereitet genossen, d.h. verstanden werden kann. Es sind also immer mehrere Sätze nötig, um eine These zu erläutern. Anzumerken ist auch, dass – was damals unmittelbar gehört und verstanden wurde – die Thesen mit biblischen Bildern, Wendungen, Allegaten gespickt waren, die wir heute oft mühsam und hypothetisch wiederentdecken müssen, insb. alttestamentliche und paulinische Formulierungen.

*1 Das Gesetz Gottes, die allerheilsamste Lehre des Lebens, kann den Menschen nicht zur Gerechtigkeit bringen, sondern steht dem vielmehr entgegen.*

Zunächst einmal wird vorausgesetzt, dass das Gesetz, also Gottes *Wille*, gut ist, sogar das einzig Gute, weil es der Wille *Gottes* ist, der allein und einzig gut ist. Dem konnte auch damals jedermann folgen. Die Kernthese ist freilich, dass Gottes Wille den Menschen gut machen will, aber Gottes Gesetz den Menschen *nicht* zur Gerechtigkeit führt. Denn dazu müsste der Mensch Gottes Gesetz folgen *wollen* und vor allem es

<sup>6</sup> Hier ist der Gedenkstein an der Heidelberger Augustinergasse also etwas irreführend. Das Kloster lag unter dem heutigen Universitätsplatz. Der große Hörsaal der Artistenfakultät ist heute durch die Neue Aula überbaut.

<sup>7</sup> Sie sind nach damaligem Brauch natürlich in Latein verfasst; ich zitiere nach der deutschen Übersetzung von Volker Leppin, *Reformation (KTGQ III)*, Neukirchen-Vluyn 2005, 40–42 (Nr. 13).

befolgen *können*. Tatsache freilich ist, dass der Mensch durchaus weiß, was gut ist (also was dem Willen Gottes entspricht). Und dennoch tut er das Gute *nicht*.

Damit wird das Gesetz zum Stein des Anstoßes beim Menschen und Fallstrick seiner Gerechtigkeit. Denn entweder erliegt der Mensch der Fehleinschätzung, er könne das Gesetz erfüllen – und wenn er es nicht erfüllt, dann stehe ihm ja das kirchliche Bußsakrament als kirchliche Dienstleistung zur Verfügung. Oder er erfüllt es wissenschaftlich nicht. Dann droht er, sobald er das erkennt, am Zorn Gottes zu verzweifeln. In *beiden* Fällen – betont Luther – wird der Mensch somit Gott *nicht* gerecht. D.h. gegen die ursprüngliche Intention Gottes, dass der Mensch im Einklang mit ihm lebe, bringt das Gesetz nur den Zorn Gottes an den Tag. Und: Den Grundwiderspruch des Menschen zu Gott löst das Bußsakrament eben nicht auf. Diesen Grundwiderspruch nennt die heilige Schrift „Sünde“. Der Sündenfall, modern gesprochen: der Mythos vom Sündenfall, zeigt also exemplarisch und eingezeichnet in die Geschichte von Adam und Eva, das grundlegende Geschick eines jeden Menschen. Also: Nicht *weil* Adam und Eva einst gesündigt haben, müssen wir nun alle sündigen. Sondern deren Geschichte zeigt, *dass* die Sünde des Menschen Folge der Freiheit des Menschen war und ist. Somit hat der Mensch die Freiheit aus eigener Kraft verloren. (Die logische Folge ist These 13.)

*13 Der freie Wille nach dem Sündenfall ist frei nur dem Namen nach, und indem er tut, was an ihm ist, begeht er eine Todsünde.*

Gemeint ist zunächst: Vom freien Willen eines Menschen in Bezug auf Gott zu sprechen, ist eine durch keine Erfahrung gedeckte Aussage, eine Worthülse, weil der Wille als Teil des Menschen, als Affekt, auch der Sünde des Menschen unterliegt. Das boshafte Tun des Menschen kann nicht von (s)einem „an sich guten“ Willen getrennt werden. Das konkrete Wollen des Menschen ist egoistisch, selbstsüchtig – Augustin nannte das *concupiscentia* (Begierde) – und nicht also etwas Gutes, das man vom konkreten Menschen abstrahieren könnte. Diese Aussage war schon damals skandalös, sie trifft den modernen Menschen noch viel härter als die erste These.

Es klingen sofort zwei Aussagen im Ohr: die eine von Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten stammend: *Es gibt nichts, was gut genannt werden kann, außer ein guter Wille*, womit Kant freilich die Güte einer Handlung in die Intention verlegen wollte. Einer vermeintlich guten Tat sieht man nie an, ob sie auch gut gemeint ist. Heute weiß freilich nicht nur der Volksmund: „Schlimmer als gut ist gut gemeint.“ Was gut gemeint scheint, kann durchaus einem subtilen Machtstreben entspringen. Vielleicht wichtiger als Kant ist für die gängige Moral freilich Goethe am Ende des Faust: *Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen*. D.h. an die Stelle des unerreichbaren Besten tritt das Streben nach dem Guten. Dazu würde Luther sagen: Sich anstrengen nach dem Guten, das ist zu unterstützen. Aber mit diesem Streben wird eben nicht die Erfüllung des Willens Gottes geleistet: wer immer strebt, der kommt nie an. In diesem Falle ist der Weg nicht das Ziel. Denn Gottes Wille will erfüllt sein, nicht annähernd, nicht nur äußerlich (auch nicht nur innerlich) erfüllt sein. Theologisch gefüllt ist dieses Denken zum Grundsatz der Spätscholastik bei dem Tübinger Gelehrten Gabriel Biel geworden: *facienti quod in se est, [zu ergänzen ist] Deus non denegat gratiam*. (Wer tut, was in seinen Kräften steht, dem wird Gott seine Gnade nicht versagen.) Das klingt auch heute noch scheinbar plausibel: „Hilf dir

selbst, dann hilft dir Gott.“ Etwa in dem Sinne: Ich strenge mich also an zum Guten, und auch wenn das nicht ganz ausreicht, hat Gott dennoch ein gnädiges Einsehen und schenkt mir seine Gnade, und zwar so, dass ich Gottes Willen so weit erfülle, dass er mir mein Handeln als Erfolg (theologisch „Verdienst“ – *meritum*) anrechnen kann. Gott muss das nicht tun, aber er tut es, weil er gnädig ist. Das klingt vor allem pädagogisch plausibel. Der Dreijährige will auf einer Mauer entlang gehen, aber er kann es nicht allein. Vater oder Mutter geben ihm die Hand. Am Ende ist er stolz, dass *er* es geschafft hat.

Ermutung zum Handeln ist auch für Luther zentral, aber sie gründet nicht im Wollen oder Können des Menschen. Was pädagogisch im Leben sinnvoll erscheint, ist für Luther theologisch untauglich. Denn es ist der *Mensch*, der sich dessen bewusst wird, was *er selbst* geschafft hat, und Gott wird zum Lückenbüßer für das, was ich als Mensch *nicht* schaffe, obwohl ich es hätte schaffen können oder gar müssen. Das Problem bleibt: Was, wenn ich etwas nicht schaffe? War dann Gottes Gnade zu schwach, oder war mein Glaube an Gott zu schwach, dass er mir doch nicht ausreichend Gnade verliehen hat? Das muss zu quälendem Zweifel führen, zu dem Zweifel an Gottes Güte und Gnade, die Luther durchlebt hat und der ihn zu seinen revolutionären, also das alte System umstürzenden Thesen bringt. Wie sieht Luthers Gegenmodell aus?

*26 Das Gesetz sagt „Tu dies“, und es wird nie getan; die Gnade sagt, „Glaube an den“, und schon ist alles getan. 28 Die Liebe Gottes findet das, was ihm liebenswert ist, nicht vor, sondern schafft es; die Liebe des Menschen entsteht an dem, was ihm liebenswert ist.*

Das bedeutet: Der Weg des Menschen, so zu handeln und handeln zu wollen, dass Gott ihn liebt, überschätzt die Kraft des Menschen und unterschätzt Gott. Das kann nicht gut gehen. Ich kann nach dem Maßstab Gottes nicht liebenswert sein, sonst müsste ich selbst Gott sein. So beschreibt Luther den Weg des Menschen als *Neugeburt*, *Neubestimmung* des Menschen, die das zur Grundlage meines Verhältnisses zu Gott erklärt und gelten lässt, was Gott nicht von mir *verlangt*, sondern mir *schenkt*. Dieses Geschehen kann ich mir nur im Glauben aneignen. Gott in seiner Gnade ist das Lebenselixier, das mich erkennen lässt, dass in Christus schon alles geschehen *ist*, was mich in Einklang mit Gott bringt. Ethik „macht“ mich also nicht gut, sondern Ethik *folgt* dem Guten, folgt aus der Güte, die Gott mir durch das Werk Jesu Christi zugesprochen hat. Das ist der Kern der Rechtfertigungslehre. Das einzige „seligmachende“ Werk vor Gott ist also das Werk Christi am Menschen, das dieser sich im Glauben aneignet – und nur im Glauben. Eben diesen Gedanken wird Luther 1520 in der Schrift von den guten Werken entfalten.

Von einer Neugeburt zu sprechen ist deshalb adäquat, weil die Liebe Gottes etwas *schafft*; sie ist also „kreativ“. Gottes Liebe ist somit kein blinder Affekt von Gefühlen, sondern selbst Tat am Menschen, die mich nicht zum Guten irgendwie stimuliert, sondern mich tatsächlich gut *macht*. Eine unerhörte These.

*19 Nicht der wird mit Recht Theologe genannt, der das unsichtbare Wesen Gottes an den geschaffenen Dingen anschaut, 20 Sondern der, der die Selbsterschließung*

Gottes, die durch die Leiden und das Kreuz geschaut wird, erkennt. 21 Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Böse gut und das Gute böse, der Theologe des Kreuzes sagt, was res, was Sache ist.<sup>8</sup>

Die Thesen 19–21 lassen sich zusammenfassen: Hier begegnet Luther als antispekulativer Theologe. Ich kann über Gott sinnieren und spekulieren, ich kann alle (aristotelische) Metaphysik seit der Antike bemühen – und doch Gottes zugewandtes Wesen verfehlen. Wer Gott *wirklich* ist, kann ich aber nicht erkennen, wenn ich nicht wahrnehme, dass er an mir *handelt* (wirkt). Ich kann nicht philosophisch Gottes Wesen ergründen, um im Anschluss noch zu überlegen, wozu das gut sein soll. Sondern, um eine Formulierung Karl Barths (1886–1968) aufzunehmen: *Gott ist Gott in der Tat seiner Offenbarung*.<sup>9</sup> Wo Gott handelt, tut sich etwas. Deshalb der Blick auf das Leben und Sterben Christi wie auch auf seine Auferstehung, in denen Gottes Handeln und Wirken offenbar geworden ist.

Das herauszustellen ist in der Tat schon Verkündigung, aber sie beschreibt auch historisch das erkenntnistheoretische Prinzip der Theologie Luthers. Eine Theologie, die sich des Gegenstandes „Gott“ versichern will, wird zu einer Theologie von oben, die sich über Gott stellt, deshalb der Vorwurf der „Ruhmestheologie“ (*theologia gloriae*). Allein aber die Theologie des Kreuzes ist sachlich angemessen, denn sie sagt nach, was Gott getan hat, nämlich in der Anschauung eines konkreten Gottes mit Händen und Füßen, für Luther: des Sohnes Gottes am Kreuz (deshalb: Kreuzestheologie: *theologia crucis*).

Hier lohnt es sich, doch noch etwas näher zu den Herkünften und Konsequenzen dieser Gedanken Luthers zu fragen:

## Die Tradition der Psalmen (Psalm 73–75)

Mich beschäftigt dabei zunächst, wie es denn zu Luthers Gegenüberstellung von Kreuz und Ruhm kommt. Natürlich wird man hier zunächst paulinische Theologie heranziehen und sich hier auf des Paulus Kritik am Selbstruhm (*kauchesis, kauchema*) beziehen.

Ich gebe freilich zu bedenken, dass Luther, der ja ohnehin lebenslang eine besondere Beziehung zum Psalter hatte, als Mönch ständig einem Wortfeld begegnete, das sich in den ersten sog. Asaph-Psalmen findet: nämlich die Verdrehung der Verhältnisse durch die Widersacher Gottes, denen es gut geht, während die Guten leiden.

Ich kann das nicht ausführen: nur so viel sei genannt: Es geht hier nicht nur um die Frage des Ergehens der Gerechten, sondern um das Geschick der Übeltäter oder Widersacher. Von Interesse ist hier v.a. Ps 73: Dort heißt es nach der *späteren* Übersetzung Luthers: *Es verdross mich auf die Ruhmredigen, da ich sah, wie es den Gottlosen so wohl ging [...] Sie prangen in Hoffart und hüllen sich in Frevel. Sie brüsten sich*

<sup>8</sup> Ich weiche hier von der Übersetzung Leppins ab.

<sup>9</sup> Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes*, 148–168 (Die Rede Gottes als Tat Gottes).

wie ein fetter Wanst, sie tun, was ihnen einfällt. Sie achten alles für nichts und reden böse, sie reden und lästern hoch her. Was sie reden, das soll vom Himmel herab geredet sein; was sie sagen, das soll gelten auf Erden. Das heißt nun doch kaum anderes, als dass hier ein anmaßendes, sich auf falsche Autorität berufendes Theologentum kritisiert wird, das Rechtes sagen soll und Falsches lehrt, mit Offenbarungsanspruch von oben und Geltungsanspruch nach unten. Mir scheint hier doch eine erhebliche Nähe zu den „Ruhmestheologen“ der Disputation zu bestehen. Es ist immerhin 1518 das Jahr, in dem Luther das Antichristentum des Papstes entdeckt. Klassische Stelle ist hier 1 Thes 2. Aber einen Anklang bietet bereits Ps 74: *Deine Widersacher brüllen in deinem Hause und stellen ihre Zeichen darin auf.*

Man wird gegen eine solche Identifizierung der Ruhmestheologen zu Luthers Zeiten mit den Widersachern des Psalms einwenden, dass „die Ruhmredigen“ der Lutherübersetzung ja erst in späterer Zeit auftauchen. Aber die Asaphpsalmen kennen nun in der Tat gerade ein Wortfeld, in dem die Widersacher als GLORIATI bezeichnet werden, eben die Widersacher aus Ps 74, 4, von denen die Rede war. Die Widersacher im Hause Gottes selbst, das sind *gloriat*. Diese Verbindung kennt Luther also gerade aus seiner monastischen Praxis, in der man sich ja an der Vulgata orientierte (also Ps 73, 10 nach V).

Zu ergänzen wäre, dass in der späteren Übersetzungstätigkeit Luther Übeltäter und Widersacher sprachlich häufig mit den Ruhmredigen gleichsetzt. Und des Weiteren wäre darauf hinzuweisen, dass Ps 78 die gesamte Geschichte Israels rekapituliert, was Luther bewogen haben könnte, die Erkenntnis Gottes als Erkenntnis des Mose zu meditieren, der Gott nur in seinen *posteriora*, also nicht von Angesicht zu Angesicht sehen kann, sondern nur seinen Abglanz von hinten, soz. die Kehrseite Gottes (Ex 33). Ob dies eine Brücke zur Kehrseite des verborgenen und zugleich offenbaren am Kreuz bedeutet, wie Luther dies 1525 (Vom unfreien Willen) entfalten sollte? Ich halte diese Vermutung für erwägenswert. Denn eben dieser Gedanke wird ja in den Thesen ventiliert: es geht um die *visibilia et posteriora Dei*, die wir nur im sichtbaren Leiden Jesu erkennen mögen, im Gott am Kreuz. Erkenntnis Gottes aus den geschaffenen, also sichtbaren Dingen, ist nicht möglich; Gott wird nicht „sichtbar“, und dennoch „anschaulich“ allein in seinem Tun, das Leiden impliziert – am Kreuz.

### Der antispekulative Zug der Theologia crucis (Löwenich)

Somit wären wir beim zweiten Gedanken, der nicht eben einfach ist. Luther setzt gegen die *theologia gloriae* die *theologia crucis*, nicht als System, sondern als Kriterium der rechten und anschaulichen Rede von Gott, den wir nur in seinem Leiden erkennen und in dem, was er für uns getan hat. Es geht um ein *intellegit*, also um Gotteserkenntnis, ums Ganze.

Walter von Löwenich, dem wir die immer noch gültige Studie zur *theologia crucis* verdanken, hat zu erläutern versucht, welche Erkenntniswege dadurch verwehrt sind.

Nun wissen wir, dass Luther den Gedanken einer Offenbarung aus der Natur gekannt und geteilt hat. Dennoch – und dieser Gedanke v. Löwenichs erscheint mir



zutreffend – besteht hier zugleich ein wesentlicher Bruch in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, wenn Luther in der Disputation klar zum Ausdruck bringt, dass Gott eben nicht aus den unsichtbaren Dingen erkannt werden kann, also nicht aus einer abstrakten Macht, einer abstrakten Weisheit bzw. Weltordnung, auch nicht aus abstrakter Gerechtigkeit. Mit Abstraktion ist aber gemeint, dass das, was Gott tut, immer an den Deutungsmöglichkeiten des Menschen hängt, Paulus würde sagen: des natürlichen Menschen, und der ist und bleibt Sünder. Dafür stehen insb. Röm 1 und 1 Kor 2, 14.

Ist es aber nichts mit der natürlichen Erkenntnis des Menschen aus den Werken Gottes, bzw. zeigt eine solche Erkenntnis nur das Gericht und den Zorn Gottes, so bleibt wiederum nur die eine sichtbare Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes im unmenschlichsten und zugleich menschlichsten Tun Gottes am Kreuz.

### Eine gewagte Nutzenanwendung

Unlängst hat mich das ereilt, was man sich wünscht und wovor man sich zugleich fürchtet: ein Anruf der Presse, mit der Frage, was denn Luthers Heidelberger Disputation dem modernen, dem heutigen Menschen zu sagen habe.

Ich habe darauf geantwortet: erst einmal nichts. Das ist natürlich keine befriedigende Antwort, aber ich habe versucht klar zu machen, dass Theologie sich keine vorschnellen Antworten leisten kann. Zu denken hat mir freilich gegeben, dass nach meiner unmaßgeblichen Einschätzung vielleicht eben das eine mögliche Antwort sein kann und sein muss. Wenn Theologie und Kirche sich hüten müssen, nicht in den Ruch kommen wollen, mit göttlicher Autorität menschliche und auch gesellschaftliche Regeln zu setzen, wird es auch gefährlich. Ich will niemandem Unrecht tun, aber es gibt mir zu denken, dass sämtliche Passions- und Osterpredigten, die doch wahrscheinlich auch der Verkündigung des Gekreuzigten und gekreuzigt Auferstandenen dienlich sein wollten, in der Summe gesellschaftliche Appelle entwickeln – jedenfalls im Spiegel der Presse. Ob das aber genügt? Was ich hier sage, ist kein kirchenpolitisches Statement. Und ich weiß, das klingt sehr konservativ. Aber, das wäre ein Gedankenanstoß der Heidelberger Utopie, dass wir nicht glauben sollten und auch nicht glauben dürfen, die Menschen warteten nur auf ethische Handlungsanweisungen zum Zusammenhalt der Gesellschaft. Dass dieser wichtig ist, steht außer Frage. Aber ein ethisches Wollen, vom Können mal gar nicht zu reden, kann christlich und kirchlich nur dann sinnvoll sein, wenn Theologie wieder bescheiden und den Menschen dienlich wird. Dann werden auch politische Optionen bescheiden, menschlich und dienlich sein. Ich belasse es bei diesen subjektiven Überlegungen.

## Ergebnis und Ausblick

Es gibt zwei wichtige Berichte von (späteren) Reformatoren über die Heidelberger Disputation: ein später (1556) stammt von dem Ulmer Martin Frecht<sup>10</sup>, unmittelbar äußerte sich Bucer in seinem Brief vom 18. Mai 1518 an Beatus Rhenanus.<sup>11</sup>

Beide zeigen aber eine wichtige Tendenz: Es waren wie erwähnt vornehmlich die Jungen, die sich von Luthers Thesen packen ließen, junge vom Humanismus geprägte Scholaren, die auf Neues erpicht waren und wie fast alle jungen Leute Interesse an Neuem und im wahrsten Sinne des Wortes Unerhörtem hatten. Viele der jungen Hörer gehörten der Artistenfakultät an, waren also im klassischen Sinne keine oder noch keine Theologen. Aber als Absolventen dieses propädeutischen Studiengangs waren sie vertraut mit den humanistischen Idealen und kamen von der Theologie des Erasmus her. Das oft zitierte Wort Bucers, Luther vertrete die Position des Erasmus, rede aber viel klarer<sup>12</sup>, mag auf ein Missverständnis des späteren Straßburger Reformators hinweisen, der vielleicht tatsächlich erst später begriff, was hier „klarer“ formuliert worden war. Das Diktum kann aber auch vermuten lassen, dass Bucer der Humanist zunächst davon beeindruckt war, in Luther einen Theologen zu erkennen, der wie die Humanisten gewillt war, die alte Schultheologie hinter sich zu lassen. Denn der Humanismus teilte die Vorbehalte gegenüber der alten scholastischen Theologie und suchte nach neuen Wegen christlichen Verhaltens und Verbesserung des Menschen. Das suchte auch Luther, wengleich auf neuen Wegen. Jetzt zumindest war man aufgerüttelt, vielleicht auch enttäuscht oder entsetzt. Denn Luther vermittelte eine Botschaft, die mit einfacher „Verbesserung“ von Lebensregeln wenig zu tun hatte. Vielleicht haben manche erst in Heidelberg erfahren, wie radikal Luther dachte. Und manchen mochte schwindeln vor dem Abgrund, der sich dem Denken mit einem Mal auftat.

Verbesserung der Sitten und des Lebens, dafür standen viele der genannten auch als reformatorische Theologen, die ihren Weg vom humanistischen Denken aus gegangen waren, allen voran Bucer und auch Melanchthon, der in Heidelberg nicht zugegen war, aber in seinen *Loci Communes* (übersetzt: *Theologische Hauptbegriffe*; nicht etwa: „Allgemeinplätze“) 1521 den antispekulativen Zungenschlag Luthers in eigene Worte gefasst hat.

*6 Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.* – Die Geheimnisse der Gottheit sollten wir lieber anbeten als erforschen. *13 hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere.* – Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen.<sup>13</sup>

Es wurde nun klar: die neue Theologie Luthers setzte nicht mehr anthropologisch oder ethisch, mit der Verbesserung des Lebens an, sondern bei dem Leben und neues Leben

<sup>10</sup> Vgl. Friedensburg, Ein Brief Martin Frechts (wie Anm. 2), 387–392.

<sup>11</sup> Vgl. wieder BWB 1, Nr. 3, 58–72.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 61.

<sup>13</sup> Abdruck nach Philipp Melanchthon, *Loci Communes* 1521. Lateinisch – Deutsch, übers. und mit kommentierenden Anm. versehen von Hans Georg Pöhlmann, 2. durchges. und korr. Aufl., Gütersloh 1997, 18f bzw. 22f; ich weiche in der Übersetzung geringfügig ab.

schaffenden Gott und der von ihm selbst geschaffenen Beziehung zum Menschen. Die Zuwendung Gottes zum Menschen in seinem lebendigen und lebensschaffenden Wort, das sollte die nächste Stufe der Theologie Luthers sein, die er dann beim Augsburger Gespräch noch 1518 erklommen hat. Dem folgte 1519 in Leipzig die Formulierung des Schriftprinzips, nämlich die Erfahrung des Wortes Gottes einerseits als Zusage des Evangeliums und im ständigen Prozess der Schriftauslegung. –

Damit ist der wesentliche Ausgangspunkt des reformatorischen Aufbruchs beschrieben, der weithin im Südwesten Schule machte – im Erzählen, Hören, Lesen dessen, was sich in Heidelberg zugetragen hat.