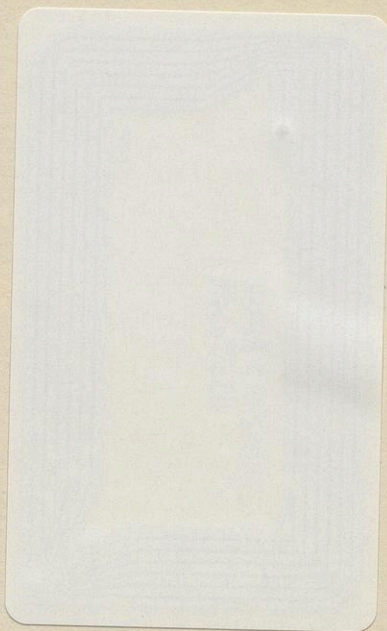




N12<528725658 021 9 021



ubTÜBINGEN



Luther=Jahrbuch

Jahrbuch der Luther=Gesellschaft

Herausgegeben von

Hauptpastor D. Th. Knolle
Hamburg



Jahrgang XI, 1929

Chr. Kaiser / Verlag
M ü n c h e n



Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstentfeldbruck

Gh 5225 ^b

I n h a l t s v e r z e i c h n i s

	Seite
Zum Geleit. Vom Herausgeber	1
Paul Althaus, Prof. D., Erlangen: Luthers Abend- mahlslehre	2
Ernst Wolf, Privatdozent lic., Rostock: Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers	43
Anders Nygren, Prof. D., Lund: Die Bedeutung Lu- thers für den christlichen Liebesgedanken	87
Gildegard Zimmermann, Braunschweig: Die Bild- ausstattung der sogenannten Reformatoren-Bibel der Lan- desbibliothek zu Dresden (mit einer Bildbeigabe) . . .	134
Kurt Dietrich Schmidt, Prof., Kiel: Luther-Biblio- graphie 1927	149
Walther Gunzinger, Hilfsprediger, Hamburg: Sach-, Personen-, Ortsverzeichnisse	157

Zum Geleit

Stärker als in den früheren Bänden tritt die Gegenwartsbeziehung der Luther-Gesellschaft in diesem Jahrbuch heraus. Paul Althaus und Anders Nygren bieten in ihren Abhandlungen über Luthers Abendmahlslehre und seine Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken auf geschichtlicher Grundlage eine Besinnung auf Grundelemente lutherischer Lehre, die ein Gebot der theologischen und kirchlichen Lage unserer Tage ist. Ernst Wolfs Untersuchung über das theologische Zu- und Gegen- einander im Verhältnis zwischen Luther und Staupitz gehört ebenfalls in diese Linie, sofern sie uns eine besondere Einsicht in das Entstehen der in der Gegenwart wieder bemerkenswert wirksamen frühreformatorischen Theologie gibt. Treten Säkularerinnerungen und geistesgeschichtliche Nachwirkungen Luthers für diesmal zurück, so sind sie keineswegs vom Programm abgesetzt. Das Jahrbuch 1930 wird vielmehr als Festgabe zur Jubiläumsfeier in Augsburg einheitlich von 1530 her seine Themen nehmen. Für das Jahrbuch 1931 sind zwei aus besonderen Gründen zurückgestellte Untersuchungen über „Luther und Bach“ sowie „Luther und Ranke“ vorgesehen, mit denen die 1921 begonnene Linie (Luther und Nietzsche, Luther und Kant, Luther und Böhme, Luther und Samann, Luther und Kierkegaard) fortgesetzt werden soll. Den gelegentlichen sozial- und wirtschafts- sowie musikgeschichtlichen Aufsätzen gesellt sich hier die kunstgeschichtliche Betrachtung in Hildegard Zimmermanns Würdigung der Bildnisse der sogenannten Reformatoren-Bibel. Die im vorigen Bande ausgefallene Luther-Bibliographie wird nun zunächst für 1927, zusammengestellt von Kurt Dietrich Schmidt, nachgeholt. Für die Benutzung des Jahrbuches werden die von Walther Sunzinger besorgten Verzeichnisse von Wert sein.

Samburg im Januar 1930

D. Knolle.

Luthers Abendmahlslehre

Von Paul Althaus, Erlangen

Das Jahr 1929 legt durch die Säkularbeziehung auf 1529, das Jahr des Marburger Gesprächs, eine neue Würdigung von Luthers Abendmahlslehre nahe. Aber es bietet damit nur den willkommenen äußeren Anlaß zu einer Besinnung, die in sachlicher Notwendigkeit reichlich begründet ist. Man darf sagen, daß die kirchliche und theologische Lage das Thema der Abendmahlslehre Luthers gerade heute deutlich und dringlich stellt.

Zuerst: die kirchliche Lage steht, ob es uns lieb ist oder nicht, offenkundig im Zeichen neuerstarkender konfessioneller Bewußtheit, gerade auch dort, wo Reformierte und Lutheraner unter einem kirchlichen Dache miteinander wohnen. Die Frage des Verhältnisses lutherischer und reformierter Lehre ist aufs Neue gestellt. Sie muß ernstlich von unserem Geschlechte durchdacht und durchlebt werden. Dabei werden wir aber an Marburg keinesfalls vorbeigehen können. Man kann vielleicht urteilen, daß die Kirchen seither über die besondere Frage des Abendmahls, wie sie damals gestellt war, hinausgeführt sind. Aber in dem Gegensatz über diese Frage drückte sich doch, wie vor allem Luther scharf erkannt und rücksichtslos ausgesprochen hat, eine grundsätzliche Verschiedenheit mindestens in der lehrhaften Erfassung des Evangeliums aus, die deutlich auch heute in den Kirchen nachwirkt — obgleich Calvin und der Calvinismus nicht einfach da stehen geblieben sind, wo Zwingli und seine Freunde standen. Niemand hat Luther ganz verstanden, der ihn nicht auch in seinen Abendmahlschriften und in Marburg ganz ernst genommen hat. Mag man auch mit Gerhard Ritter ¹⁾ Luthers Schriften gegen die Sakramentierer „zu dem Schrecklichsten seiner Polemik“ rechnen, ihren Ton „stellenweise schlechtthin unerträglich“ finden; ist auch die Frage, ob Luther nicht noch durch mittelalterliche Bindungen bestimmt und durch „maßlose, sich selbst verstoßende Zestigkeit des Streikers“ hingerissen war, durchaus nicht abzuweisen — so muß doch zugleich gefragt werden, ob nicht erst und gerade der Streit letzte Tiefen der Theologie Luthers erschloß, ob nicht mitten in dem

¹⁾ Luther. 1925. S. 135.

Menschlich-Allzumenschlichen und Zeitgeschichtlichen ein heiliges unaufgebares Anliegen sich ausdrückt, das mit dem Tiefsten und Besten in Luthers Erfassung des Evangeliums unlöslich zusammenhängt — ein Anliegen, zu dem die lutherische Kirche, da wo sie um sich selber wußte, sich allezeit laut bekannt hat — das vielleicht auch uns Nachgeborene in ganz neuer Lage bindet.

Dazu kommt ein Zweites, das uns das Thema der Abendmahlslehre Luthers neu stellt. Unsere Zeit wird von der Frage nach den **Sakramenten** lebhaft bewegt, in der Kirche und in der Theologie. Man steht weithin unter dem Eindrucke, daß die evangelischen Kirchen noch nicht mit rechter Klarheit auf dem schmalen Wege zwischen katholischem Sakramentarismus und spiritualistischer Entleerung der Sakramente gehen. Was ist es um die Gegenwart Christi im Sakramente und wie verhält sie sich zu seiner Gegenwart im Worte der Verkündigung? Gibt es einen Sakraments-„Realismus“, der mit den Grundgedanken der Reformation vereinbar ist? Das sind einige der Probleme, die heute wieder die Geister beschäftigen. Und auch hier ist zu sagen: diese Fragen lebendig fühlen — das führt ohne weiteres zur inneren Auseinandersetzung mit Luthers Gedanken vom Abendmahl, als dem Tiefsten, was auf evangelischem Boden zum Verständnis und zu Ehren des Sakraments gesagt ist.

So hat unser Thema sachliches Recht gerade heute. Die Säkularbeziehung würde nun wohl nahelegen, den Abendmahls **st r e i t** als solchen und das Marburger Gespräch zu behandeln. Davon sehen wir aber für diesesmal ab. Wir beschränken uns auf Luthers Abendmahlslehre. Der Streit kommt nur insoweit für uns in Betracht, als er durch seine Fragestellungen dazu diene, aus Luther das Tiefste seiner Gedanken zur Sache herauszuholen. Wir können und wollen also in dieser Abhandlung Zwingli und den Seinen nicht gerecht werden, so gewiß hie und da, auch an entscheidenden Stellen, ein Urteil über ihre Einwände gegen Luther ausgesprochen werden muß.

1.

Gegenstand unserer Darstellung ist die Abendmahlslehre Luthers, wie sie sich im Kampfe mit Karlstadt, den Schweizern, Schwendfeld gestaltete. Aber zu ihrem Verständnis und zur kritischen Auseinandersetzung mit ihr ist

ein Blick auf die Entwicklung der Abendmahlsgedanken Luthers und die sie bestimmenden Tendenzen unentbehrlich.²⁾

In der Entwicklung von Luthers Abendmahlslehre unterscheiden wir, aufs Große gesehen, zwei Stadien. Den Einschnitt bildet der Beginn des Streites um die Realpräsenz, also etwa das Jahr 1524. In dem ersten Stadium ist Luthers Front gegen Rom gerichtet, im zweiten gegen die Schwärmer und Schweizer. In jenem kämpft Luther um den echten Sinn des Sakraments als Gabe Gottes, wider die Lehre vom Messopfer; in diesem um die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein, wider ihre Preisgabe durch die symbolische Theorie.

Die „Realpräsenz“ vertritt Luther auch in dem ersten Stadium schon. Sie gehört für ihn zu dem Erbe der alten Kirche, das er als biblisches Gut selbstverständlich übernahm. Nur setzte er, zuerst in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, an die Stelle der kirchlichen Transsubstantiationslehre den Gedanken der Konsubstantiation, mit dem er Traditionen des Nominalismus folgte: Christi Leib und Blut sind im unverwandelten Brot und Wein da. Aber Luther legte auf diese Abweichung kein großes Gewicht. 1520 sagte er noch, wer wolle, möge die Transsubstantiationslehre beibehalten. Und auch später lehnte er sie ohne besonderen Ton ab und konnte den Schweizern gegenüber sein Zusammenstehen mit Rom in der Realpräsenz erwähnen, ja ausdrücklich erklären: „Ehe ich mit den Schwärmern wollt eitel Wein haben, so wollt ich eher mit dem Papst eitel Blut haben“. ³⁾ Freilich hat Luther nicht ohne innere Kämpfe an der Realpräsenz festgehalten. Wie er in dem Briefe an die Straßburger von 1524 bekennt, hat ihm 1519, in der Zeit der entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Papsttum, die Versuchung zu schaffen gemacht, die Einsetzungsworte rein symbolisch zu deuten und so durch Preisgabe der Gegenwart von Christi Leib und Blut in den Elementen die schwerste Bresche in den römischen Bau zu legen. ⁴⁾ Aber gegenüber der

²⁾ Die Ziffern in den Anmerkungen geben, wo nichts anderes bemerkt ist, Band, Seite und Zeile in der Weimarer Ausgabe an.

³⁾ 26, 462, 1 ff. „Wie ich oftmals bekennet habe, soll mirs kein Sader gelten, es bleibe Wein da oder nicht; mir ist gnug, daß Christus Blut da sei, es gehe dem Wein, wie Gott will.“

⁴⁾ Die oft angeführte Stelle steht E.A. 53, 274.

damaligen Versuchung und aller auch weiterhin vorhandenen natürlichen Neigung, von diesem schweren Artikel des Glaubens loszukommen („Ich bin leider allzugeneigt darzu, soviel ich einen Adam spüre“), hat der klare Wortlaut der Einsetzungsworte ihn gehalten.

Gehört also die Realpräsenz auch in dem ersten Stadium unveräußerlich zu Luthers Abendmahlslehre, so bleibt sie doch — und das eben ist bezeichnend für das erste Stadium — gleichsam unbetont, nicht voll verwertet im Ganzen der Abendmahlsgedanken des Reformators.

Innerhalb des ersten Stadiums sind nun wieder zwei deutlich gegeneinander sich abhebende Phasen zu unterscheiden. Die erste wird vor allem durch den Abendmahlssermon von 1519 bezeichnet, die zweite beginnt mit dem Sermon vom Neuen Testamente 1520.⁵⁾

Der Abendmahlssermon von 1519 nimmt in der Geschichte von Luthers Gedanken über das Sakrament einen einzigartigen Platz ein. Luther geht, wie auch bei der Taufe, von dem äußeren Zeichen aus — Brot und Wein sind aus vielen Körnern und Beeren entstanden; indem wir Brot und Wein essen, verwandeln wir sie in uns — und findet in diesem Doppel-Zeichen die „Gemeinschaft“ bedeutet. Im Abendmahl wird dem Christen Christi und aller seiner Heiligen Eintreten für ihn verpfändet und er selber zugleich zu solchem Eintreten für die Sache Christi und der Seinen verpflichtet. Es ist also das „Sakrament der Liebe“, der *communio*, wie bei Augustin und Thomas, und Luther entwickelt an dem Sakramente seine Gedanken von der Kirche als *communio sanctorum*.⁶⁾ Aber welche Bedeutung hat die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi dabei? Sie bedeutet erst ein „vollkommens Zeichen“. ⁷⁾ Nämlich die Verwandlung von Brot und Wein in Christi Leib und Blut vergewissert, wie schon Brot und Wein und das Genießen derselben, vollends unserer Verwandlung und Einverleibung in den geistlichen Leib Christi, die Gemeinschaft der Liebe. Die Gegenwart des Leibes und Blutes hat also nur symbolische Bedeutung. Es liegt auch nicht daran, daß Leib und Blut genossen werden, sondern nur daran, daß sie da und als solche zu be-

⁵⁾ Vergl. auch die Darstellung A. Seebergs, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 1, 1917, S. 323 ff.

⁶⁾ Vergl. meine Schrift *Communio sanctorum* I. 1929. S. 54 ff.

⁷⁾ 2, 749, 7 ff.; 751, 4 ff.

denken sind. Nicht das Essen des Leibes, sondern nur das des Brotes wird betont: es vergewissert den Menschen symbolisch der Vereinigung mit Christus und allen Heiligen. Die Realpräsenz hat in diesem Gedankenzusammenhange also keine Stelle, die der Bedeutung des Gedankens entspräche. Die Beziehung auf sie erscheint als sehr nachträglich und keineswegs notwendig. So konnte der Sermon von 1519 nicht die letzte Gestalt von Luthers Abendmahlslehre sein. Die Realpräsenz und die „Bedeutung“ oder das „Werk“ des Sakraments mußten ein organisches Verhältnis erst finden. Auch insofern mußte Luther über die damalige Form seiner Lehre hinausgeführt werden, als in dem ganzen Sermon die Einsetzungsworte überhaupt keine Bedeutung haben.⁸⁾ Trotzdem muß man mit K. Seeberg urteilen, daß „Luther kaum irgendwo dem genuinen Sinn des Abendmahls so nahe gekommen ist wie in dieser Schrift“. Die weitere Entwicklung war nicht nur ein Fortschritt. Insofern in ihr die Gedanken dieses Sermons zurücktraten — sie kommen in den Predigten bis in die Mitte der zwanziger Jahre vor⁹⁾ — bedeutete sie auch eine Verarmung.

Der Fortschritt zur zweiten Phase im ersten, noch nicht durch den Abendmahlsstreit bestimmten Stadium geschah von der Klärung des allgemeinen Sakramentsgedankens aus, die sich für Luther 1519 und 1520 vollzog.¹⁰⁾ Als das Wesentliche, durch das ein Sakrament zustandekommt, betont Luther jetzt die *expressa promissio divina*, und zwar handelt es sich immer um die *promissio* der Sündenvergebung. Dem entspricht es, daß in Luthers Gedanken vom Abendmahl nunmehr die *Einsetzungsworte* und die in ihnen dargebotene Vergebung der Sünden in den Mittelpunkt treten. Das Abendmahl — so lehrt Luther in dem „Sermon vom Neuen Testamente“,¹¹⁾ dessen Titel schon bezeichnend ist, — bietet in den Einsetzungsworten Jesu Testament. „Es liegt alles an den Worten dieses Sakraments,

8) Vergl. K. Seeberg a. a. O. S. 325.

9) Vergl. die Stellenangaben in *Communio sanctorum* I. S. 76 ff. Außer den dort genannten Stellen kommen noch in Betracht: W.A. 11, 441 (aus d. J. 1523); 19, 509, 511 (aus d. J. 1526).

10) Vergl. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. Aufl., S. 731 ff.; K. Seeberg a. a. O. § 85.

11) 6, 353 ff.

die Christus sagt.“¹²⁾ Der Inhalt des Testaments ist aber Vergebung der Sünden und ewiges Leben.¹³⁾ Vonseiten des Menschen liegt dementsprechend alles am Glauben, der die Worte des Testamentes ergreift. Zur Versiegelung, „daß solch Gelübde dir unwiderruflich bleib“, stirbt Jesus darauf, gibt seinen Leib und Blut dafür und hinterläßt beides zum Zeichen.¹⁴⁾ Das Zeichen hilft dem Glauben. Die Bedeutung der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi besteht also darin, daß sie als Zeichen die Zusage der Sündenvergebung vergewissert. Daß der Leib gegessen wird, bleibt ohne Ton, ebenso wie in der ersten Phase. Auch hier, so muß man sagen, hat der Gedanke der Realpräsenz noch nicht sein volles Gewicht innerhalb der Abendmahlslehre bekommen. Leib und Blut Christi als Zeichen für die Treue seiner Zusage — das ist offenbar eine künstliche, unzureichende Gedankenverbindung. Eines Zeichens bedarf nach Luthers Aussage der Mensch als Sinnenwesen; daher muß es „äußerlich“ sein.¹⁵⁾ Aber sind Christi Leib und Blut ein solches sinnenfälliges Zeichen? Ein solches sind doch nur Brot und Wein! Die Realpräsenz ist selber Gegenstand des Glaubens — wie kann sie da das sinnenfällige Zeichen für die Wahrheit der Zusage sein? Wie wenig die Realpräsenz den Abendmahlsgedankens Luthers organisch und notwendig eingefügt ist, sieht man auch daraus, daß er noch ausdrücklich erklärt: die Zeichen können fehlen, wenn der Mensch nur die Worte hat. Er kann selig werden ohne Sakrament (also auch ohne die Realpräsenz), aber nicht ohne das Testament. „Es ist Christo mehr am Wort denn an dem Zeichen gelegen.“¹⁶⁾

Die Weiterentwicklung wird nunmehr bestimmt dadurch, daß Luther die Realpräsenz gegenüber ihrer Bestreitung verteidigen muß. Damit treten wir in das zweite Stadium ein. Es könnte nicht ausbleiben, daß die Realpräsenz, nachdem sie aus einem selbstverständlichen ein umkämpftes Stück der Abendmahlslehre geworden war, viel stärkeren Ton empfing und im Ganzen der Abendmahlsgedanken viel nachdrücklicher als bisher zur Geltung kam. R. Seeberg hat feinsinnig formuliert: in der ersten von uns behandelten Phase ist das *Sehen* das charakteristische Moment, in der zweiten das *Hören* (der

¹²⁾ 6, 360, 29 f. ¹³⁾ 6, 358, 15 ff.; 359, 28 ff.; 361, 25 f.

¹⁴⁾ 6, 358, 20 ff.; 359 f. ¹⁵⁾ 6, 359, 6 ff.

¹⁶⁾ 6, 363, 6 ff.; 373, 32 ff.; 374, 31 f.

Einsetzungsworte). Jetzt aber, durch den Streit um das Realpräsenz, liegt alles am *Essen*.

Luther ist sich der Verschiebung des Tones in seinem Lehren vom Sakrament, die der Beginn des Streites mit sich brachte, bewußt gewesen. Bisher, so sagt er 1526 einmal, habe er von dem „objectum fidei“, nämlich der sakramentalen Gegenwart Christi im Brot und Wein, nicht viel geredet, sondern allein von dem zweiten, was in jedem Sakrament zu wissen not ist, „welchs auch das Beste ist“: nämlich von dem Subjektiven, dem rechten gläubigen Gebrauch der Sakramente. Jetzt aber muß die Frage nach dem Objektiven behandelt werden, weil die Realpräsenz angefochten ist.¹⁷⁾

So wird von den Einsetzungsworten nun in neuer Weise gehandelt. Sie kommen nicht mehr nur als Träger der promissio der Sündenvergebung in Betracht, sondern als Zusage der Realpräsenz. Es ist ein neuer Klang hörbar, wenn Luther schon 1523 sagt: das Wort „bringt mit sich alles, was es deutet, nämlich Christum mit seinem Fleisch und Blut und alles was er ist und hat“.¹⁸⁾

Aber auch jetzt stand Luther noch nicht mit einem Schlage da, wo wir ihn dann 1527 und 1528 stehen sehen. Die besondere Bedeutung der Realpräsenz im Verhältnis zum Worte des Evangeliums ist in den ersten Jahren des Streites noch keineswegs gesichert. Dafür bietet die Schrift „wider die himmlischen Propheten“, welche die Realpräsenz so stark als den wahren Sinn der Einsetzungsworte gegen Karlstadt behauptet, den Beweis. Da lehrt Luther in wundervollen Ausführungen, wie die Vergebung der Sünden am Kreuze erworben und im Abendmahl „d u r c h s W o r t ausgeteilet und gegeben“ wird, „wie auch im Evangelio, wo es predigt wird“. Das Sakrament ist einfach als „Evangelium“ bezeichnet: „da finde ich das Wort, das mir solche erworbene Vergebung am Kreuz austeilet, schenkt, darbeut und gibt“. „Wer ein böses Gewissen hat von Sünden, der soll zum Sakrament gehen und Trost holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leib und Blut Christi, sondern am Wort, das im Sakrament mir den Leib und Blut Christi als für mich gegeben und vergossen darbeut, schenkt und gibt.“¹⁹⁾ Die Formel ist überaus interessant. Sie zeigt zunächst, daß auch jetzt für Luther als eigentliche Gabe des Sakra-

¹⁷⁾ 19, 482 f.

¹⁸⁾ 11, 433, 24 ff. Vergl. dazu K. Seeberg a. a. O. S. 328.

¹⁹⁾ 18, 204, 27 ff.: 205.

mentes die Vergebung der Sünden im Mittelpunkte steht. Zweitens: die Realpräsenz ordnet sich diesem Gedanken ein. Es geht nicht um die Gegenwart von Leib und Blut als solche, sondern um die im Worte geschehende Darbietung von Leib und Blut als für mich am Kreuze dahingegeben. Das Kreuz steht also im Mittelpunkte, es liegt an dem für uns in den Tod gegebenen Leibe.

Kommt aber alles nur darauf an, daß durch die Einsetzungsworte mit ihrem „für euch“ der Schatz, den Christus erworben, uns aufgetan und zu eigen überantwortet wird,²⁰⁾ so ist, zumal wenn man Luthers Gedanken von der Macht des göttlichen Wortes in Rechnung stellt, die Realpräsenz von Leib und Blut, die uns Vergebung der Sünden erworben haben, nicht unbedingt nötig. Luther hat diese Konsequenz auch gezogen: „Denn wo gleich eitel Brod und Wein da wäre, wie sie sagen, so aber doch das Wort da wäre: Nehmet hin, das ist mein Leib, für euch gegeben“ etc., so wäre doch desselben Worts halben im Sakrament Vergebung der Sünden“.²¹⁾ Und hier weist Luther ausdrücklich auf die Analogie der Taufe hin. Später greift seine Lehre vom Inhalt und der Wirkung des Abendmahls weit über diese Analogie hinaus. Man sieht auch hier, daß die Abendmahlslehre noch nicht fertig ist. Die Realpräsenz fügt sich mit ihrem eigenen Schwergewichte, das im Kampfe um sie immer stärker zum Bewußtsein kam, dem an der promissio der Sündenvergebung orientierten Sakramentsgedanken nicht wirklich ein. Luther hält an der Realpräsenz fest im Gehorsam gegen die Schrift und nunmehr auch mit bestimmtem, immer bewußter werdenden sachlichen Interesse. Aber er wertet die Realpräsenz, bestimmt durch seinen Sakramentsgedanken, auch jetzt noch nicht recht aus. Man kann sagen, daß der allgemeine Sakramentsgedanke und die Realpräsenz im Abendmahl, als etwas gleichsam überschießendes über den allgemeinen Gedanken, miteinander ringen. 1525 ist der Sakramentsgedanke noch der stärkere, wie die vorhin angeführte Stelle zeigt. Aber wie wird die Entwicklung weitergehen? Wenn das ganze Eigengewicht der Realpräsenz zur Geltung kommt, muß sie dann nicht über den um die promissio der Vergebung kreisenden Sakramentsgedanken hinausführen und ihn durch einen realistischeren ersetzen oder doch ergänzen? Mit dieser Frage wenden wir uns der im Streite voll herausgebildeten Gestalt der Abendmahlslehre Luthers zu,

²⁰⁾ 18, 203, 25 f.

²¹⁾ 18, 204, 15.

also vor allem den Schriften von 1527 und 1528 sowie Luthers Äußerungen in Marburg.

2.

Welches waren die entscheidenden Motive, die Luther zu seiner Abendmahlslehre führten und bei ihr unerschütterlich festhielten? Er selber beruft sich am entscheidenden Punkte immer wieder auf die Einsetzungsworte in ihrem klaren Wortlaute. Der Gehorsam gegen die Worte des Herrn zwang ihn zu lehren, was er lehrte. Die christologischen Gedanken, mit denen er in den großen Kampfschriften die Realpräsenz des Leibes Christi verständlich zu machen suchte, hat er erst gegenüber den Einwänden der Gegner herausgestellt. Es ist bezeichnend, daß Luther bei dem Marburger Gespräche, wo die Gegner von ihrer Lokalisierung Christi im Himmel schwiegen,²²⁾ seine Lehre von der Rechten Gottes garnicht entwickelt, sondern immer wieder sich einfach auf den Text beruft. Aber diese Berufung ist doch nicht als biblizistischer Starrsinn zu verstehen. Luther ist nicht durch die Theorie von einer wörtlichen Eingebung der Schrift und nicht durch die Grammatik gebunden. Er hat gelegentlich den grammatischen Bemerkungen Karlstadts entgegen kommen: „Es muß alles etwas Höheres sein, denn regulae grammaticae sind, was den Glauben soll gründen . . . Soll denn mein Glaube auf dem Donat oder Sibel stehen, so steht er wahrlich übel. Wie viel neuer Artikel werden wir müssen setzen, wenn wir die Bibel an allen Orten nach den grammatischen Regeln wollen meistern?“²³⁾ In der Tat, „die Frage muß gestellt werden, warum Luther in dem Punkte der Realpräsenz die Schrift nicht freier gehandhabt hat“.²⁴⁾ Die Antwort kann nur lauten, daß die Sache selbst, die er in den Worten der Schrift fand, ihn zwang, daß sein gesamtes Verständnis Christi und des Evan-

²²⁾ Vergl. Osianders Bericht 30 III, 148, 3 ff.

²³⁾ 18, 157, 23 ff.

²⁴⁾ E. Sommerlath, Luthers Lehre von der Realpräsenz im Abendmahl. (In: Das Erbe Martin Luthers. 1928. S. 335.) Vergl. auch K. Barth, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre. Zw. d. Zeiten, 1923, Heft 4, S. 50 f. Barth sagt mit Recht von Luther einerseits: „Alles, was er sonst für seine These vorgebracht hat . . . ist nur Paraphrase des Hoc est corpus, mit dem für ihn alles erledigt war.“ Aber er fährt dann mit gleichem Rechte fort: „So stand es geschrieben und — so mußte es geschrieben stehen. Luther würde das ganz andere als Zwingli gesagt haben, auch wenn er das problematische est nicht in der Bibel gefunden hätte.“

geliums, in dem er der Schrift zu gehorchen gewiß war, für seine Exegese zeugte. Wir werden dem Tatbestande demnach gerecht nur, wenn wir von einer gegenseitigen Bedingtheit zwischen Luthers Exegese und dem mit den Grundzügen seines Verständnisses des Evangeliums zusammenhängenden sachlichen Interesse reden. Nicht der Text allein und nicht die Sache allein hat ihn bestimmt, sondern eins mit dem anderen und in dem anderen. Als er um und mit der Sache innerlich noch rang, da hat ihn der Text fest gemacht — so hat er es an der berühmten Stelle des Briefes an die Christen zu Straßburg vom 15. Dezember 1524 und auch sonst bekannt.²⁵⁾ Im Streite aber um den Sinn des Textes war es der Sinn für die Sache, der ihn seiner Exegese gewiß machte.

Wir werden daher zuerst über Luthers Exegese reden und dann den sachlichen Gehalt seiner Abendmahlslehre und ihren Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Theologie ins Auge fassen.

Was nun zunächst Luthers Exegese der Abendmahls Worte anlangt, so ist festzustellen, daß Luther ihres Sinnes erst von Paulus, also von 1. Kor. 10 und 11 her gewiß geworden ist. Die Einsetzungsworte waren allerdings seine Trutzfeste im Kampfe. Aber den Schlüssel zu der Feste bot ihm Paulus. Zweimal, 1525 und 1528, hat Luther den Spruch 1. Kor. 10, 16 („Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“) aufs Höchste gerühmt als seinen eigentlichen Galt. 1525 bezieht er sich dabei ausdrücklich zurück auf seine „Anfechtung“, also auf sein inneres Ringen mit der Frage der Realpräsenz, auf die Versuchung, sie preiszugeben, von der das Schreiben nach Straßburg redet. „Das ist ja, meine ich, ein Spruch, ja ein Donnerart auf D. Karlstadts Kopf und aller seiner Kotten. Der Spruch ist auch die lebendige Arznei gewesen meines Herzens in meiner Anfechtung über diesem Sakrament. Und wenn wir keine Sprüche mehr hätten denn diesen, könnten wir doch damit alle Gewissen gnugsam stärken und alle Widersechter

²⁵⁾ E.A. 53, 274. W.A. 18, 166, 34 ff. Man kann also nicht sagen wie R. Barth a. a. O.: „Nicht mit der Quelle, sondern mit der nachträglichen Begründung seiner Lehre haben wir es in seiner Exegese der Einsetzungsworte zu tun.“ Dabei wird das Verhältnis zwischen Luthers Exegese und seinem Verhältnis zur Sache auf eine einfachere Formel gebracht, als der Brief an die Straßburger erlaubt.

mächtiglich genugsam schlagen.“²⁶⁾ Und 1528 heißt es: „Diesen Text hab ich gerühmet und rühme noch, als meines Herzens Freud und Krone, denn er nicht allein spricht: das ist Christus Leib, wie im Abendmahl stehet, sondern nennet das Brot, so gebrochen wird, und spricht: Das Brot ist Christus Leib, ja das Brot, das wir brechen, ist nicht allein der Leib Christi, sondern der ausgeteilte Leib Christi. Das ist ein Mal ein Text so helle und klar als die Schwärmer und alle Welt nicht begehren noch fordern könnten . . .“²⁷⁾ Deutlicher kann die persönliche und sachliche Wichtigkeit der Paulusstelle für Luther nicht ausgesprochen werden. Er hat freilich im Streite mit den Schweizern und Schwencckfeld auch um diese Stelle kämpfen müssen. Seine eigene Deutung der Stelle lautet: „So spricht nu Paulus: Das Brod, so wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibs Christi, das ist, wer dies gebrochen Brot geneußt, der geneußt des Leibs Christi als eines gemeinen Guts unter viele ausgeteilet, denn das Brod ist solcher gemeiner Leib Christi, spricht Paulus. Das ist helle und dürre gesagt, daß niemand kann anders verstehen, er mache denn die Wort anders.“²⁸⁾ Die Gegner wollen die „Gemeinschaft des Leibes“, von der Paulus spricht, als eine „geistliche“ verstehen und berufen sich dafür vor allem auf den folgenden Vers 17 („Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle Eines Brotes teilhaftig sind“): da die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ zugleich die Zugehörigkeit zum geistlichen Leibe Christi, nämlich der Kirche bedeute, so müsse auch die „Gemeinschaft“ selbst als eine geistliche verstanden werden. Paulus denke also auch in V. 16 nicht an einen leiblichen Genuß des Leibes Christi. Aber Luther hat das nicht gelten lassen. Paulus spricht nach ihm hier von leiblicher Gemeinschaft des Leibes Christi, an der auch Judas und die Unwürdigen teilhaben, weil sie ja auch das Brot brechen.²⁹⁾ „Leib“ und „Blut“ können an dieser Stelle auch nicht tropisch ver-

²⁶⁾ 18, 166, 29 ff.

²⁷⁾ 26, 487, 9 ff.

²⁸⁾ 26, 490, 39 ff. Luthers Auslegung von V. 17 (er betont, daß Paulus nicht sage: wir sind Christi Leib, sondern einfach: wir sind ein Leib, ein Hause, eine Gemeinde; 26, 491, 34 ff.) ist unmöglich. Aber die Gegner haben ebensowenig recht. Will Luther V. 17 von 16 und 18 aus verstehen, so die Gegner umgekehrt 16 und 18 von 17 aus. Indessen die „leibliche“ Beziehung zum Leibe Christi läßt sich aus 16 u. 18 nicht wegdeuten. Das Verhältnis von 17 zu 16 und 18 ist exegetisch schwierig.

²⁹⁾ 18, 172, 12 ff.: Also stehet nu dieser Spruch Pauli wie ein fels und erzwingt mit Gewalt, daß alle die, so dies Brot brechen, essen und empfangen, den Leib Christi empfangen

standen werden. Gegenüber solchem Auslegungsversuche weist Luther vor allem auf 1. Kor. 11, 27 und 29 hin: „schuldig an dem Leibe und Blute des Herrn, damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn“. ³⁰⁾ In diesen Versen ist die tropische Fassung unmöglich. Nicht vom Zeichen des Leibes, sondern vom Leibe selber ist hier die Rede. „Wie kommt die Sünde am Leibe des Herrn zum Essen, so er nicht im Essen oder Brod sein soll?“ ³¹⁾ Von da aus fällt die Entscheidung auch über 1. Kor. 10, 16 und von hier aus dann über alle Abendmahlsstellen. „Ist Leib und Blut an diesem Ort . . . nicht Tropus, sondern recht Leib und Blut Christi, wie unsere Lehre hält, so kanns an andern Orten des Abendmahls auch nicht Tropus sein.“ ³²⁾ So erschließt sich der klare Sinn der Einsetzungsworte von den Paulusstellen her. Diese zeigen, daß die Einsetzungsworte verstanden werden müssen ganz wie sie lauten, ohne jeden Tropus.

Dahin führt ohnehin der allgemeine Grundsatz, den Luther mehrfach ausspricht: jede Schriftstelle ist nach dem einfachen Wortsinne zu verstehen, es sei denn, daß ein anerkannter Glaubensartikel zu einer anderen Deutung zwingt. „Man soll in der Schrift die Wort lassen gelten, was sie lauten, nach ihrer Art, und kein ander Deutung geben, es zwingt denn ein öffentlicher Artikel des Glaubens.“ ³³⁾ Dieser Fall ist aber bei den Einsetzungsworten nicht gegeben. Außerdem: so verschieden die Berichte über die Einsetzung sonst auch sind — Luther geht auf diese Verschiedenheiten sehr ernstlich und im Einzelnen ein ³⁴⁾ — eins ist ihnen allen gemeinsam, nämlich die entscheidenden Worte: das ist mein Leib. ³⁵⁾ Es sind klare Worte und es sind Gottes Worte. Dieser Text „Das ist mein Leib“ „ist nicht von Menschen, sondern von Gott selbst aus seinem eignen Munde mit solchen Buchstaben und Worten gesprochen und ge-

und desselben teilhaftig werden. Und das kann nicht sein geistlich, wie gesagt ist, so muß es leiblich sein. — 26, 491, 4 ff.

³⁰⁾ 26, 481 ff.; 486, 498.

³¹⁾ 18, 173, 30.

³²⁾ 26, 489, 1 ff. Vor allem aber 26, 498, 16 ff.

³³⁾ 26, 403, 26 ff.; 18, 147, 23 ff.; 23, 93, 28 ff.: „wer sich untersteht, die Wort in der Schrift anders zu deuten, denn sie lauten, der ist schuldig, dasselbige aus dem Text des selbigen Orts oder einem Artikel des Glaubens zu beweisen“; 30 III, 122, 10 ff. (in Marburg): Summa fidei, es gebühret uns unsers lieben Gottes Wort nicht zu glossieren, nisi cogat absurditas contra fidem vel articulos fidei.

³⁴⁾ 26, 454 ff.

³⁵⁾ 26, 459, 31 ff.

setzt".³⁶⁾ „Unser Text ist gewiß, daß er soll und muß so stehen, wie die Wort lauten, denn Gott selbst hat ihn also gestellet, und niemand darf einen Buchstaben weder davon noch dazu tun." ³⁷⁾ Alle Deutungen aber stammen von Menschen und sind, wie ja schon das Nebeneinander mehrerer Erklärungen bei den Gegnern zeigt, ungewiß.³⁸⁾ Mag eine exegetische Glosse solcher Art an sich noch so gut sein — was ist damit geholfen, wo es sich um hohe Dinge des Glaubens handelt? „Wo bleibt aber mein Gewissen, das gerne auf gutem Grunde und sicher stehen wollte? Soll es auf dem hungrigen, durstigen und dürstigen Glößlin stehen?" ³⁹⁾ Solche Deutungen sind also sowohl eine Unehrerbietigkeit gegen Gottes klares Wort, wie auch eine Unbarmherzigkeit gegen die nach einem festen Glaubensgrunde fragenden Gewissen. Gott kommt zu seiner Ehre und das Gewissen zu seinem festen Grunde, wenn der Mensch ganz schlicht den Worten Gottes gehorcht, wie sie lauten. Sier greift also in Luthers Abendmahlslehre einer der entscheidenden Züge seiner Frömmigkeit und Theologie ein: der Gehorsam gegen das klare Wort Gottes, wider alle Gedanken der eitlen Vernunft. Die Gegner sind für ihn Rationalisten, die Gottes klares Wort mit ihren Menschengedanken, mit ihren Begriffen von möglich und unmöglich, nütze oder unnütz meistern wollen.⁴⁰⁾ Ob Luther hiermit seinen Gegnern im Abendmahlsstreite voll gerecht wurde, ist eine Frage für sich. Es kommt uns jetzt nicht darauf an, die Streitlage zwischen den Gegnern zu beurteilen, sondern Luthers Gedanken zu verstehen.

³⁶⁾ 26, 446, 1 ff.

³⁷⁾ 26, 446, 9 ff.; 448, 31. Vergl. ferner 18, 166, 8 ff.: Ich sehe hie dürre, helle, gewaltige Wort Gottes, die mich zwingen zu bekennen, daß Christus Leib und Blut im Sakrament sei. 23, 83, 10 ff.; 87, 28 ff.; 30 III, 116, 24; 137, 9 ff. (In Marburg): „Meine allerliebsten Herren, bieweil der Text meines Herrn Jesu Christi allda stehet: Hoc est corpus meum, So kann ich warlich nicht vorüber, sondern muß bekennen und gläuben, daß der Leib Christi da sei.

³⁸⁾ 26, 446, 3 ff.

³⁹⁾ 26, 483, 14 ff.; 26, 497, 28 ff.: Denn sollen wir ja an nackten, bloßen Worten hangen, so wollen wir lieber an nacktem, bloßen Text hangen, welchen Gott selbst gesprochen hat, denn an nackten, bloßen Glossen, die Menschen erdichten.

⁴⁰⁾ 23, 123, 30 ff.; 127, 5 f.; 161, 18 ff. u. a.: „Es ist der Groll und Ekel natürlicher Vernunft, der will und mag dieses Artikels nicht, drumd speiet er und köcket also dawider und will darnach sich in die Schrift hüllen, daß man ihn nicht kennen solle."

Der Gehorsam gegen Gottes klares Wort ist unabhängig davon, ob wir verstehen können, wie Christi Leib und Blut im Brot und Wein gegenwärtig sei. Luther hat immer wieder aufs stärkste betont, daß dieses Wie? unserer Vernunft verborgen ist und sein soll. ⁴¹⁾ Gott ist größer als was wir verstehen. Was er tut, muß uns unbegreiflich sein. ⁴²⁾ Darin erweist es sich als Gottes Tun. ⁴³⁾ Die christologischen Gedanken, die Luther im Abendmahlsstreite geltend gemacht hat, sollen und können denn auch das Ärgernis für die Vernunft nicht beseitigen und das Wie? der Realpräsenz nicht für die Vernunft einleuchtend machen. Sie wollen nur die kleinen, engen Menschen Gedanken von Gottes Gegenwart hinwegräumen und daran erinnern, daß Gottes Möglichkeiten immerdar unsere Maße sprengen. Nur insofern bringt Luther das Unbegreifliche auch der menschlichen Vernunft näher, als er auf die Wunder und Unbegreiflichkeiten hinweist, von denen wir schon in unserem natürlichen Leben umgeben sind. Wir leben in und von ihnen, ohne doch ihr Wie zu verstehen. „Ich will schweigen, daß sie sollten wissen, wie sie sehen, hören, reden und leiblich leben. Solche Ding alle fühlen wir und sind täglich drinnen und wissen dennoch nicht, wie es zugehet und wollen wissen, wie Christus im Brote sei.“ ⁴⁴⁾

Der Gehorsam fragt nicht nach dem Wie?, er fragt auch nicht nach dem Wozu? Luther lehnt die dahingehende Frage der Gegner als Anmaßung der menschlichen Vernunft wider Gott ab. Wozu, so fragten die Gegner, soll denn die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nütze sein? Gewiß hat Luther darauf, wie wir noch sehen werden, auch eine Antwort gegeben. Aber er gibt sie nicht denen, die erst den Nutzen einsehen wollen, ehe sie Gottes klarem Worte den Glauben schenken, sondern denen, die mit Furcht und Demut den Worten Gottes schlicht glauben. ⁴⁵⁾ Mit gewaltigem Ernste hat Luther gerade an diesem Punkte das Wesen des Glaubens eingeschärft. Hier steht nicht weniger als alles auf dem Spiele. Glauben heißt, die eigenen Ge-

⁴¹⁾ J. B. 18, 206, 20 ff.; — 23, 87, 28 ff.; 145, 19 ff.; 209, 4 ff.; 265, 23 ff.

⁴²⁾ 26, 318, 14: Gottes Wort und Werk gehen nicht nach unserer Augen Gesichte, sondern unbegreiflich aller Vernunft, ja auch den Engeln. — Vergl. auch 30 III, 119, 11 ff.

⁴³⁾ 30 III, 119, 14 f. (Marburger Gespräch): Si vias eius sciremus, non esset incomprehensibilis, qui admirabilis.

⁴⁴⁾ 23, 266, 2 ff.

⁴⁵⁾ 23, 253, 31 ff.

danken und Wünsche hinter sich werfen und sich blind an Gottes Wort und Willen hingeben. „Ein fromm gottesfürchtig Herz tut also: Es fragt am ersten, obs Gottes Wort sei. Wenn es das höret, so dämpfet es mit Händen und Füßen diese Frage, wozu es nütz oder not sei. Denn es spricht mit Furcht und Demut also: Mein lieber Gott, ich bin blind, weiß wahrlich nicht, was mir nütz oder not sei, wills auch nicht wissen, sondern gläube und traue Dir, daß du es am allerbesten weißest und meinst nach deiner göttlichen Güte und Weisheit. Ich laß mir genügen und bin dazu froh, daß ich dein bloßes Wort höre und deinen Willen vernehme . . .“⁴⁶⁾ Es geht Luther hier um nichts Geringeres als um die Souveränität des Wortes und Willens Gottes gegenüber allen menschlichen Ansprüchen auf Einsicht in die religiöse Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit göttlichen Tuns. Was Gottes Wort sagt und gibt, ist uns nütze; nicht umgekehrt darf Gottes Wort gemessen und gemeistert werden mit der Frage nach dem Nutzen. Das ist vielmehr die Ursünde der menschlichen Selbstherrlichkeit, die die Ordnung zwischen Gott und Mensch umkehrt. Macht der Mensch seine Unterwerfung unter Gottes Wort abhängig von der Einsicht in den Nutzen dessen, was Gottes Wort bezeugt, dann stellt er sich in Wahrheit über Gott. „Wer da fragt, wozu es not sei, was Gott redet und tut, der will ja über Gott hin, klüger und besser denn Gott sein.“⁴⁷⁾ Solche Hoffart ist für Luther etwas Furchtbares: „Es möcht einem das Herz zerspringen vor solchem frechen Geschwätz des höllischen Teufels und seiner Schwärmer!“⁴⁸⁾ „Wenn sie aber etwas verständig wären im Glauben und hätten des ein Fünk-lein jemals gefühlet, so wüßten sie, daß des Glaubens höchste einige Tugend, Art und Ehre ist, daß er nicht wissen will, wozu es nütz oder not sei, was er gläubet. Denn er will Gott nicht umcirkeln oder zur Frage setzen, warum, wozu, aus was Not er solchs heiße oder befehle, sondern gerne unweise sein, Gott die Ehre geben und seinem bloßen Wort glauben.“⁴⁹⁾ In Marburg gab Luther dem gleichen Gedanken den drastischen Ausdruck: Wenn Gott mich Mist essen hieße, so würde ich es tun, gewiß, daß es mir heilsam wäre.⁵⁰⁾ Von blinder Preisgabe an einen Willkürwillen ohne Sinn ist dabei nicht die Rede. Luther hat nicht nur, wie alle angeführten Stellen zeigen, immer daran

⁴⁶⁾ 23, 247, 32 ff.

⁴⁷⁾ 23, 265, 23 ff.

⁴⁸⁾ 23, 265, 33 f.

⁴⁹⁾ 23, 249, 22 ff.

⁵⁰⁾ 30 III, 116, 27 f. Vergl. auch ebendort 3. 12: Servus non inquirat de voluntate domini. Oportet oculos claudere.

festgehalten, daß, was Gott tue, wirklich dem Menschen nütze und not sei, sondern, wie schon gesagt, er hat auch den Versuch gemacht, den „Nutzen“ der Realpräsenz aufzuweisen. Nur um das Eine geht es: daß der Mensch nicht seinen Glauben von seiner Erkenntnis des Sinnes abhängig mache, vielmehr umgekehrt nicht anders als im Glauben um Erkenntnis des Sinnes ringe. Denn nicht die Sinnhaftigkeit ist Maßstab für das, was Gottes Wort ist, sondern Gottes Wort Ursprung und Maßstab für das, was sinnhaft ist. Gott will uns im heiligen Geiste seinen „Sinn“ erschließen. Der Geist aber schenkt sich nur dem Gehorsam — und Gehorsam ist nie ohne Heteronomie. Der Weg zur Theonomie der Sinn-Erkentnis geht durch die Heteronomie blinden Gehorsams.

Fängt der Mensch mit Vernunftsteinwänden gegen einen durch Gottes Wort begründeten Glaubensartikel an, so gibt es kein Halten. Dann fallen auch die anderen Artikel des Glaubens. „Wo er schleußt wider diesen, so schleußt er auch wider alle Artikel. Denn Gotts Wort ist immer der Vernunft eine Torheit, 1. Kor. 1.“⁵¹⁾ Zu glauben ist nicht nur hier, sondern z. B. auch bei dem Artikel der Gottmenschheit „schwer, ja unmöglich, . . . ausgenommen den Heiligen, welchen ist nicht alleine leicht, sondern auch Lust und Freude, ja Leben und Seligkeit, zu glauben allen Worten und Werken Gottes“.⁵²⁾

Luthers leidenschaftliches und unerschütterliches Festhalten an dem Buchstaben der Einsetzungsworte hängt also tief mit seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, göttlicher Wahrheit und Vernunft, Wort und Glaube zusammen. Wir vergegenwärtigen uns das noch einmal an einer der schönsten Stellen aus seinem Bekenntnis vom Abendmahl Christi 1528:

„Erstlich, daß man in Gottes Werken und Worten soll Vernunft und alle Klugheit gefangen geben, wie S. Paulus lehret 2. Kor. 10, und sich blenden und leiten, führen, lehren und meistern lassen, auf daß wir nicht Gotts Richter werden in seinen Worten denn wir verlieren gewißlich mit unserm Richten in seinen Worten, wie Psalm 50 zeuget. Zum andern: wenn wir denn nu uns gefangen geben und bekennen, daß wir sein Wort und Werk nicht begreifen, daß wir uns zufriedenstellen und von seinen Werken reden mit seinen Worten einfältiglich, wie er uns davon zu reden vorgeschrieben hat, und vorsprechen läßt, und nicht mit unsern Worten als anders und besser davon zu reden vornehmen, denn wir werden gewißlich fehlen, wo wir nicht einfältiglich ihm nachsprechen, wie er uns vorspricht, gleich wie ein jung Kind seinem Vater den Glauben oder Vater unser nachspricht. Denn hie gilt

⁵¹⁾ 23, 127, 15 ff.

⁵²⁾ 23, 161, 29 ff.

im Finstern und blinzingeln gehen und schlecht am Wort hangen und folgen. Weil denn hie stehen Gottes Wort „Das ist mein Leib“ dürre und helle, gemeine, gewisse Wort, die nie kein Tropus gewesen sind weder in der Schrift noch einiger Sprache, muß man dieselbigen mit dem Glauben fassen und die Vernunft so blenden und gefangen geben, und also nicht wie die spize Sophistria, sondern wie Gott uns vorspricht, nachsprechen und dran halten.“⁵³⁾

Einen Augenblick schaut Luther sogar der Möglichkeit ins Auge, daß der Wortlaut und das wörtliche Verständnis der Einsetzungsworte unsicher und dunkel wäre — was es doch für ihn nicht ist —, ja daß der Mensch mit dem auf die Einsetzungsworte gegründeten Glauben an die Realpräsenz einer Illusion verfele, weil die Worte in Wirklichkeit von Gott her etwas anderes bedeuten. Aber auch angesichts dieser (für ihn unmöglichen) Möglichkeit gilt: lieber dem einfachen Wortsinn als menschlichen Deutungen folgen. Denn der Wortlaut ist auf alle Fälle von Gott so gegeben. Ist er also dunkel, so ist er es nach Christi Willen, und unser Nichtverstehen und Mißverstehen steht, wie das Unverständnis der Jünger bei den Leidensweisagungen des Herrn, unter seinem Verzeihen. „Soll ich denn und muß ungewissen, finstern Text und Verstand haben, so will ich lieber den haben, der aus göttlichem Munde selbst gesprochen ist, denn daß ich den habe, so aus menschlichem Munde gesprochen ist. Und soll ich betrogen sein, so will ich lieber betrogen sein von Gott (so es möglich wäre) denn von Menschen. Denn betruget mich Gott, so wird ers wohl verantworten und mir Widererstattung tun. Aber Menschen können mir nicht Widererstattung tun, wenn sie mich betrogen haben und in die Hölle geführt.“⁵⁴⁾

Auch wer urteilt, daß das exegetische Problem nicht so einfach liegt wie es bei Luther erscheint, muß zugestehen, daß in Luthers Haltung das Größte, was ihm zu sagen und zu leben geschenkt war, die Vollständigkeit des Gehorsams, das Hangen am Worte Gottes allein unvergleichlich gewaltigen Ausdruck gefunden hat. Die Schriften Luthers aus dem Abendmahlsstreite bleiben schon um deswillen ein besonders kostbares Vermächtnis der evangelischen Christenheit.

3.

In Luthers dem klaren Wortlaute gehorsamer Auslegung der Einsetzungsworte setzt sich, wie schon angedeutet, zugleich sein Verhältnis zur Sache

⁵³⁾ 26, 439, 31 ff.

⁵⁴⁾ 26, 446, 18 ff.

durch. Wir fragen jetzt, was ihn vom Ganzen seiner Theologie aus zu dem Gedanken der Realpräsenz hinführte und an ihn band; wie die Abendmahlslehre mit seinem Gesamtverständnis des Evangeliums zusammenhängt, sich ihm einordnet und innerhalb seiner wiederum ausgestaltend wirkt, z. B. auf die Christologie.

Luthers nächstes fachliches Interesse war das gleiche, das er auch gegen Rom verfocht: daß das Sakrament wirklich als Gabe Gottes verstanden werde, eine Gabe, die wohl für den Glauben, aber auch vor ihm, unabhängig von ihm, ohne alles menschliche Zutun da ist.

Bei den Schwärmern und Schweizern schien ihm zunächst nicht zur Geltung zu kommen, daß das Abendmahl Gabe an den um Glaubensfreudigkeit ringenden Menschen ist. Die Auffassung des Sakramentes vorwiegend als Gedächtnismahl war ein Verachten der klaren Worte Christi und eine Unbarmherzigkeit gegen den Menschen in seiner wirklichen Lage. Gewiß war das Halten des Sakramentes für ihn auch ein Begehen des Gedächtnisses des Todes Christi — er konnte mit Recht fragen: „wer wüßte wohl mehr davon als wir?“⁵⁵⁾ — aber es war mehr als das. Die Auffassung als Gedächtnismahl bedeutet nichts als Werkerei, die den Menschen aus seiner Not nicht heraus-, sondern erst recht tief hineinführt, weil der Mensch sich in wahrhaftes Gedenken und Liebe von sich aus hineinsteigern muß. „Wenn gleich ihr Erkenntnis und Gedächtnis von Christo eitel Brunst, eitel Gerz, eitel Gize, eitel Feuer wäre . . ., was wäre dann geschehen?, was hätte man davon? Nichts denn neue Mönche und Geuchler, die mit großer Andacht und Ernst sich gegen dem Brod und Wein stelleten (wenns wohl geriete), wie bisher die blöden Gewissen sich gegen dem Sakrament gestellet haben . . .“ „Wenn ich . . . das Gedächtnis und Erkenntnis Christi mit solcher Brunst und Ernst übete, daß ich Blut schwitzte und drüber verbrennete, wäre es alles nichts und ganz verloren; denn da wäre eitel Werk und Gebot, aber kein Geschenk oder Gottes Wort, das mir Christus Leib und Blut darböte und gäbe.“⁵⁶⁾ Nicht das ist der Sinn der Sakramentsfeier, daß der Mensch im Gedenken sich zu Christus erhebe, sondern daß Christus zu dem Menschen sich erniedrigt. Der „Gottesdienst“ wird von Luther begründet nicht auf die Inbrunst unserer Andacht und

⁵⁵⁾ 19, 503 f., vor allem 504, 2 ff. Quis hoc ignorat? quis plus quam nos? (Rörer).

⁵⁶⁾ 18, 195, 23 ff.; 203, 3 ff.

Versehung in Christi Leiden — wie wäre da gewisser, freudiger Gottesdienst jemals möglich? —, sondern auf die Gegenwart Christi, der unsere Unandächtigkeit verzeihend trägt.

Für den Gedanken Zwinglis, daß das Sakrament ein Erkennungszeichen der Christen untereinander sei, hat Luther nur grimmigen Spott gehabt. „Also hat man vorzeiten von den Kirchweihen gesagt, daß sie drum gehalten werden, auf daß sich die Freunde untereinander erkenneneten und lieb gewönnen. Also ist Christus Abendmahl hie auch zur Kirchweih geworden.“⁵⁷⁾ War das Sakrament als Gabe Christi verleugnet, was halfen dann die feinsten anderen Gedanken? Sie erschienen Luther angesichts der Lage des Menschen vor Gott wie ein Jahn. Daher sein Grimm.

Mit diesem alles beherrschenden Interesse ergriff Luther nun den ihm von der Tradition dargebotenen, biblisch begründeten Gedanken der Realpräsenz. Die Realpräsenz bedeutet: hier handelt es sich wirklich um eine Gabe, hier ist sie, in ihrer Leiblichkeit, am offenkundigsten unabhängig von aller menschlichen Saltung, von allem „geistlichen“ Vermögen da.

Verband sich bei Zwingli der Symbolismus der Sakramentsauffassung mit ausgesprochenem Aktivismus (*eucharistia numquam est panis aut corpus Christi, sed gratiarum actio*⁵⁸⁾), so schien für Luther das Wesentliche aller Begegnung Gottes mit dem Menschen, nämlich die Passivität, das reine Empfangen des Menschen, notwendig mit dem antisymbolistischen Verständnis des Abendmahls als Realpräsenz verknüpft.

Aber noch in anderer Beziehung fand Luther in der Realpräsenz den Grundzug alles offenbarenden Handelns Gottes mit dem Menschen wieder. Realpräsenz heißt Gegenwart der Leiblichkeit Christi. Die persönliche Gegenwart des Herrn wußte Luther auch in der mündlichen Verkündigung des Wortes gegeben. Im Abendmahl aber war Christus, nach seinem Worte, leiblich gegenwärtig. Das bedeutete für Luther nicht ein absonderliches Unikum. Vielmehr: so ging es in Gottes Offenbarungsgeschichte immer und überall zu.

Das Wort ward Fleisch — das heißt für Luther auch: es ward Leib. Diese Leiblichkeit ist nichts Gleichgültiges. Sie ist dasselbe wie die echte Ge-

⁵⁷⁾ 23, 269, 19 ff.; 271, 11 ff.

⁵⁸⁾ Zwingli, opera ed. Schuler et Schulthess III, 542.

schichtlichkeit. Geschichte vollzieht sich immer im Leibe. Daß Christus im Leibe war, das bedeutet Nähe, Greifbarkeit für die Menschen. Gott handelt mit ihnen in geistleiblicher Ganzheit. Die Menschen der Zeit Jesu durften in geistliche und zugleich leibliche Beziehung zu ihm treten. Maria hat ihn geistlich und leiblich gebären dürfen. Die Sirten und Simeon haben ihn geistlich und leiblich sehen dürfen. Wir sollen gerade soviel haben. Er will „uns ja so nahe sein leiblich als er ihnen gewesen ist“, nur eben heute auf andere übernatürliche Weise, auf daß er aller Welt so nahe sein kann — das wäre nicht möglich, wenn er sichtbar erschiene. So ist er wohl leiblich, aber verborgen gegenwärtig.⁵⁹⁾ Wir dürfen ihn ganz, nach Seele und Leib, glaubend erfassen. Sollte solche Gegenwart der Leiblichkeit Jesu etwas Geringses sein? War sie während seines Erdenlebens denn ohne Bedeutung für sein Erlöserwirken? „Zwar, da er auf Erden ging, war er so nütze, daß wen er anrühret durch sein Fleisch, dem half er. Er rief durch seinen Leib, mit leiblicher Stimm Lazaro aus dem Grabe. Er rühret den Aussätzigen an und macht ihn rein. Er ging auf dem Meer und reicht dem sinkenden Petrus die Hand und zog im Land umher (Luther nennt lauter leibliche Handlungen) und tat eitel Wunder und Wohltat. Es ist auch seine Art und Natur, daß er wohlte wo er ist — wie käme er nu dazu, daß er im Brot soll unnütze sein, so es doch daselbige Fleisch, daselbige Wort und derselbigen Art ist und muß eitel gut und nütze sein?“⁶⁰⁾ Ist Christi Fleisch ohne Nutzen, wenn es leiblich gegessen wird, warum dann „nicht auch, wenn es leiblich empfangen wird und geboren, in die Krippe gelegt, in die Arm genommen, im Abendmahl über Tische sitzt, am Kreuze hängt usw.? Sind doch das alles äußerliche Weise und Brauch seines Fleisches so wohl als wenn er leiblich geessen wird. Was ist besser, daß es im Mutterleibe ist denn daß es im Brot und Munde ist? Ist hie kein nütze, so kanns dort auch kein nütze sein; ist dort nütze, so muß hie auch nütze sein; sintemal man allenthalben nicht mehr draus machen kann denn daß es sei leiblich und äußerlich Christus Leib gehandelt, es sei gessen oder empfangen, geboren oder getragen, gesehen oder gehöret. Und ist nirgend das geistlich Essen da, welches da nützet, sondern alleine das leiblich Brauchen oder Handeln.“⁶¹⁾ Christi Fleisch ist voll Wort Gottes, weil das Wort Fleisch ward. Es ist etwas ganz anderes als unser Fleisch und Blut. „Es ist Gott in diesem Fleisch,

⁵⁹⁾ 23, 193. 173. 175.

⁶⁰⁾ 23, 256, 20 ff.

⁶¹⁾ 23, 177, 26 ff.

ein Gotts Fleisch, ein Geistfleisch, es ist in Gott und Gott in ihm.“⁶²⁾ An diesem Fleisch hat sich der Tod vergeblich versucht. „Die Speise war dem Tod zu stark und hat den Fresser verzehret und verdauet.“

Zier haben die Schweizer Luther am wenigsten verstanden. Zier ist die eigentliche Tiefe des Gegensatzes. Es geht um das Verständnis der Begriffe Fleisch und Geist bei Luther und den Schweizern.⁶³⁾

Die Gegner beriefen sich auf das Wort „Das Fleisch ist nichts nütze“ (Joh. 6, 63). Es handelt sich um geistige Dinge. Geist entsteht nur aus Geist. Geist wirkt nur auf Geist. Was soll die Realpräsenz, was das leibliche Essen Christi?⁶⁴⁾ Solche Vorstellungen sind der Geistigkeit Gottes und der Gemeinschaft mit ihm unwürdig. Das Sakrament darf also nur als Symbol verstanden werden, das eine geistige Wirklichkeit abbildet, die der Glaube zu erleben vermag, in unserm Falle Christi Opfertod.

Luther hat mit scharfem Blicke erkannt, daß hier ein anderer als der biblische Begriff von Fleisch und Geist vorlag. In der Tat, bei Zwingli und den Seinen wirkte in ihrem Symbolismus der Dualismus und Spiritualismus der Spätantike nach. Sie verstehen Geist im Gegensatz zum Fleisch im Sinne der Leiblichkeit. Für Luther dagegen steht der Geist im Gegensatz zum Fleische im Sinne der Sündlichkeit. So ist es sinnlos, im Namen des Geistes die Leiblichkeit im Sakrament für gering und Gottes unwürdig zu achten. Das leibliche Essen ist selber ein „geistliches“ Essen, wenn es im Glauben geschieht. Denn alles was im Glauben geschieht, ist geistlich. „Alles ist und heißt Geist, geistlich und des Geistes Ding, was aus dem heiligen Geiste kommt, es sei wie leiblich, äußerlich, sichtbarlich es immer sein mag. Wiederum Fleisch und fleischlich alles, was ohn Geist aus natürlicher Kraft des Fleisches kommt, es sei wie innerlich und unsichtbar es immer sei.“⁶⁵⁾ Christi Fleisch ist also „geistlich“, weil es aus dem Geiste kommt. Und das leibliche Essen ist geistlich, weil es im Glauben an Gottes Wort geschieht. „Geistlich“

⁶²⁾ 23, 243, 31 ff. Vergl. 23, 201, 15; 253, 10 ff.; 26, 351, 22 ff.

⁶³⁾ Vergl. die wichtigen Ausführungen von E. Seeberg, Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther. (Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg-Festschrift.) 1929.

⁶⁴⁾ 23, 173, 5 ff.; 199, 6 ff.

⁶⁵⁾ 23, 203, 3 ff. Vergl. auch Marburg 30 III, 115, 29: Ein Strohhalme aufheben ex jussu domini, spirituale est. . . . Non oportet attendere, quid dicatur, sed quis.

essen heißt nicht: etwas nur Geistiges genießen, sondern eine Wirklichkeit genießen, die vom heiligen Geiste kommt und geistlicher Weise, d. h. im Glauben genossen sein will.⁶⁶⁾

Luther ist hier seinen Gegnern gewaltig überlegen. Er durchbricht die idealistische Gleichsetzung der Welt des heiligen Geistes mit der Sphäre der Innerlichkeit, in der es nur Geist gibt. Er wahrt die Ganzheitsbeziehung des heiligen Geistes, der Gemeinschaft mit Gott, des Umganges mit Gott, die alle nicht nur geistig, sondern auch leiblich geartet sind. Man höre demgegenüber nur, welche Bibelsprüche die Gegner wider Luther ins Feld führen. Außer dem schon genannten Wort aus Joh. 6 sind es vor allem 2. Kor. 5, 16: „Wir kennen Christum nicht mehr nach dem Fleisch“, das Pauluswort, das ja auch heute in der christologischen Frage wieder mißbraucht wird, und Kol. 3: „Suchet was droben ist. Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist.“⁶⁷⁾ Nicht, was auf Erden ist, suchen — das soll wider die Betonung der Realpräsenz angeführt werden? Gewaltig erwidert Luther: „Wenn ich nu spreche: Warum sie denn zur Predigt gehen und das Evangelium suchen? Item, warum sie des Herrn Abendmahl halten?, warum sie den Nächsten lieben und wohlthun? Vater, Mutter, Herr, Knecht und unser Nächster sind alle auf Erden. Wohlan, so wollen wir sie nicht suchen, niemand ehren, gehorchen noch dienen noch lieben. Ists nicht fein? Ist doch solchs alles auf Erden. Und S. Paulus sagt, man solle nicht suchen, das auf Erden ist.“⁶⁸⁾ Scheint das im ersten Augenblicke nur eine unbillige Konsequenzmacherei — in Wahrheit bezeichnet diese Antwort in großer Klarheit, was Luther im Tiefsten von den Schweizern trennte. Für ihn begegnet Gottes Geist dem Menschen nicht anders als in der ganzen Konkretheit, Äußerlichkeit, Leiblichkeit der Geschichte. Die Leiblichkeit verachten heißt die wahre Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes nicht ernst nehmen. „Gott . . . gibt uns kein Wort

⁶⁶⁾ 23, 183 ff.; 189, 8 ff.; 191 ff. Vergl. die Berichte über das Marburger Gespräch 30 III, 116, 18 ff.; 118, 35 ff. *Golzpappel*, si deus mihi proponeret, ego spiritualiter manducarem. Nam ubicunque est verbum dei, ibi spiritualis est manducatio.

⁶⁷⁾ 26, 306 ff. Vergl. auch in Marburg 30 III, 132. Fein erläutern hier Melanchthon und Luther das *secundum carnem*. Mel.: *Id est secundum nostram carnem*. Luther: *Est vero secundum carnem cognoscere carnaliter, sine spiritu sineque fide cognoscere*.

⁶⁸⁾ 26, 306, 19 ff.

noch Gebot vor, da er nicht ein leiblich äußerlich Ding einfasse und uns vorhalte.“ Das bezeugt die ganze biblische Geschichte.⁶⁹⁾ „Der Geist kann bei uns nicht anders sein denn in leiblichen Dingen als im Wort, Wasser und Christus Leib und in seinen Heiligen auf Erden.“⁷⁰⁾ Geist — das ist nicht eine transzendente Sphäre jenseits der ganz irdischen Geschichte, sondern eben diese Geschichte, in Gottes Wort gefaßt. Es gilt wirklich, in diesem Sinne auf Erden zu bleiben. Gerade wenn man trachtet nach dem, das droben ist, dann bleibt man auf Erden. In den wahrhaftig wesentlichen Gedankenzusammenhang dieser Geschichtstheologie gehört für Luther das Interesse an der leiblichen Gegenwart Christi.⁷¹⁾ Es hatte schon Grund, wenn er von den Gegnern sagte: „Sie wollen eitel Geist haben“⁷²⁾ und sie in dieser Beziehung mit den Schwärmern zusammenstellte. Die Einwände der Gegner kamen aus einer Gesamtauffassung von Geist und Geschichte, die Luther mit Recht als unbiblisch, als „einen anderen Geist als wir“ empfand. — Ob man freilich die von Luther so stark betonte Wahrheit, daß Gott nur in leiblicher Geschichte mit uns handelt, nicht auch ohne die Realpräsenz des himmlischen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl festhalten kann? Darüber ist in dem letzten Abschnitte dieses Aufsatzes zu handeln.

Luther konnte den ganzen Gegensatz auch fassen in den verschiedenen Begriff der Ehre Gottes hüben und drüben. Die Gegner fanden die Realpräsenz im Brot und Wein auf dem Altare Gottes unwürdig. „Es schickt sich nicht“, „es reimet sich nicht“, so drückt Luther ihren Gedanken aus.⁷³⁾ Darin fand er den „weltlichen, fleischlichen“ Begriff der Ehre Gottes, nach dem sie in seiner Transzendenz besteht.⁷⁴⁾ In Wahrheit hat Gott seine Ehre in seiner Kondeszendenz, in seinem Eingehen in die Welt, ihre Not und Schande. „Unsers Gotts Ehre ist die, so er sich umb unser willen aufs Tiefste erunter

⁶⁹⁾ 23, 261, 12 ff.

⁷⁰⁾ 23, 193, 31 ff.

⁷¹⁾ 23, 261, 13 ff.: „Abraham gab er (Gott) das Wort, da sein Sohn Isaak eingefasset ward, Saul gab er das Wort, da die Amalekiten zu töten eingefasset waren, Noah gab er das Wort, da der Regenbogen eingefasset war. So fortan findest du kein Wort Gottes in der ganzen Schrift, da nicht ein leiblich äußerlich Ding eingefasset und surgetragen werde . . . Also hie auch im Abendmahl wird uns das Wort gegeben, da Christus Leib, für uns gekreuziget, wird eingefasset, daß er da sein soll leiblich zu essen . . .“

⁷²⁾ 23, 261, 25 ff.

⁷³⁾ 19, 486, 1 ff.

⁷⁴⁾ 23, 155, 8 ff.; 157, 26 ff.

gibt, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schoß, und darzu umh unsern willen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar."

Aber Luther hatte nicht nur mit der Frage zu tun, ob die Realpräsenz nötig, Gottes würdig und sinnvoll sei, sondern auch mit der anderen, wie sie denn möglich, ob sie nicht absurd sei. Christi Fleisch und Blut im Brod und Wein, auf dem Altare? Ist Christus nicht gen Himmel gefahren? Dort ist er nach seiner Menschheit bei Gott. Er ist im Himmel und nicht auf dem Altare.⁷⁵⁾ Luther konnte darauf nur so antworten, daß er die Realpräsenz in den großen Zusammenhang der Christologie stellte. Im Kampfe um die Realpräsenz empfing seine Christologie ihre endgültige Gestalt, die dann die lutherische Theologie beherrscht hat.⁷⁶⁾ Luthers Christologie und seine Abendmahlslehre haben sich dabei wechselseitig bedingt.

Das Entscheidende ist oft dargestellt. Wir beschränken uns auf wenige Sätze. Voransteht dann Luthers christologischer Grundgedanke: „Außer Christo kein Gott“. Gott ist nur in Christi Menschheit für uns da. „Wo Christus ist, da ist die Gottheit ganz und gar.“ Daher auch umgekehrt.⁷⁷⁾ Gott aber ist allgegenwärtig und allwirksam. Wo er ist, ist also auch Christus. Sitzt er zur Rechten Gottes — nun, die Rechte Gottes ist eben seine allem transzendente und immanente Gegenwartigkeit, nicht ein Ort im Himmel. So muß Christus auch nach einer Menschheit allgegenwärtig sein. Aber als solche ist Christi Menschheit auch unbegreiflich, für uns nicht zu fassen.⁷⁸⁾ Es ist zweierlei, ob Gott da ist und ob er mir da ist. Gottes Rechte ist überall, aber so kann ich sie nicht ergreifen, „sie binde sich denn dir zu gut und bescheide dich

⁷⁵⁾ 23, 116. 119.

⁷⁶⁾ Vergl. die durch E. Seeberg angeregte und bestimmte Arbeit von P. W. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit. 1929. Der Grundgedanke über das Verhältnis zwischen Christologie und Abendmahlslehre S. 129: „Die Christologie Luthers ist nicht ein Produkt des Abendmahlsstreites. Vielmehr folgt Luthers Stellungnahme im Kampf um das Abendmahl notwendig aus seiner christologischen Grundanschauung. Wohl wird Luther durch den Abendmahlsstreit veranlaßt, manche Punkte in seiner Christologie schärfer hervorzuheben und besonders zu betonen, aber was er hier entwickelt, ist schon vorher im Zusammenhange seiner ganzen Christusauflassung als Grundlage seiner Theologie enthalten.“

⁷⁷⁾ 23, 131 ff.; 30 III, 132 f.

⁷⁸⁾ 23, 151.

an einen Ort. Das tut sie aber, da sie sich in die Menschheit Christi begibt und wohnt. Da findest du sie gewiß . . ." Das Gleiche gilt nun auch von der allgegenwärtigen Menschheit Christi. Indem sie „in allen und über allen Dingen ist nach Art göttlicher rechten Hand“, ist sie uns unfasslich. Aber Christus bindet sich mit seinem Worte „Das ist mein Leib“ an das Brot und heißt uns, ihn da ergreifen. Wie der unbegreiflich allgegenwärtige Gott dem Menschen in der Menschheit Jesu Christi nahe wird, so wird die unbegreiflich allgegenwärtige Menschheit Christi wiederum nahe und greifbar für den Menschen im Abendmahl. Es ist Gottes Liebe, daß er sich konkret offenbart, und seine Freiheit, dieses Konkretsein zu wählen. Gottes Offenbarung ist in ihrer Konkretheit immer kontingent, unableitbar, in ihrer reinen Gegebenheit nur glaubend hinzunehmen.⁷⁹⁾

4.

Worin besteht nun die Wirkung der im Brote und Wein gegenwärtigen Leiblichkeit Christi? Alle, nicht nur die Gläubigen, empfangen sie,⁸⁰⁾ und sie wirkt auch bei allen — aber für die Ungläubigen, die sie nur leiblich, nicht geistlich, im Glauben essen,⁸¹⁾ als Gift und Tod, zum Gericht, nur für die Gläubigen zum Heile.⁸²⁾ Welches ist nun die Heilswirkung der Realpräsenz und wie verhält sie sich zu der wesentlichen Gabe des Evangeliums, zur Vergebung der Sünden? Indem wir so fragen, nehmen wir das Problem wieder auf, das wir durch die ersten Phasen von Luthers Abendmahlslehre hindurch verfolgten.

Auch jetzt, bei der stärksten Betonung der Realpräsenz, ist die eigentliche Gabe des Sakramentes die Vergebung der Sünden. Die Vergebung der Sünden hängt daran, daß im Sakramente das Neue Testament da ist, und dieses wiederum hängt an der Gegenwart des Leibes und Blutes. So sieht Luther den Zusammenhang. „So fassen die Wort erstelich das Brod und den Becher zum Sakrament, Brod und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das Neue Testament, das Neue Testament fasset Vergebung der Sünden, Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit.“⁸³⁾ Leib und Blut sind, kraft des Wortes Christi, der „Schatz,

⁷⁹⁾ 23, 267, 29 ff. ⁸⁰⁾ 26, 490 f. ⁸¹⁾ 23, 179 ff. ⁸²⁾ 26, 353, 27 ff.

⁸³⁾ 23, 478, 31 ff. Vergl. auch die Wiedergabe einer Äußerung Luthers in Marburg

durch und in dem wir Vergebung der Sünden überkommen". „Denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze, als ein gewiß Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück.“⁸⁴⁾ Leib und Blut sind also Pfand für die Zueignung der Sündenvergebung, aber ein Pfand, das von vorneherein in innerer Beziehung zur Sündenvergebung steht, — es handelt sich ja um eben dieselbe menschliche Lebendigkeit Jesu, die er am Kreuze für uns eingesetzt hat. Man sieht: Luther vergift, wenn er von der verklärten Leiblichkeit des Herrn redet, nie, daß es seine in den Tod gegebene Leiblichkeit ist. Der Erhöhte bleibt der Gekreuzigte.

Aber bei dieser Antwort auf die Frage, was die Realpräsenz wirke, konnte es nicht bleiben. Gab nicht das Wort, z. B. in der Beichte, das Gleiche? Das Eigengewicht der Realpräsenz des vom Geiste erfüllten Leibes Christi war zu groß, als daß es bei dem Gedanken, Leib und Blut seien Pfand und besondere Träger der Vergebung, hätte sein Bewenden haben können. So sucht Luther jetzt eine besondere Heilswirkung des leiblichen Essens der Leiblichkeit Christi aufzuzeigen. „So wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen geistliche, heilige, lebendige Menschen macht, wie wir denn auch bereit sind, aber doch verborgen im Glauben und Hoffnung, und ist noch nicht offenbar, am jüngsten Tage werden wirs sehen.“⁸⁵⁾ Aber auch diese Wandlung aus dem Fleische in den Geist hatte Luther oft schon von dem mündlich verkündigten Worte, das Christus in uns bringt, ausgesagt. So erreicht er eine besondere Heilswirkung des Sakramentes erst, indem er auf den Gedanken des Irenäus und anderer griechischer Väter zurückgreift, daß Leib und Blut Christi den Leib zur Unsterblichkeit ernähre.⁸⁶⁾ Christus gibt uns seinen eigenen Leib zur Speise, „auf daß er uns mit solchem Pfande versichere und vertröste, daß auch unser Leib solle ewiglich leben, weil er hie auf Erden

30 III, 133, 21: Christi corpus manducatum utile esse patet, quia promissionem remissionis peccatorum habet annexam.

⁸⁴⁾ 30, I, 225, 1 ff. (Cat. major).

⁸⁵⁾ 23, 205, 20 ff.

⁸⁶⁾ 23, 155, 36 ff.; 191, 25 ff.; 205, 14 ff.; 255, 14 ff.; 253 ff. über Irenaeus vergl. 23, 233. In Marburg 30 III, 126, 27 ff.

einer ewigen und lebendigen Speise mit geneußt". Könnte es nach diesem Worte noch scheinen, als bedeute das leibliche Essen des Leibes Christi ein Pfand für die Seele, daß der Leib erweckt werde, so lassen andere Stellen doch keinen Zweifel, daß Luther an eine leibliche Wirkung zur Auferstehung, nicht nur an eine Vergewisserung gedacht hat. „Die Seele siehet und verstehet wohl, daß der Leib müsse ewiglich leben, weil er eine ewige Speise zu sich nimmt, die ihn nicht lassen wird im Grabe oder Staub verfaulet und verweset.“

Damit hatte die Realpräsenz für ihr besonderes Gewicht ihre besondere Wirkung bekommen. Da sie nur dem Glauben zuteil wird, kann man den Gedanken nicht gut katholisierend oder magisch nennen. Aber er führte über den reformatorischen Grundgedanken von dem Verhältnis zwischen Wort und Sakrament deutlich hinaus. Das Sakrament hatte nun zwei Gipfel. Es ist aber bezeichnend, daß Luther den Gedanken von der leiblichen Wirkung des Sakramentes außer den Streitschriften kaum vertreten hat. Vor allem fehlt er ja in den Katechismen ganz. Im Kleinen Katechismus ist der „Nutzen“ des Sakramentes in den drei Worten beschlossen: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit — drei Worte, die im Grunde nur eins sind: Vergebung — „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Die Gedanken Luthers von der leiblichen Wirkung des Abendmahls erfüllen allerdings die Anforderung an die Sakramentslehre, daß sie die selbständige Bedeutung des Sakramentes neben dem verkündigten Worte zur Geltung zu bringen habe. Aber Luther hat die Besonderheit des Sakramentes sonst anders bestimmt.⁸⁷⁾ Und ob jener Gedanke der richtige Weg ist, sie zu sichern? Wir kommen im folgenden darauf zurück.

5.

Die Würdigung der Abendmahlslehre Luthers kann nicht anders beginnen als mit der Bewunderung der tiefen und großen Gedanken, die Luther gerade in seinen Abendmahlschriften niedergelegt hat. Noch einmal erinnern wir uns an das Wichtigste: den erhabenen Gedanken der Rechten Gottes, die Bedeutung der Menschheit Christi, der Leiblichkeit in Gottes Handeln mit den Menschen. Sie sind von bleibender, unvergänglicher Bedeutung.

⁸⁷⁾ 19, 504 f.

Aber wie steht es nun mit den Abendmahlsgedanken im engeren Sinne, angefangen von der Ubiquität der Menschheit Christi? Auch hier müssen wir urteilen: wenn über die Menschheit des Erhöhten überhaupt theologisch gehandelt werden soll und darf, dann sind Luthers Sätze nicht zu umgehen. Die Idee seiner Gegner, daß Christi Menschheit im Himmel bleibe, war theologisch unhaltbar. Luther ist, wie die Frage einmal gestellt war, seinen Gegnern hier auf alle Fälle überlegen. Das gilt dann im Besonderen auch von der Realpräsenz. Geht es im Abendmahl überhaupt um ein Verhältnis zu Jesu verkörpertem Leibe, dann kann man nur den Weg Luthers gehen. Der Gedanke einer geistlichen Niesung des himmlischen Leibes ist nicht nur in sich selbst, ⁸⁸⁾ sondern ruht vor allem auf einem gebrochenen, gelähmten Offenbarungsgedanken. Kommt Christi Leib im Abendmahl überhaupt in Frage, dann ist er leiblich da — denn Gott kommt mit seiner Offenbarung zu mir, wird Fleisch, wohnt unter uns. Auf dem Boden der Frage nach dem himmlischen Leibe des Herrn und der Art seiner Wirklichkeit im Abendmahl hat Luther die einzige wahrhaft evangelische Antwort gegeben. Sie bringt das Interesse des Glaubens an der Gegenwart Gottes und seines Heiles gerade in der Menschlichkeit und Leiblichkeit des Herrn zu mächtigem Ausdruck.

Indessen was ist es um die Fragestellung selbst? Um hierauf zu antworten, müssen wir zu der Autorität gehen, an die Luther sich gebunden wußte, an der er gemessen, von der er gerichtet sein wollte: zu der heiligen Schrift, zu den Einsetzungsworten des Herrn. Hat Luther sich in seiner Abendmahlslehre immer auf die Schrift berufen, so dürfen wir eine exegetische Besinnung nicht als in der Abendmahlsfrage unangebrachten Biblizismus ablehnen. Es ist, gerade wenn man Luthers Haltung ernst nehmen und ihr folgen will, ganz schlicht zu fragen: wird der Sinn der Einsetzungsworte von Luther richtig erfaßt?

Bei der Erörterung darüber darf man nicht von dem Worte „ist“ ausgehen. Denn ob es den Sinn von „bedeutet“ hat, das ist immer erst aus dem Zusammenhange zu entscheiden. Die Auslegung der Einsetzungsworte muß vielmehr anheben mit den Worten „Leib“ und „Blut“. ⁸⁹⁾ Da ist nun

⁸⁸⁾ 23, 175, 30 ff.

⁸⁹⁾ Vergl. vor allem G. Schulz, Zur Lehre vom hl. Abendmahl. 1886. S. 99 ff. Th. Saering, Der christl. Glaube, S. 590 f.

entscheidend, daß Jesus Leib und Blut nebeneinander stellt, erst von seinem Leibe und dann von seinem Blute redet, in zwei symbolischen Handlungen. „Leib“ und „Blut“, in ihrem Nebeneinander, bezeichnen das Leben als sterbendes und nur als solches. Nur im Tode scheiden sich Leib und Blut. Jesus deutet in der symbolischen Handlung also auf seinen Opfertod. Er gibt den Jüngern sein Leben als sterbendes hin. Wir werden auf den Sinn der Handlung noch näher eingehen. Vorerst ist aber zu betonen, daß durch den klaren Sinn der Einsetzungsworte im Zusammenhange der ganzen Handlung die Beziehung auf den verklärten himmlischen Leib unmöglich wird. Es ist überaus bezeichnend, daß die ältere lutherische Dogmatik mit der Doppelheit der Einsetzungshandlung und -worte nichts anzufangen weiß.⁹⁰⁾ Die neuere lutherische Dogmatik leugnet nicht, daß es sich zunächst um Christi in den Tod gegebene Leiblichkeit handelt.⁹¹⁾ Aber diese soll nun identisch sein mit der verklärten himmlischen Leiblichkeit. Christus gebe im Sakramente seinen zwar im Tode gebrochenen, aber nicht im Tode gebliebenen Leib, seine mit sich selbst identische Leiblichkeit. Indessen von der Leiblichkeit, d. h. von der Naturseite des Herrn, ist in den Abendmahlsworten überhaupt nicht die Rede, weder von der irdischen noch von der verklärten, sondern von „Leib und Leben“ (denn das Blut ist nach alttestamentlicher Auffassung Träger des Lebens), also von dem Leben als im Opfertode sterbenden. Was hat das Leben als solches sterbendes mit der himmlischen Naturseite des Herrn zu tun? Aber auch wenn man diese strenge Fassung der Abendmahlsworte glaubte umgehen zu können, so wäre zu fragen: was heißt denn „Identität des gestorbenen und des himmlischen Leibes Christi“? Man macht sich die Schwierigkeiten am besten klar, wenn man nach dem Blute des Herrn fragt. Luther betont die Identität des am Kreuze vergossenen und des zur Rechten Gottes befindlichen Blutes: „Wir glauben und ist wahr, daß

⁹⁰⁾ G. Thomasius, Christi Person und Werk. III, 2. S. 68. Th. selber antwortet auf die Frage, „die von dem einfachen Schriftwort aus sich unabweisbar aufdrängt“, „warum Christus Leib und Blut gesondert darreicht“: „Ich weiß es nicht“. Vergl. dagegen M. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel. 1903. S. 53, A. 1: „Die Nebeneinanderstellung von Leib und Blut in der Symbolik des Herrenmahles bedeutet so viel als unser Sprichwort ‚Leib und Leben‘; es ist Bezeichnung der lebendigen, sterbensfähigen *σάρξ*, des sinnlichen Menschendaseins“. Vergl. auch J. Behm, Art. „Blut“ in RGE I² Sp. 1156 f.

⁹¹⁾ Frank, System der christl. Wahrheit. II. § 39, 10 ff.

Christus Blut, das nu im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, sei für uns einmal vergossen und kein anders".⁹²⁾ Aber was ist damit gemeint: „Christi Blut zur Rechten Gottes?“ Wohin dieser Gedanke führte und, ernst genommen, führen muß, sieht man an der lutherischen Dogmatik, an der älteren wie auch noch an der des 19. Jahrhunderts. Beiden liegt es daran, daß das vergossene und das verklärte Blut dasselbe sind. Die alte Dogmatik half sich z. T. mit dem verzweifelten Gedanken, daß Christi vergossenes Blut bei der Auferstehung wieder in die Gefäße seines Leibes aufgenommen sei! Bengel und Öttinger nehmen an, Christus habe sein vergossenes Blut, gesondert von seinem verklärten Leibe, vor Gott gebracht — daraus erklären sie dann auch die gesonderte Darreichung im Abendmahl. G. Thomasius meint, zu der Annahme mancher der alten Dogmatiker brauche man seine Zuflucht nicht zu nehmen: „Denn immer blieben ja in dem getöteten Leibe des Erlösers Blutreste zurück, die dann in die Verklärung des Leibes mitaufgenommen, mitverklärt werden konnten . . .“!⁹³⁾ Genug davon. Daß diese Gedanken mit Gehorsam gegen das Schriftwort nichts mehr zu tun haben, braucht man nicht erst zu sagen. Sie beleuchten aber die rettungslose Schwierigkeit der ganzen Vorstellung von dem mit der irdischen Leiblichkeit des Herrn identischen himmlischen Leibe und Blute Christi; denn damit, unsere Fragen abzulehnen, ist es nicht getan, irgend etwas muß man sich doch bei den Begriffen denken. Gewiß dürfen und müssen wir von einer himmlischen geistlichen Leiblichkeit des erhöhten Herrn sprechen, wie wir eine solche auch für uns alle erwarten. Und gewiß ist sie nicht ohne Beziehung zu der irdischen Gestalt zu denken. Aber so wie man über diese zurückhaltenden Sätze hinaus weiter fragt, steht man vor dem Dunkel des Geheimnisses. Welcher Art die so einfach ausgesagte Identität sei, ist uns völlig verborgen.⁹⁴⁾ Auch die Be-

⁹²⁾ 18, 205, 6 ff.

⁹³⁾ Vergl. G. Thomasius a. a. O. S. 67 f. Wenn Th. dann, nach den zitierten Worten, fortfährt: „und ebensowenig brauchen wir dem verklärten Blute die sühnende Kraft abzusprechen. Denn diese liegt weder in dem materiellen Stoff, noch in der Verströmung desselben als solchen, sondern in der ethischen Tat der Lebenshingabe, in dem gottmenschlichen Willensakt der Selbstaufopferung, und in eben diesem Willen hat die Sühnung auch ihren Bestand“, so ist dem zweiten Satze nur zuzustimmen; aber er steht wider den ersten, denn was hat die sühnende Macht Jesu dann mit seinem verklärten Blute zu tun?

⁹⁴⁾ Vergl. mein Buch „Die letzten Dinge“³ S. 256 ff.

richte über die Erscheinungen des Herrn helfen hier nicht weiter. So kann der Glaube nur bei der Gewißheit bleiben, daß bei dem Sakramente wie bei allem in seinem Auftrage geschehenden Handeln der Kirche der Erhöhte wahrhaftig handelnd gegenwärtig sei, nach seiner Gottheit und nach seiner Menschheit — denn wir haben jene nie außerhalb dieser. Daß seine Gegenwart auch eine „leibliche“ Seite hat, ist gewiß. Aber die Leiblichkeit seiner Gegenwart ist nicht zu suchen, indem man nach seiner uns bis zum jüngsten Tage verborgenen himmlischen Leiblichkeit und ihrem Verhältnis zu Brot und Wein fragt. Worin die echte Leiblichkeit seiner Gegenwart besteht, werden wir noch sehen.

Die Einsetzungsworte Jesu begründen den Gedanken an die himmlische Leiblichkeit als Gabe des Abendmahls nicht, schließen ihn vielmehr aus. Aber gibt nicht die Auffassung der ersten Gemeinde dem Gedanken der Realpräsenz des himmlischen Leibes und Blutes Jesu recht? Vor allem gilt es da, kurz auf Paulus einzugehen. Denn von seinen Sätzen über das Abendmahl aus gewann Luther, wie wir sahen, volle Gewißheit über den Sinn der Einsetzungsworte. Es kommt hier vor allem auf 1. Kor. 10, 16 f. und auf 11, 27—29 an. „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ Nun ist der sakramentale „Realismus“ dieser Stelle deutlich. Es erhebt sich im Ernste die Frage, ob Paulus hier nicht Gedanken des in seiner heidnischen Umgebung herrschenden Synkretismus übernommen habe.⁹⁵⁾ Deutlich meint der angeführte Satz, im Zusammenhange der ganzen Stelle, daß die Teilnahme an der Abendmahlshandlung als solche, ganz abgesehen von der inneren Haltung des Teilnehmenden, in ein reales Verhältnis zu Leib und Blut Christi setze. Aber wo ist die Rede von verklärtem Leib und Blut? Und wo vom Genusse derselben? Der Sinn des Satzes läßt sich etwa so ausdrücken: der Genuß von Brot und Wein gibt realen Anteil an dem Opfertode Christi, an der Machtsphäre des „Leibes und Blutes“ Christi. Auch in Kap. 11 deutet nichts auf die Vorstellung, daß Christi himmlische Leiblichkeit genossen werde, vielmehr legt der Abendmahlsbericht, der die Beziehung auf Jesu Tod betont, nahe, daß auch an den anderen Stellen der für

⁹⁵⁾ Vergl. den Artikel „Abendmahl“ von R. L. Schmidt in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 2. Aufl.

uns geopfert Leib, das für uns vergossene Blut gemeint ist. Weder die Wendung, daß die unwürdig Genießenden dem Leibe und Blute des Herrn verhaftet sind, weil sie den Leib nicht unterscheiden, noch der Satz, daß leibliche Krankheiten und früher Tod mit dem unwürdigen Genuß zusammenhängen, führen notwendig auf den Gedanken einer himmlischen Substanz, die auch leibliche Wirkungen hervorrufen kann, sondern sie passen durchaus zu der Beziehung auf den Todesleib des Herrn, dessen Nichtachtung Gott leiblich straft. — Das Gleiche läßt sich auch für Johannes Kap. 6 behaupten. Die Wendung in V. 51 „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt“ weist eindeutig auf Jesu Opfertod. Als hingeopferte sind sein Fleisch und Blut das Leben der Welt und von jedem, der leben will, zu genießen. Die Vorstellung vom himmlischen verklärten Leibe und Blute als Gabe des Abendmahls scheint mir dem Neuen Testamente überall fremd.

Aber welches ist dann positiv der Sinn der Einsetzungsworte?⁹⁶⁾ Was heißt es, daß Jesus den Jüngern Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut gibt? Die Handlung ist zunächst Jesu letztes Gleichnis: er verkündet im Sinnbild samt dem deutenden Worte sein nahes Sterben, er stellt, indem er Brot und Wein zu Sinnbildern seines Opfertodes macht, die Bedeutung seines Todes für das Leben der Menschen dar: „Ihr lebt davon, daß ich sterbe“. Aber das letzte Mahl Jesu ist nicht nur Predigt von dem Segen seines Todes in Form einer symbolischen Handlung, es ist in der Form der Gleichnishandlung selber Akt, Tat. Indem Jesus das Brot und den Wein zu Sinnbildern seines Sterbens macht und so zu genießen gibt, verleiht er eben damit im gleichnishaften Pfande Anteil an dem Ertrage seines Sterbens. Er gibt seinen Tod, sich selbst als den für sie Sterbenden den Jüngern zu eigen — zu einer eben durch sein Sterben für sie begründeten Gemeinschaft, die nun Vergebung der Sünden, unio mystica, ewiges Leben ist. Die Abendmahls-handlung des Herrn ist also ein Tatgleichnis, d. h. reale Gabe in bildlicher Handlung.⁹⁷⁾

⁹⁶⁾ Vergl. A. Schlatter, Das christliche Dogma. § 110. 2. Aufl. § 100.

⁹⁷⁾ Vergl. Frank a. a. O. § 39, 11: „Bildlichen Charakter trägt die Handlung nur insofern, als mittelst Brot und Wein abgebildet wird die geistliche Speise, von welcher der Herr sagt, nicht daß man sie sich darunter denken solle, sondern daß man sie hiermit empfangen.“

Es ist deutlich, daß hiermit die gemeinsame Grundlage des Konfessionellen Streites hinfällig wird, nämlich die Frage nach der „*materia coelestis*“ und ihrem Verhältnis zu den Elementen Brot und Wein. Von der *materia coelestis* weiß eben die Stiftung des Herrn nichts. Aber damit ist der Konfessionelle Gegensatz selber nicht erledigt. Er kehrt, auch wenn von der *materia coelestis* keine Rede ist, in anderer Ebene wieder. Und haben wir oben gesagt, daß Luthers Abendmahlslehre auf dem Boden der alten Fragestellung die beste Antwort gab, so gilt es nunmehr, das Interesse Luthers auch da zur Geltung zu bringen, wo wir uns von ihm trennen und seine Sätze nicht einfach wiederholen können. Das eigentliche Glaubensinteresse, das sich in der Lehre von der Realpräsenz des verklärten Leibes und Blutes ausdrückt, ist — wie wir oben sahen — der Sinn für die wahrhafte Fleischwerdung des Wortes, das sich vom Glauben mitten in unserer Welt, in der unmittelbaren Nähe, in echter, uns betreffender Geschichtlichkeit, also in Leiblichkeit, eben in der Handlung des dargereichten Brotes und Weines leibhaftig greifen und halten läßt. Das kommt zum Ausdruck in der lutherischen Betonung: „Das ist mein Leib!“ Hieran ist auch bei unserem Verständnis der Einsetzungsworte entschlossen festzuhalten. Wir sagen mit G. Schultz, dem Freunde A. Ritschls: „Sobald der Sinn von Leib und Blut Christi richtig bestimmt ist, erscheint gerade die genuin altlutherische Fixierung der Abendmahlslehre als die weitaus klarste und dem Sinne Jesu am besten entsprechende“. ⁹⁸⁾ Von sakramentaler Identität muß in der Tat gesprochen werden. Gewiß in anderem Sinne als im alten Luthertum: von der Gegenwart einer himmlischen Substanz im Brot und Wein ist keine Rede — „Leib und Blut Jesu“, die uns gegeben werden, sind die Macht seines Gehorsams, die Kraft seiner Todeshingabe, oder besser, da es keine von ihm, dem lebendigen Herrn loslösbaren Heilskräfte gibt, „Leib und Blut“ ist er selbst als der für uns Gekreuzigte, dessen Hingabe für uns, weil er der Auferstandene, Lebendige ist, unmittelbare Gegenwart hat und in dieser Gegenwärtigkeit im Brot und Wein ergriffen werden darf. Es handelt sich also nicht um die Gegenwart der Naturseite, der (in diesem Sinne) Leiblichkeit des Herrn, sondern um die „Leiblichkeit“ seiner versöhnenden Persongegenwart als des für uns Gekreuzigten. Aber eben wirklich um die „Leiblichkeit“ dieser Gegenwart. Was heißt das?

⁹⁸⁾ A. a. O. S. 116.

Wie einst das Wort Fleisch geworden war in dem Kommen und Gehen, dem Reden und Handeln des geschichtlichen Jesus — und wir haben allen Anlaß, gegenüber dem doketischen Zuge in der neuesten Theologie die wahrhafte Gegenwart Gottes in dem geschichtlichen Handeln und Leiden Jesu stark auszusprechen —, so wird es durch Jesu Einsetzung heute mitten unter uns Fleisch in der Abendmahls-handlung der Kirche. Die nach dem Geile und der Gemeinschaft Gottes fragen, dürfen in, mit, unter der Austeilung von Brot und Wein den Gefreuzigten in seiner Opferhingabe als für sie gegenwärtig ergreifen. Oder besser, da dieser Satz immer noch den Gedanken aufkommen lassen könnte, es läge an menschlicher Besinnung oder Aktivität: die Austeilung von Brot und Wein ist durch Jesu Willen der Akt seiner Selbstvergegenwärtigung und Selbsthingabe an die Genießenden. Er ist es mit demselben Ernste und der gleichen Wirklichkeit, wie sein leibliches Eintreten zu Zachäus die Gegenwart seiner verzeihenden Gnade war, nicht bedeutete, nicht als etwas dahinter Geschehendes darstellte, sondern eben war. Das ist das Mysterium des Abendmahls, das Mysterium des sich nach Jesu Willen fortgehend unter uns vollziehenden „Das Wort ward Fleisch“. Der bei Gott Lebendige, Erhöhte bindet seine uns deckende und erfüllende Geilsgegenwart in die arme Handlung des Brotbrechens und Weinausteilens hinein. Das ist die Liebe seiner Menschwerdung, die Barmherzigkeit des „er wohnte unter uns“.

Gewiß kann man das alles ganz ähnlich auch von der mündlichen Verkündigung sagen. Wo bleibt dann also das Besondere des heiligen Abendmahls? Hat nicht Jesu Kommen zu Zachäus seine Vergegenwärtigung unter uns ebensogut in den Schritten der Boten, die uns das Evangelium verkündigen, wie in dem Brechen des Brotes, das sein Leib ist? Wir können diese Frage, die ja nichts Geringeres bedeutet als das ganze Problem „Wort und Sakrament“, hier nicht im Vorübergehen erschöpfend beantworten. Nur soviel sei gesagt: im Sakramente erst kommt der Akt-Charakter des Wortes, der der Sinn auch aller Verkündigung ist, ganz heraus: der Einzelne wird in einer das ganze Evangelium verkörpernden Handlung, die eben als Handlung leiblich ist, „aktuell“ leibhaft behaftet, begnadet.

Haben wir mit alledem den tiefsten Sinn von Luthers Sakramentsgedanken richtig wiedergegeben, dann können wir dem nicht entgehen, auch unsererseits den Widerspruch reformierten Denkens zu erfahren. Denn dieser galt keines-

wegs nur der besonderen Gestalt, die der Gedanke der Realpräsenz bei Luther annahm, sondern in der Tiefe dem Gedanken der Realpräsenz überhaupt. Scharf ausgedrückt: er galt nicht nur dem Verständnis des Leibes Christi bei Luther, sondern, gleichviel wie der Leib verstanden wird, der Betonung des „Ist“, also der Behauptung des leiblichen Essens und Trinkens Christi. In der Tat hat der reformierte Widerspruch von heute diesen entscheidenden Punkt, diesen „Realismus und Objektivismus“, dieses „Gleichheitszeichen“ durchaus im Auge. „Nicht die bald so, bald so formulierte Aussage über den Inhalt der Gabe ist zur Feststellung des Sinnes der lutherischen Abendmahlslehre wichtig, sondern die in allen diesen Aussagen hervortretende Anschauung von der spezifischen Art des Gegebenseins dieser Gabe für den Glauben“, urteilt K. Barth mit Recht.⁹⁹⁾ Luthers Abendmahlslehre erscheint dabei als ein Sonderfall seiner Gnadenmittellehre überhaupt, seines Verständnisses des Wortes. Der Widerspruch gilt also der Abendmahlslehre im Besonderen nur deshalb, weil hier der Ansatz, der in Luthers Begriff des „Wortes“ und des „Glaubens“ lag, zur vollendeten Durchführung kam. Die *praedicatio identica*,¹⁰⁰⁾ kraft deren Brot und Leib, Wein und Blut gleichgesetzt werden, ist nur der schärfste Ausdruck seines Verständnisses der Gnadenmittel überhaupt. Auch das Verhältnis von Wort und Geist, also die lutherische Lehre von der Predigt, wird offenbar durch eine solche *praedicatio identica* beherrscht. An alledem ist für reformiertes Urteil die „Annahme einer direkten Gegebenheit des kontingenten Offenbarung“ das Unheimliche und Bedenkliche.¹⁰¹⁾ Diese Anklage auf einen falschen Realismus, der die Ehre, Freiheit, Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung nicht zur Geltung kommen läßt, erhebt sich nun — wir wiederholen es — nicht nur gegen Luther, sondern auch gegen die von uns vertretene Erneuerung seiner Gedanken. Wir können nur entgegnen: Der lutherische „Realismus“ wird notwendig mißverstanden, wenn man ihn als theoretische Aussage des homo otiosus faßt. In Wahrheit ist das lutherische Denken, auch wo seine Sätze die Gestalt theoretischer Metaphysik annehmen, durch und durch „subjektiv“ aktuell bestimmt. Das heißt: es denkt in der Lage des dem Anspruch Gottes verantwortlichen und nach seinem Geile fragenden Menschen, in

⁹⁹⁾ Zwischen den Zeiten 1923, Heft IV, S. 39, 49 ff. Ebendort 1929 S. 456 ff.

¹⁰⁰⁾ 26, 437 ff.

¹⁰¹⁾ Zw. d. Z. a. a. O. S. 49.

ihr und für sie. Ihm zeigt es die gegebene Wirklichkeit, an die der kämpfende Glaube sich als an seinen gewissen Grund klammern darf, die zugleich den Menschen, der vor sie gestellt ist, unbedingt verantwortlich macht.¹⁰²⁾ In beiderlei Beziehung ist das lutherische Denken eine Theologie der Seelsorge. Die Freiheit Gottes braucht bei ihr wahrlich nicht zu kurz zu kommen. Bei Luther selber jedenfalls scheint sie mir durchaus gewahrt.¹⁰³⁾ Im Luthertum liegt der Ton allerdings nicht auf ihr, sondern auf der seelsorgerlichen Gedankenreihe. Wird deren Aktualität vergessen, so kann sie zu einer metaphysischen *praedicatio identica* sowohl in der Lehre vom Wort und Geist wie in der Sakramentslehre führen, gegen die im Namen der Personhaftigkeit, Aktualität und Freiheit des göttlichen Handelns mit dem Menschen protestiert werden muß. Aber wenn man von der metaphysischen Erstarrung auf den lebendigen existentiellen Sinn der Sätze zurückgeht, dann erweisen sie sich nicht nur als unbedenklich, sondern als geradezu theologisch notwendig.

Wir müssen also in der Abendmahlslehre mit Luther und der lutherischen Theologie an den Formeln des *leiblichen Genusses* und des *Genusses der Ungläubigen* (*manducatio oralis* und *manducatio impiorum*) festhalten. Leiblicher Genuß, das heißt, wie wir es schon mehrfach ausdrückten: Christus will sich als der für uns Gefreuzigte wirklich in der Handlung des Austeilens von Brot und Wein ergreifen lassen. In dieser Handlung selbst,

¹⁰²⁾ Wer diesen letzteren Gesichtspunkt in Betracht zieht, muß urteilen, daß K. Barths Kritik der lutherischen Sakramentslehre ihr nicht gerecht wird. Barth fragt u. a. (Zwischen den Zeiten 1929 S. 456 f.): „Wo befinden wir uns, wenn diese Unterscheidung von Zeichen und Sache einfach wegfällt und geleugnet wird, wenn der Inhalt des Wortes, die Gnade, Jesus Christus, einfach im Objekt ohne Beziehung zum Subjekt, ohne Rücksicht auf die Entscheidung des Glaubens vorhanden ist und übermächtig auf uns zukommt?“ (Sperrung von mir.) In Wahrheit ist der lutherische „Objektivismus“ gerade stärkster Ausdruck dessen, daß die Gegenwart der Gnade in die Entscheidung stellt, weil die Gegenwart der Gnade und ihre Gegenwart zum *Geliebten* nicht das Gleiche sind. *Manducatio impiorum* und *manducatio oralis* gehören unlöslich zusammen. Wie will man aber in der Abendmahlslehre ohne jene auskommen? Vergl. weiter oben im Texte den nächsten Absatz.

¹⁰³⁾ Vergl. die bezeichnende Stelle 17 II, 179, 24 ff.: „Niemand soll so gelehrt oder so heilig sein, der die allgeringste Predigt versäumen oder verachten wollte, sintemal er nicht weiß, welche Zeit das Stündlein kommen werde, darin Gott sein Werk an ihm tu durch die Prediger“. Hier sind die Gesichtspunkte der Verantwortung und der Freiheit Gottes eng verbunden.

nicht hinter ihr, in ihrem körperlichen Erleiden bezw. Vollziehen empfängt der Glaube das Heil Christi. Ebenso notwendig ist der Satz, daß auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut empfangen, freilich nicht zum Heile, sondern zum Gericht. Mit vielen anderen findet selbst ein Mann wie K. Heim hier den eigentlichen Rückfall der Abendmahlslehre Luthers auf mittelalterlichen Boden. „Sobald es auch nur denkbar ist, daß ein Mensch ohne den Glauben an das Wort die himmlische Speise empfängt, so haben wir wieder die heilige Sache, die geweihte Hostie, die mit überirdischen Kräften geladen ist. Man kann dann mit den himmlischen Mächten noch auf einem anderen Weg in Berührung kommen als allein durch den Glauben und allein im Gewissen unter dem Eindruck des Wortes, nämlich dadurch, daß man eine Hostie ist.“¹⁰⁴⁾ Mir scheint nicht jener Gedanke Luthers, sondern diese Beurteilung desselben eine Entgleisung. Zunächst ist nicht zu vergessen, daß Luther und die lutherischen Theologen sich auf Paulus, 1. Kor. 11, beriefen.¹⁰⁵⁾ Man wird 1. Kor. 11, 29 nicht anders verstehen können als: „Auch für den, der Jesu Leib geringschätzt und seinen Unterschied von allem, was uns sonst in die Hand gegeben wird, nicht bedenkt, wird die Teilnahme an seinem Mahl nicht zu einem leeren Akt. Er steht hier vor dem, was der Herr für ihn tat und tut, und empfängt das, wodurch er ihn mit sich vereint. Empfängt er nicht die Gemeinschaft mit ihm, so trennt er ihn von sich“ (A. Schlatter 3. d. St.). Paulus will sagen, daß auch der unwürdige Essende es mit Jesu Leib und Blut zu tun hat und daher an ihm schuldig wird. Damit ist aber nichts anderes als die Verantwortung ausgedrückt, die an der wirklichen Gegenwart Gottes entsteht. Es handelt sich also in keiner Weise um eine magische Theorie des heiligen Dinges, das mit überirdischen Kräften geladen ist. Der klare evangelische Sinn ist dieser: die Begegnung mit dem Gefreuzigten im Sakramente bedeutet für jeden, der um den Gefreuzigten weiß, die Schwere der Verantwortung; sie ist niemals ein neutraler Vorgang, sondern in jedem Falle Entscheidung. Der Satz vom Genuß der Ungläubigen hat seine Stelle naturgemäß immer nur in der wirklichen Anrede an den zum Tische des Herrn Berufenen, bzw. in der Selbstbesinnung der Abendmahlsgäste. Er wird richtig

¹⁰⁴⁾ Das Wesen des evangelischen Christentums. 1925. S. 108.

¹⁰⁵⁾ Für Luther vergl. 26, 490 f. Außerdem die Concordienformel Art. VII, Müller, Symbol. Bücher S. 540 § 7.

verstanden nur, wenn er erkannt wird als Besonderung des Satzes von der Doppelwirkung des Wortes Gottes. Was vom Leibe und Blute des Herrn gesagt wird, das gilt auch vom Worte überhaupt und umgekehrt. Wer das Wort zu hören bekommt, der empfängt seinen Inhalt, die Berufung Gottes, in jedem Falle, es sei zum Heile oder zum Gerichte. Darin besteht der Ernst der Verantwortung für alle, die zum Hören des Wortes Gottes gerufen werden.¹⁰⁶⁾

Der Hinweis auf die Entsprechung zwischen Wort und Sakrament führt uns zu einem weiteren Momente in der Kritik der Abendmahlslehre Luthers. Zu den Grundgedanken der Reformation gehört der Satz, daß die Sakramente vom Worte Gottes aus zu verstehen sind als besondere Weisen der Darbietung desselben. Die Gabe und „Wirkung“ der Sakramente kann also keine andere sein als die eine des Wortes: daß Gott sich in Christo mit dem Menschen versöhnt und zur Gemeinschaft des Lebens gibt. In seiner Tauflehre ist Luther diesem Gedanken auch durchaus treu geblieben. Von dem Abendmahl aber sagt er, wie wir sahen, an einigen Stellen eine besondere Wirkung, entsprechend der besonderen Gabe der Realpräsenz, aus. In der lutherischen Dogmatik wurde diese Linie weiter verfolgt. Wir zeigen es an zwei Theologen des 19. Jahrhunderts, an Thomasius und Frank.¹⁰⁷⁾ Beide betonen, daß es einerseits der für uns dahingegebene Leib, andererseits der verklärte sei, den wir empfangen. Diese Doppelheit kehrt wieder in der Auffassung der Gabe des Sakramentes. Der Empfang des für uns dahingegebenen Leibes bedeutet die Vergebung der Sünden. Insofern dieser Leib aber zugleich der durch den Tod hindurchgedrungene, verklärte ist, der die Kräfte des ewigen Lebens in sich trägt, so führt er dem Empfänger, um mit Thomasius zu reden, „die geistlichen Lebenskräfte“, die ihm innewohnen, „die gottmenschliche Lebensfülle des erhöhten Christus“ zu. Schon hier wäre zu fragen, mit welchem Rechte man von einer „Doppelwirkung“ (Thomasius) redet und

¹⁰⁶⁾ Vergl. die ausgezeichneten Ausführungen von H. Schultz, a. a. O. S. 118 f. Luther selbst betont die Entsprechung zwischen der Doppelwirkung des Abendmahls und des Wortes Gottes in Marburg, 30 III, 119, 18 ff.: *Quando quidem non solum hoc unum sacramentum, sed etiam verbum ac euangelium dei, imo deus ipse mors ac venenum esset, juxta illud: Odor mortis in mortem*“ (2. Kor. 2, 16).

¹⁰⁷⁾ Thomasius a. a. O. S. 70 ff. Frank a. a. O. § 39, 12.

sie auf die beiden Kennzeichen des Leibes Christi, daß er dahingegeben und daß er verklärt ist, verteilt. Als ob nicht die Vergebung der Sünden zugleich das Leben selbst bedeutete! Aber wir lassen das und hören weiter. Nun fährt Thomasius nämlich sehr bezeichnend fort: mit dem Hinweise auf jene Doppelwirkung (Vergebung und geistliche Lebenskräfte, die dem verklärten Leibe innewohnen) könne „der spezifische Segen“ des Abendmahls „noch nicht ausgesprochen sein“. Denn die Vergebung der Sünden wende auch das Wort zu, und die Lebenskräfte Christi, ja Christus den Lebendigen selbst, eigne sich auch der persönliche Glaube an — es muß also ein spezifischer Segen gesucht werden: „Warum sollte denn sonst der Herr diese hochheilige, sonderliche Gabe seiner Gemeinde darreichen?“ Man sieht: für die vorausgesetzte einzigartige Gabe, nämlich Christi verklärte Leiblichkeit, muß auch eine eigentümliche Wirkung gefordert werden.¹⁰⁸⁾ Die Unterordnung des Sakramentes unter den Begriff des Wortes Gottes ist aufgegeben. Nicht eine besondere Darbietung der Gabe des Wortes, sondern eine Gabe über das Wort hinaus wird im Abendmahl gesehen. Die Besonderheit dieser Gabe bestimmt sich aber durch den Leitgedanken, daß das Wort zunächst an die Person, das Sakrament zunächst an die Natur des Menschen sich wende. So ist die besondere Wirkung des Abendmahls „innerhalb des menschlichen Naturlebens“ zu suchen — wobei man gerne von 1. Kor. 11 aus schließt: wie der unwürdige Genuß, so wird auch der würdige eine Wirkung innerhalb des Naturlebens des Empfängers haben. Unter der Natur versteht man entweder vor allem die menschliche Leiblichkeit, wie Luther; oder wenn man, wie Thomasius, Bedenken trägt, dem Abendmahl eine Wirkung auf die menschliche Leiblichkeit, zur Anbahnung der künftigen Verklärung, zuzuschreiben, weil nach der Schriftlehre von der Auferstehung die künftige Wiederherstellung des Leibes aus dem Tode erfolge nicht vermöge einer verklärenden Wirkung von innen heraus, sondern durch Machtwirkung Gottes auf den entschlafenen Leib — so denkt man lieber an eine Segenswirkung aus der Leiblichkeit des Herrn auf den durch die Taufe entstandenen neuen geistlichen Menschen, nicht auf die bewusste Persönlichkeit,

¹⁰⁸⁾ Thomasius S. 52: „Sündenvergebung und Stärkung des geistlichen Lebens gewährt auch schon die Taufe und das Wort des Herrn; ist also sein Mahl, wie wir doch annehmen müssen, eine höhere oder vielmehr die höchste Stufe seiner Selbstmitteilung, so muß es auch eine dem entsprechende höhere Wirkung haben.“

sondern auf den „menschlichen Wesensgrund“, seine Natur in diesem Sinne. Der Mensch „empfängt aus der himmlischen Leiblichkeit des Gottmenschen eine naturhafte Basis, oder wie man es auch ausdrücken könnte, eine reale Potenz, die ihm zur Kräftigung und Festigung dient“. Alle diese Gedanken sind zunächst einmal biblisch völlig unbegründet. Sie haben den Charakter der Postulate; von der Gabe aus wird die Wirkung postuliert. Es kann kein Zweifel sein, daß das sogen. Neuluthertum im 19. Jahrhundert, mit der starken Betonung dieser Gedanken, vor allem durch ihre Verankerung in einer realistischen allgemeinen Sakramentstheorie, weit über die doch immerhin zurückhaltenden Andeutungen Luthers hinausgeht. Theosophische Einflüsse haben hier gewirkt. Wir werden zu urteilen haben, daß durch sie ein fremder Zug in die evangelische Sakramentslehre kam. Vielleicht ist es heute sehr unzeitgemäß, das zu sagen. Nicht zuletzt unter dem Einflusse der Anthroposophie ruft man vielerorts nach einem neuen Realismus der Sakramentslehre und darüber hinaus nach neuer Würdigung der Natur und der auf die Natur gerichteten Heilswirkung Jesu Christi. Dazu ist zu sagen: wir leugnen keineswegs, daß der Mensch nicht aufgeht in seinem selbstbewußten Personleben; wir wissen, daß Jesus Christus der Erlöser auch der „Natur in uns“ und der Leiblichkeit ist. Es geht uns auch nicht um eine Theologie des „Wortes“ in dem Sinne, daß für die Wunder Gottes in der Leiblichkeit kein Raum wäre. Vielleicht sollen gerade die Sakramente in ihrer „Leiblichkeit“ besonders bezeugen, daß Gottes Erlöserwirken auch dem natürlichen, leiblichen Leben, also dem ganzen Menschen gilt.¹⁰⁹⁾ Aber wir finden keinen Grund in den Worten Jesu und im ganzen Neuen Testamente, solche Erlöserwirkung an der Naturseite des Menschen in besonderem Sinne an die Sakramente zu binden. Alle derartigen Gedanken sind Spekulationen auf eigene Faust, die den evangelischen Sakramentsbegriff gefährden. Will man von der Erlöserwirkung Jesu Christi auch auf die Leiblichkeit reden, so mache man Ernst damit, sie schon von dem Worte, nicht erst von dem Sakramente auszusagen. „Dein Wort macht Leib und Seel gesund.“ Daß man in dieser Entsprechung von Wort und Sakrament bleibt, ist die Probe auf die theologische Möglichkeit solcher Gedanken.¹¹⁰⁾

¹⁰⁹⁾ Vergl. K. Barth, Die Lehre von den Sakramenten. Zwischen den Zeiten 1929 S. 435.

¹¹⁰⁾ Vgl. auch H. Schulz a. a. O. S. 125 f. Th. Häring, Der christl. Glaube, 2. Aufl., S. 589.

Die von uns abgelehnte Spekulation wird sich notwendig immer wieder mit der Annahme der Realpräsenz einer *materia coelestis* einstellen. Die Gedanken über das Abendmahl verlieren dann zwangsläufig ihre innere Einheitlichkeit — mehrere Wirkungen treten nebeneinander — und ihre evangelische Gesundheit. Versteht man dagegen Leib und Blut Christi richtig, dann gewinnt die Abendmahlslehre völlige Einheit, ohne doch an Fülle und Tiefe zu verlieren. Nun sind ja Leib und Blut nichts anderes als die vergebende Selbsthingabe des Gekreuzigten an uns. Die Gabe der Vergebung und die Gabe des „Leibes“ liegen in eins, sind das Gleiche.

Luthers Abendmahlslehre gehört zu dem kostbarsten Erbe des Reformators. Auf uns liegt die hohe Verantwortung, seine Schätze zu heben und zu nützen, zu nützen aber in unserer Lage, an unserem geschichtlichen Orte. Zur Aneignung sind wir gerufen. Alle wahre Aneignung aber geschieht in einer Doppelhaltung: dem sich ganz aufturn und doch zugleich sich ganz behaupten; es gilt die Treue des Hörens und Lernens, aber in dieser Treue die Freiheit, die Abstand hält. Anders als in dieser Doppelhaltung dürfen wir uns zu keinem menschlichen Worte verhalten, und wäre es das herrlichste Bekenntnis. Erst gegenüber Gottes Wahrheit selber hört jede Abgrenzung und Behauptung auf. Sie ist unser Herr. Von allen Menschen aber gilt, und wären sie Propheten, Apostel, Reformatoren: „Nicht daß sie Herren seien über unseren Glauben; sie predigen Jesum Christum, daß er sei der Herr, sie aber unsere Knechte um Jesu willen.“ Das ist die Autorität D. Martin Luthers für uns, daß er zu uns redet als ein treuer Knecht der Wahrheit Christi. Wir hören auf ihn, weil wir die Wahrheit Christi hören wollen. Darin liegt unsere Bindung an Luther, darin auch unsere Freiheit von ihm. Wir ehren ihn als Knecht Christi, indem wir mit beidem, mit der Bindung und mit der Freiheit, Ernst machen.

Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers

Von Ernst Wolf, Rostock

Die Frage nach dem Verhältnis beider Männer — Mönche und Theologen, also in den Ebenen der Lebensregelung und der Bildung als Angehörige desselben Ordens einander äußerlich nahezu gleichgestellt — zueinander wird dort, wo man sich nicht mit einer nur oberflächlichen Verwertung vornehmlich der zahlreichen bekannten Äußerungen Luthers¹⁾ über seinen einstigen Ordensoberen in lediglich die vorliegende Tatsache eines näheren Verhältnisses beider feststellender Absicht bescheidet, sondern ernsthafter nach dem Wesentlichen und Bedeutsamen dieser Begegnung zu fragen unternimmt, fast ausnahmslos hineingeordnet in den umfassenderen Problemkreis: Luther und die Mystik.

Die durchschnittliche Antwort in diesem Rahmen, zugleich auch die geläufige Ansicht über die Zweiseitigkeit und den Wandel des gegenseitigen Verhältnisses von Staupitz und Luther nach Art und Zeit, eine Zweiseitigkeit, die durch die Wendung „Staupitz, Luthers Vater und Schüler“ nur uneigentlich angedeutet wird, hat kürzlich A. Bigelmair²⁾ wiederum vorgetragen: „Praktisch trat ihm (Luther) die Mystik entgegen, namentlich in der Persönlichkeit des Generalvikars der Augustinerkongregation, Johann von Staupitz. Er war es, der Luther oftmals aufgerichtet hat. Was uns von seinen Werken erhalten ist, zeigt im wesentlichen katholische Mystik. Ohne der freien Tätigkeit des Menschen irgendwie zu nahe zu treten oder die Lehre vom freien Willen und der Verdienstlichkeit der guten Werke je zu leugnen, wies er in Wort und Schrift auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes hin. Ein gering Ding ist es, so sagt er in einer seiner zu Nürnberg gehaltenen Predigten, dem Menschen täglich zu predigen, daß er viel Sünde getan hat, daß seine Sünde

¹⁾ Zusammenstellungen bei O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 2. Aufl., 1929. Im besonderen, jedoch unkritisch, bei A. Jeremias, *Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler* = *Quellen*, Bd. 3/4, 1926. Eine Nachlese: WA XLVIII.

²⁾ A. Bigelmair, *Zum Verhältnis Luthers zur Mystik* in: *Luther in ökumenischer Sicht*, hersg. von A. von Martin, 1929; S. 239—252, das Zitat S. 244/45.

groß sei. Aber was für Frucht und Hilfe wird dem Menschen damit mitgeteilt, denn daß nach Beschluß aller solcher Predigten die Menschen mehr zur Verzweiflung als zur Tröstung geführt werden? Das ist aber nützlich und fruchtbar: den Sündern einen tröstlichen Weg anzuzeigen, wodurch sie von Beschwerung ihres Gewissens und einem skrupulösen Gemüt, von Sünde entbunden, auch Gottes Gnade und Barmherzigkeit und der Verdienste seines Leidens fähig sein möchten. Und so nahm er sich seit 1508/9 in Wittenberg auch des jungen schwermütigen Mönches an und mahnte ihn, auf die Wunden Christi zu vertrauen. Er milderte das Luther so harte Wort Buße durch den Hinweis, daß die wahre Buße mit der Liebe der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes beginne. Luther hat denn auch noch im Jahre 1542 im Brief an den Grafen von Mansfeld von solchen Gedanken und Anfechtungen gesprochen und gemeint: „Denn ich auch etwa drinnen gesteckt. Undt wo mihr D. Staupitz oder viel mehr Gott durch Doctor Staupitz nicht herausgeholfen hette, so were ich darin ersoffen undt langst in der helle.“ Freilich war ihm schon früher klar geworden, daß sein ehemaliger Gönner ihm auf seinen neuen Wegen nicht folge. Und demgemäß hat sich auch früh sein Urteil über dessen Theologie abfällig gestaltet. Und dessen letzter Brief an Luther zeigt fast etwas von Trauer, so sehr noch die alte Freundschaft mitschwingt.“

Die ziemlich allgemein geteilte Auffassung. Sie scheint durch den Sachverhalt erfordert; vornehmlich was — zum Unterschied von jenen eigentümlichen, fürs erste fast peinlichen Spannungen und gelegentlichen Gereiztheiten des Reformators gegenüber dem Abt von St. Peter in Salzburg — das Verhältnis des jungen Luther zu Staupitz anbetrifft. Denn wie Gottfried Arnold und vor ihm noch andere urteilt man auch heute gemeinhin über Staupitz: er sei eben — mit Arnold ³⁾ — „billich auch unter die Mystischen Autores zu zehlen wegen seiner 2 Büchlein, die nebenst der Teutschen Theologie und dem Kempis wie auch bey Tauleri Schrifften durch Joh. Arnden und andere sehr offte zugleich ediret sind, nemlich das (1) Von der Liebe Gottes, das (2) Vom Zeil. Christlichen Glauben“; manchen gilt er als Vertreter bernhardinischer Mystik, der im besonderen das „Praktische“ gegenüber vorgeblich dürerer Spekulation einer intellektualistischen Scholastik zuerkannt wird; näher: als

³⁾ G. Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottes Gelahrtheit wie auch der alten und neuen Mysticorum, Frankfurt 1703, S. 465.

Vertreter einer katholischen Frömmigkeit, in der man eben — wieder mit Arnold — „klare Spuren des erkunden wahren Grundes und Anfangs vom Evangelio findet, welches er auch Luthero zuerst beygebracht“; als einer, bei dem man nicht eigentlich von Theologie, denn vielmehr von „christlicher Lebensanschauung“⁴⁾ sprechen solle.

Und da man zumeist beliebte, mit der (richtigen) Einsicht in den — auch entstehungsgeschichtlichen — Gegensatz der Reformation zur Scholastik, den zäh behaupteten und beweislos geglaubten vorgeblichen Gegensatz von Scholastik und Mystik entsprechend zu verquicken, der Mystik wenigstens zum Teil so die Vorbereitung der Reformation zuzuschreiben, mußte sich auch für den „Mystiker“, dem der spätere Reformator persönlich begegnete, alles das ergeben, was in dieses Schema paßt, sobald die Frage nach der Bedeutung Staupitzens für Luthers Werden erhoben wurde. Die Konstruktion, zu der sich dies alles verdichtete, hat dann, wohl auch wegen der Richtigkeit einzelner Beobachtungen und Feststellungen, sich derart verfestigt, daß sie sich auch dort empfiehlt, wo, wie etwa bei Bigelmair, die Einsicht in das wirkliche Verhältnis mittelalterlicher Scholastik und Mystik vorhanden ist. Zu diesem etwas abwegigen Vorverständnis der Bedeutung Staupitzens für die Reformation kam erschwerend die Unzulänglichkeit des verfügbaren Quellenmaterials hinzu: man kannte zwar fast alle Äußerungen Luthers und die vereinzelt Angaben anderer über seine Beziehungen zu Staupitz aber (ganz abgesehen davon, daß die von der Überlieferungsgeschichte dieser Mitteilung geforderte kritische Wertung nur sehr vereinzelt versucht wurde) erst nach und nach tauchten die Quellen auf, die die initia des Reformators einigermassen ablesen lassen; und bei Staupitz war man lange Zeit — bis 1891 hinsichtlich der Kenntnis des gesamten überkommenen Gutes seiner Gedanken und Vorstellungen und hinsichtlich der Auswertung zumindest des entscheidenden bis vor wenigen Jahren — angewiesen auf ein paar aus Predigten hervorgegangene Traktate, die er selbst oder Freunde in Druck gehen ließen, und auf einige auszugartige Predigtenhandschriften durch Lazarus Spengler, den Nürnberger, die Auaake seiner Ausgabe der deutschen Schriften Staupitzens einfügte. Zudem benützte man in der Regel das bedeutsamste Stück, seine Prädestinationschrift, in der wenig zuverlässigen (wenngleich von Luther höher geschätzten) und schon durch das Deutsch

⁴⁾ A. Jeremias, J. von Staupitz usw., S. 75.

den theologischen Gehalt etwas verhüllenden Übersetzung Scheurl's, bei ihrer Auswertung mehr oder minder bewußt auch von der Gleichsetzung des Deutschen mit dem Mystischen in theologischen Verhandlungen geleitet, und gehemmt durch die Unsicherheit, ob nicht in diesen Schriften sich ein Einfluß Luthers entscheidend geltend mache.⁵⁾ Schließlich war man sich auch über den Bildungsgang Staupitzens nicht recht klar.

Alles das hat eine methodisch einwandfreie Behandlung der Frage nach dem Verhältnis des jungen Luther zu Staupitz — ich wiederhole, daß es auch im folgenden auf diese Frage ankommt, auf diese eine, in ihrer Wichtigkeit vielfach betonte Seite der Wechselbeziehung beider Männer, — einigermaßen verhindert.

Der Weg, der gewählt werden soll, ist verhältnismäßig deutlich vorgezeichnet: wenn Luther — nicht selten mehrfach — dieses oder jenes Anliegen, jene oder diese Not nennt, aus der ihm Staupitz geholfen habe, so dürfte sich die Art dieser Hilfe — das wird bekanntlich aus den Angaben Luthers unmittelbar nicht klar — und damit die Richtung und der Umfang ihrer etwaigen fördernden Einwirkung dadurch ermitteln lassen, daß man Luthers religiös-theologische Verfaßttheit zu der jeweils angedeuteten oder wahrscheinlichen Zeit und in Richtung auf das von ihm genannte besondere Geschehen der seelsorgerlich-theologischen Haltung Staupitzens entsprechend gegenüberstellt. Voraussetzung hiefür ist — abgesehen von der selbstverständlichen quellenkritischen Bewertung der hierhergehörigen Aussagen Luthers — daß die beiderseitigen Haltungen und Verfaßttheiten wenigstens annähernd verdeutlicht werden können. Bei Luther liegen für die Jahre, um die es vornehmlich geht — längerer Verkehr mit Staupitz fällt wahrscheinlich in die Zeit zwischen Sommer 1507 / Herbst 1508 (Erfurt) und vor allem Oktober 1508 / Pfingsten 1509 und April bis Herbst 1512 (Wittenberg) — teils unmittelbar zugehörige, teils verhältnismäßig nahe benachbarte Zeugnisse vor. Bei Staupitz hingegen nicht. Immerhin ist man nicht mehr allein auf seine Traktate seit 1515 angewiesen, sondern kann den Hauptbestand seiner theologischen Anschauungen und Eigentümlichkeiten aus den kürzlich veröffentlichten Tübinger Predigten über *Hiob*⁶⁾

⁵⁾ So z. B. S. Hering, *Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie* 1879, S. 93 Anm. 3.

⁶⁾ Staupitz, *Tübinger Predigten*, hrsg. von D. Dr. Gg. Buchwald und Lic. E. Wolf

erheben. Es zeigt sich neben der Verwandtschaft dieser Quelle mit den späteren der Form nach — auch sie sind ja fast durchweg aus Predigten entstanden — eine sichere inhaltliche Verbundenheit auf weite Strecken hinaus, so daß es erlaubt ist, den theologischen habitus Staupitzens für die entscheidenden Jahre ziemlich eindeutig zu zeichnen. (Bestätigung bieten handschriftliche Predigten im Besitz der Benediktinerstifte in Salzburg.) Die oben geforderte erste Voraussetzung darf daher als erfüllbar gelten. Zum anderen muß weiterhin vorausgesetzt werden (was wunderlicherweise immer noch eine ausdrückliche Nennung zu erfordern scheint), daß ein Theologe über religiöse Anliegen seiner selbst sich eben wohl auch als Theologe äußern dürfte, d. h. daß die vielberedete Sonderung zwischen Theologie und Frömmigkeit nicht in die einheitliche Haltung des Theologen eingetragen werden darf, etwa als Umformung jenes in unserem Fall so oft bemühten Gegensatzes von „praktisch“-mystisch-evangelisch zu theologisch-scholastisch „katholisch“.

Sinter der Frage nach dem Besonderen der Hilfeleistung Staupitzens in den von Luther bezeichneten Nöten — Anfechtung im allgemeinen, Anfechtung um Prädestination und Buße im besonderen — steht die Frage nach dem Verhältnis der beiderseitigen theologischen Haltungen zueinander ihrem Ganzen, d. h. ihrem maßgeblichen Grundzug nach: wo und wie begegnen hier Verwandtschaften, zumindest scheinbaren und solchen der Äußerungsform, wo und wie Anregungsmöglichkeiten, und wie verläuft gerade durch die anscheinend engste Berührung eine im Letzten doch unüberbrückbare und darum für die ganze Tiefe des innersten und wahrhaft gegensätzlichen Unterschiedes besonders bezeichnende Trennungslinie? Im Umkreis der theologia crucis werden diese Fragen auftauchen.

Wie sieht — damit ist zu beginnen — Staupitzens theologische Gestalt aus? Man ⁷⁾ hat ihn neuerdings als Thomisten und Mystiker, Mystiker im Sinn der spätniederländischen devotio moderna, bezeichnet und hat damit in die Richtung dessen gewiesen, was ihn wirklich kennzeichnet. Sein Thomismus ist eben von der Art, die durch gewisse augustinish-frühscholastische Eigentümlich-

= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. VIII, 1927; im folgenden: Sermones.

⁷⁾ G. Boehmer, Der junge Luther, 1925, S. 103, in bemerkenswerter Änderung früherer Urteile.

feiten (nicht bloß in der Erkenntnislehre) und damit der *devotio moderna* in manchem Verwandtes aufnehmende Umformungen angegeben wird, welche der ernannte Ordenslehrer der Augustinereremiten, Ägidius Romanus (de Columna † 1316), am Lehrgut des Thomas vorgenommen hat. Daß Staupitz in seiner Bearbeitung der Ordenskonstitutionen für die deutsche Observanz von 1504 die Verpflichtung der regentes und der studentes des Hausstudiums der Augustiner zu maßgeblichem Anschluß an Ägidius beibehalten hat, fügt sich dem gleicherweise stützend ein wie alles, was wir von seinem eigenen Studiengang wissen. Staupitz begann an der deutschen Hochburg der *via antiqua*, in Köln (Mai 1483), und wohl in der ausgesprochen thomistischen Montanerburse. Als er, seit 1484 Bakkalar, sich 1485 in Leipzig immatrikulieren ließ, wird er die Schulrichtung kaum gewechselt haben, zumal er wiederum in Köln als Magister dem gremium der Artistenfakultät eingegliedert wird (Mai 1489). Etwa ein halbes Jahr später gehört er zum zweitenmal den Leipziger Artisten an. Dann verliert sich die Spur bis 1497. Staupitz muß inzwischen — vielleicht in München — in den Orden der Augustinereremiten eingetreten sein, denn im Mai 1497 wird er bereits als Lektor des Ordensstudiums, also nach mindestens fünfjährigem Besuch eines *studium generale*, in der Tübinger Theologenfakultät immatrikuliert; gegen Ende des folgenden Jahrs beginnt er als Prior des Tübinger Konvents den *cursus bibliae*, erreicht Anfang 1499 die nächste akademische Stufe, die des *baccalaureus formatus*, liest also bereits über den ganzen Umfang der Sentenzen des Lombarden; im Juli 1500 erhält er die Lizenz und am nächsten Tag (7. Juli) die *insignia magistralia*. Damit hat der etwa in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre stehende Ordensmann als Doktor der heil. Schrift sein theologisches Studium dem äußeren Verlauf nach abgeschlossen. Über seine theologischen Lehrer läßt sich freilich nichts Genaues ermitteln; aber das Zeugnis seiner eigenen theologischen Ansichten macht vermuten, daß er die *via Thomae* auch als Theologe, im Hausstudium der Augustiner wahrscheinlich als *via Aegidiana*, nicht verlassen hat.

Nach alledem und nach dem Ausweis seiner Schriften kann die theologische Haltung Staupitzens zunächst als durchgängig gemeinkatholisch und normal-scholastisch bezeichnet werden. Das Schema der Rechtsordnung ist für seine Anschauung vom Verhältnis des Menschen zu Gott ebenso grundlegend wie das der Eingießung für die Auffassung der Gnadenvermittlung. Der Ver-

dienstgedanke durchwirkt alle Äußerungen des frommen Lebens: das Verhalten des Christen dem Leid, der Anfechtung, dem Tod gegenüber ist durch ihn bestimmt: alles wird zum Mittel einer Seilserwerbung entwertet, entscheidend dort, wo die Entferntheit von Äußerlichem und Veräußerlichem als artverschiedene, selbst über die deutsche und die devotionale Mystik hinausgehende Vertiefung aus katholischen Vorausgegebenheiten erscheinen könnte. Notwendig, denn der Gott der Rechtsordnung braucht Verdienste und er will sie ausdrücklich; er ergänzt verdienliches Handeln erst zu seiner vollen Wertkräftigkeit durch sein eigenes, durch das Verdienst Christi. Daß gegenüber herkömmlicher Werkforderung die Gesinnung als allein maßgeblich bezeichnet wird, ändert also am katholischen Grundgefüge gar nichts; die Dispositionsordnung des Infusionschemas der Gnadenlehre ist allenthalben deutlich zu merken und daß der Gottesgedanke dem ganzen theologischen Anschauungsgefüge, dessen Kern und Angel er ist, entspricht, wird dann besonders klar, wenn Gottes iustitia gegenüber seiner misericordia ausdrücklich sichergestellt werden muß. Dennoch verrät sich gerade in diesem theologischen Anliegen eine bestimmte Artung, eine eigene Schwingungszahl, wenn man will, des Ordnungszusammenhangs der theologischen Gedanken bei Staupitz. Staupitzens theologische Gedankenführung ist nahezu durchgängig an den Nöten und Bedürfnissen des frommen Lebens ausgerichtet — nicht ganz von ungefähr bilden Sermon und Paränese die Form ihrer Darlegung — und insofern hat man richtig empfunden, wenn man das „Praktische“ an ihm so hervorhob. Unbeschadet des Baues der Rechtsordnung und ungehemmt durch die Widersprüche, die sich dem Ziehen letzter Folgerungen bloßlegen müssen, zielt Staupitz darauf ab, dem Christen zu einem „starken, unüberwindlichen Vertrauen“⁸⁾ zu verhelfen. Ganz anders als die ockhamistischen Theologen, die, wie etwa Gabriel Biel in wohlgemeinter seelsorgerlicher Absicht, zu einer geradezu ausgesuchten Qual zweifelvoller Unsicherheit und vollendeter Saltlosigkeit führten, bestrebt, das Maß der Verantwortung für die Erreichung des Seilsstandes und des Seligkeitsziels gleichmäßig auf Gott und den Menschen zu verteilen. Daß Gottes Entscheidung zuletzt doch alles entscheide, ist hier die furchtsteigernde Bedrohung, während Staupitz sich müht, eben darin die hoffende Sicherheit des

⁸⁾ A n a a f e 133/134 = Joh. Staupitii opera quae reperiri poterunt omnia, hrsg. von J. K. S. A n a a f e, nur vol. I, 1867.

ernsten Christen zu verankern. Das geschieht einmal dadurch, daß er Gott und Christus in betonte Selbheit bringt, das Gottesbild durch das des göttlichen Heilands am Kreuz geradezu ersetzt und von da aus — auf Wegen des Rigidius — den einfachen und tröstlichen Grundsatz, die Erstforderung und Richtungsweisung für jegliches fromme Leben ableitet, die Forderung durchgängiger williger Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, *conformitas voluntatis dei*. Christus vor uns — wie auch Christus für uns: denn zum anderen, zugleich die Voraussetzung für die Verwirklichung der Gleichförmigkeitsforderung aufzeigend, sucht Staupitz die erstrebte „Heilsicherheit“ durch eine eigenartige Umformung in der Gnadenlehre in unmittelbarem Zusammenhang mit der Prädestinationsfrage zu begründen. Deutlich und voll ausgebildet erst in einer späteren Schrift, dem libellus de executione aeternae praedestinationis von 1517, in Ansätzen und in der Grundrichtung schon zwei Jahrzehnte früher.

In der Gnadenlehre der Prädestinationschrift unterscheidet Staupitz zwischen einer *gratia praedestinationis* und einer *gratia gratum faciens*. Die Art jener, gelegentlich auch als *prima gratia* bezeichneten, wird mit *electio et praedestinatio certorum ad conformitatem imaginis filii dei* ⁹⁾ angegeben. Sie ist daher wesensmäßig „zuverlässig“ — *praeveniens et naturam et opus* ¹⁰⁾ — unverdienbar, unverlangbar, kommt aus gänzlich freiem Willensentschluß Gottes. Sie bewirkt, daß der Mensch für Gott „angenehm“ werde, *fecit nos deo charos*. ¹¹⁾ In ihr und durch sie ist uns Christus zum Heiland gesetzt, sie ist die Gnade des „Christus-für-uns“, Grund und Bestand aller anderen Gnadengaben, vorab der *gratia gratum faciens*. Diesen überkommenen Schulausdruck deutet Staupitz aber bewußt um: Gnade, die Gott (oder Christum) für uns „angenehm“ macht, *deum nobis*. ¹²⁾ Sie stellt den gnädigen Willen Gottes vor Augen, verhilft zur Erkenntnis Gottes, wie er in Christus wirklich ist, führt zur Liebe gegen Gott, zur antwortenden Gegenliebe. Ihr Verhältnis zur Prädestinationsgnade entspricht der in den Hiobpredigten vorgetragenen Zugeordnetheit von effektiver *iustificatio* zur *remissio peccatorum*, d. h. die *gratia gratum faciens* ist bereits *executio* in Bezug auf die *gratia praedestinationis* und verwirklicht so zu einem Teil auch gleichsam nachträglich, was für die Zuteilung jener gewissermaßen hätte Voraussetzung sein müssen. Ihrem

⁹⁾ Libellus § 20. = Libellus de executione eterne predestinationis 1517.

¹⁰⁾ Libellus § 21.

¹¹⁾ Libellus § 40. 131.

¹²⁾ Libellus § 36. 40. 131.

Wesen nach kann sie einfachhin mit der „selbstendigen wesentlichen lieb“, ¹³⁾ mit der caritas und daher mit dem spiritus, mit Christus, weiterhin mit Gott gleichgesetzt werden. Ihre Eingießung ist nichts anderes als die Geburt Gottes in der Seele, spirituali nativitate stellt sie den filius dei iustificatus vivificatusque ¹⁴⁾ her. Das himmlische Feuer, die caritas dei oder Christi, läßt das Herz des Überwältigten zerschmelzen. Und aus solcher Umwandlung der Seelensubstanz erfolgt dann die Formierung der theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe. Die der augustinischen Frühscholastik zum Unterschied von der späteren Trennung von gratia creata und gratia increata, Gnade als (stoffliche Gabe und Gnade als göttliche Spenderin, eignende Gleichsetzung von gratia, caritas und spiritus begegnet hier wie bei anderen Theologen des thomistischen oder devotionalen Kreises, und zwar durchaus schon in den Hiobpredigten. Und es zeigt deutlich in die Richtung der Prädestinationschrift, wenn Staupitz in jenen Sermonen statt von gratia gern von einer divina motio ¹⁵⁾ redet, deren inhaltliche Wertigkeit jedoch noch nicht völlig derjenigen der späteren eigentümlichen gratia gratum faciens entspricht. Das geht jedoch mehr die begriffliche Fassung an als die zu befassende Meinung. Bei dieser ist der Abstand früherer und späterer Auffassung kaum merklich. Im Traktat „von der lieb gottes“ 1518 heißt es: „selig, vnd mer den selig, ist der mensch, in den der heilig geist von oben herab gestigen, in dem die selbstendige wesentliche lieb, die got selb ist, yre wonung hat . . .“; ¹⁶⁾ in sermo 23 (1498) „Qualescunque et quodcumque praecesserint dispositiones ex ipso conatu animae ad hanc vitam (scil. gratuitam) tendentis, nihil sunt, nihil attingunt, nisi miseratus ex alto spiritus sanctus ultimatam complexionis armonicae spiritualis qualificationem infuderit, cum qua et in qua ipse, qui verus est animae spiritus, ipsam vivificat suo illapsu et afflatu secreto, qui afflatus baptismus flaminis dicitur et baptismus in spiritu sancto.“ ¹⁷⁾ Hier schon wird wie später die um des Infusionschemas willen beibehaltene dispositio in ihrer Kräftigkeit bis nahe an völlige Entwertung eingeschränkt; hier bereits erscheint sie ausdrücklich, weil sie Grundlage effektiver Neugeburt, Umgestaltung der Seelensubstanz und damit Ausgestaltung der Tugendwirkungen ist, als Voraussetzung für die Verwirklichung der Gleich-

¹³⁾ Rnaake 102.

¹⁴⁾ Libellus § 34—36.

¹⁵⁾ Sermones 135, 9. 113, 19. 169, 6.

¹⁶⁾ Rnaake 99.

¹⁷⁾ Sermones 189, 17.

förmigkeit mit dem Willen Gottes: „gracia reddit deiformem essenciam creaturae rationalis in se et cum deo unam facit“. ¹⁸⁾ Nur daß später die Prädestinationsgnade ihrem Wesen gemäß jegliche eigenwertige Disposition von vornherein ausschaltet und daß um der übergreifenden Wirkung der gratia praedestinationis willen, sofern in ihr eben gratia gratis data und gratia gratum faciens im herkömmlichen, auch in den Sermonen vertretenen Sinn zusammenfallen, zugleich aus dem Versuch einer „psychologischen“ Durchdringung des überwältigenden Erneuerungsvorganges in den Erwählten für die Formel von der gratia gratis data jener überraschende neue Inhalt gefunden und behauptet wird. Immer mehr verlegt das religiöse Urteil also den Schwerpunkt bei dem Vorgang der Begnadung in den Anteil des göttlichen Willens an ihr, bis dann schließlich die Fassung der gratia prima als gratia praedestinationis von der Allwirksamkeit zur Alleinwirksamkeit Gottes hinüberleitet, ohne daß jedoch eine angemessene Eingliederung der nach wie vor behaupteten Freiheit des Willensentscheidendes, des liberum arbitrium, versucht würde, und ohne daß Staupitz das Schema der Disposition ausdrücklich preisgäbe. Bedeutsam ist an allem die Stetigkeit der Absicht, die persönliche Seilsgeschichte als Schenken und Handeln Gottes zu begreifen, und das Bemühen um zutreffende gedankliche Ausgestaltung dieser Absicht im Rahmen einer überkommenen theologischen Gesamtanschauung. Auch darin zeigt sich die fortschreitende Verstärkung und Klärung eines solchen Seilsverständnisses, daß die Frage nach der Unverlierbarkeit der Gnade, die früher herkömmlich entschieden worden war unter schroffer Ablehnung des Gedankens einer gratia inamissibilis, jetzt dahin beantwortet wird, daß die tragende Prädestinationsgnade kraft wesentlicher Unaufhebbarkeit der Entschließung Gottes und kraft der Unveränderlichkeit der Liebe des unveränderlichen göttlichen Seins eine Verbundenheit des Menschen mit Gott setzt, die durch einen etwaigen Verlust der gratia gratum faciens (zweiter Fassung) nur in actu, nicht im Bestand gefährdet wird. Zu einer gratia inamissibilis ist Staupitz auch hier nicht gelangt, aber die Begründung des Gnadenstandes in der Prädestinationsgnade weist den Frommen an, auf die Beständigkeit des Gnadenwillens Gottes zu vertrauen.

An der eigentümlichen Umgestaltung von Staupitzens späterer Gnadenlehre

¹⁸⁾ Sermones 221, 17.

auf Grund der Verstärkung jener zur Alleinwirksamkeit Gottes weisenden Linie ist fraglos seine *Prädestinationsauffassung* gliedernd beteiligt. Auch hier werden Ansätze der früheren Zeit in den späteren Ausführungen, wiederum vor allem in dem libellus de executione aeternae praedestinationis, ihrem Sinn nach deutlicher. Das sind die wesentlichen Gedanken: Gottes Prädestinationsratschluß hat die divinae incarnationis gratia¹⁹⁾ beschlossen, die Bestimmung Christi zum alleinigen Heiland getroffen, um im Blick auf das liberum arbitrium, d. h. die vernunftbegabte Menschheit, die durch ihre Geschöpflichkeit an die Nichtigkeit, die nihileitas ausgelieferte Kreatur zum Lob Gottes, creatoris redemptorisque, zumindest reparatione zu erhalten. Da Christi Tod trotz seiner übergreifenden Genugsamkeit nur für viele, nicht für alle wirksam ist, kommt der Gnadenratschluß nur denjenigen zugute, die zur conformitas filii dei erwählt werden und daher gegenüber den anderen, den zunächst Nichterwählten und darauf Nichtgläubigen, die fides formata gewinnen. Die Erwählung hängt weder von einer Vorherschau verdienstvollen Handelns noch vom bonus usus rationis ab. Die Durchführung des Ratschlusses an den Erwählten geschieht notwendig und gemäß dem Röm. 8, 30 angegebenen Weg: praedestinatio—vocatio—iustificatio—glorificatio. Sie setzt also ein mit der von Gott selbst zum Unterschied von der allgemeinen vocatio exterior unmittelbar an den Erwählten gerichteten Berufung ad cor; dieser schließt sich die Mitteilung der gratia gratum faciens an, die Gerechtmachung im Sinn habitualer Veränderung des alten Menschen; deren notwendigen Abschluß bildet die magnificatio. Der Prädestinationsbeschluß ist unabänderlich. Im Rahmen seines zwingenden Ablaufs wird das liberum arbitrium nach Art des augustinischen liberum arbitrium liberatum, also als Freiheit eines inhaltlich (neu-)bestimmten Selbstwollens behauptet, wobei allerdings unklar bleibt, ob Staupitz selbst nicht etwa doch vermeint, dem metaphysischen Problem des liberum arbitrium indifferentiae mit dieser Lösung gerecht geworden zu sein. Man wird auch sonst am Aufbau seiner Prädestinationslehre formale Mängel aufweisen können, etwa die (nicht neue) Begründung der Prädestination in einer drohenden Gefährdung des Schöpfungswerkes,²⁰⁾ Mängel, die wohl der schwierigen Lage entstammen, das — und darauf kommt es Staupitz entscheidend an — heilsgeschichtlich gefasste Pro-

¹⁹⁾ Libellus § 19.

²⁰⁾ Libellus § 19.

blem mit Hilfe von Gedankengängen zu bearbeiten, die einer überkommenen Auffassung der Fragestellung als metaphysischer entstammen. Augustin stellt, nur mehr im Nebeneinander, vor ähnliche „Ungereimtheiten“. In der näheren Durchführung seiner Prädestinationsanschauung läßt Staupitz wiederum die schola Aegidiana erkennen.²¹⁾

Der soteriologischen Wendung des Prädestinationsgedankens entspricht die Gottesanschauung Staupitzens, soweit sie sich aus verstreuten Einzelheiten verdeutlichen läßt. Auch hier thomistischer ordo, daher das Ganze durchschwingende Ruhe. Namentlich die Hiobpredigten wiederholen den Gedanken von der durch Gottes vorherordnende Weisheit begründeten und gefügten Ordnung, die alles, auch das nur zugelassene malum und die Sünden der Menschen, in einem gegliederten Ganzen zusammenhält. Gottes bonitas ist das Daseinsprinzip. Die Stufenordnung die Regel des Bestandes. Dessen Erhaltung das alles Geschehen als notwendiges bedingende Ziel. Die Zuverlässigkeit des zweckvollen, zielgerichteten Wollens Gottes gegenüber der Unberechenbarkeit freiwilllichen Entscheidens wird dergestalt nachdrücklich betont. Nicht daß der Freiheit göttlichen Entschliessens dadurch irgend eine Schranke errichtet würde. Aber während die Frömmigkeit des Ockhamismus an dem Gedanken schrankenloser Willkür als dem äußersten Ausdruck der unfassbaren Erhabenheit des göttlichen Wesens und des rettungslosen Verfallenseins der Kreatur an das Belieben des Schöpfers gerichtet ist, läßt sich diejenige der Thomisten durch den gewaltigen Eindruck der — man möchte sagen besten, weil einzig vernunftmöglichen — Ordnung lenken, durch eine Ordnung, die der bonitas Gottes entstammt, seiner Gutheit-Güte. Staupitz geht dabei — näher an Ägidius als an Thomas angelehnt — in der Ausführung des Gedankens, daß Gott operatur in omnibus omnia bis an die Grenze der möglichen folgerungen; selbst für das Wirken des Satan ist die Wirksamkeit des primum agens in form eines adiutorium naturale domini erforderlich. Später, in der Prädestinationschrift, gilt Gott ausdrücklich als immediatissima cuiuslibet rei causa.²²⁾ Es kommt Staupitz eben darauf an, überall das mit Gott Verbindende aufzuzeigen bei aller betonten Wahrung des Abstandes von Schöpfer und

²¹⁾ In diese Richtung hat bereits A. W. Dieckhoff gewiesen, *J. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben* VIII, 1887, S. 173. 176, Anm. 4. 238, Anm. 1.

²²⁾ Libellus § 39.

Geschöpf. So fügt sich eine derartige Gottesanschauung grundlegend der Vorstellung von der für das Geil allein maßgeblichen Wirksamkeit der Gnade ein und wird zur unmittelbaren Voraussetzung eines vertrauenden Sichüberlassens in den Willen Gottes. Dieses Gottesbild begegnet in den frühen *Hiobpredigten* bereits gleicherweise wie in den *Traktaten* nach 1515. Ebenso die soteriologische Wertung der Prädestination. Dabei ist wiederum das Verhältnis des Späteren zum Früheren im Grunde nur das einer mehr oder minder großen Verstärkung der so ausgerichteten Gedanken. Bei der Gottesanschauung sind die mit dem Ordnungsbild zusammenhängenden Erwägungen im vollen Umfang schon in den *Hiobpredigten* vorhanden. Der Prädestinationsgedanke als Anliegen der Frömmigkeit scheint in der zeugnislosen Zwischenzeit für Staupitz dann besonders wichtig geworden zu sein, so daß er aller Wahrscheinlichkeit nach zu jenem eigentümlichen Umbau der Gnadenlehre geführt hat. Beide zusammen haben der Gerichtetheit auf die All-Alleinwirksamkeit Gottes zu theologischem Ausdruck verholfen.

Für das fromme Leben faßt sich diese Einstellung und Absicht unmittelbar zusammen in der Verselbigung des Bildes Gottes mit dem Christi und in der daraus abgeleiteten Forderung der *conformitas voluntatis dei*.

Auch hier bietet, wie für die Prädestinationsauffassung, Röm. 8, 29 ff. die entscheidende Schriftstelle. Sermo 11 der *Hiobpredigten* und Kap. 6 des *Traktats* „von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi“ (1515) nennen, inhaltlich durchaus übereinstimmend, die Ansicht Staupitzens. Die von dem Gedanken exemplarischer Ideen durchleuchtete Vorstellung von himmlischen Vorbildern sieht im besonderen in Christus das exemplum; als Uterster, *primogenitus in multis fratribus*, ist er die Erkenntnis erhellendes und zur Nachfolge verpflichtendes Vorbild für alle Artgenossen, d. h. für alle Erwählten, sowohl in der besonderen Aufgabe ihres Lebens, wie vornehmlich für ihren Christenstand: hier in Form der *imitatio morum Christi*, bei der es entscheidend ist, daß die Vergleichförmigung der Gesinnung freiwillig geschieht, aus der dann das entsprechende Handeln folgt. Voraussetzung hiefür ist die Erwähltheit, der Besitz des Gnadenstandes, also die Prädestinationsgnade, aber auch die *gratia gratum faciens* (erster wie zweiter Fassung), sofern erst sie das Auge für das göttliche Vorbild öffnet, neben der das dem Handeln vorgeordnete Sein umschaffenden Gnadenwirkung überhaupt. Der Gleichförmigkeit

des Handelns als Ausdruck der konformen Gesinnung entspricht die Gleichförmigkeit des Ergehens: insofern dient die *conformitas* auch der Versicherung des Seilsstandes, denn mit Rigidius (und Anselm) gilt: *Recti ergo sumus, cum voluntatem nostram deo conformamus. Hoc enim agentes quod debemus facere facimus. . . .*²³⁾ Das entspricht nun formal durchaus der Einbeziehung des Aktes vollkommener Gottesliebe in die Forderung des *facere quod in se est* nach ockhamistischem Verständnis, der Zumutung einer „Zer- vorlockung“ der Liebe zu Gott *super omnia*: denn die Liebe zu Gott über alle Dinge, d. h. diejenige Haltung des Christen, die ausschließlich Gottes Ehre sucht, und die Konformität des Willens fallen für Staupitz zusammen. Wo sie völlig erreicht sind, kommt es dazu, daß — *per voluntatis conformacionem, non substantiae identitate*²⁴⁾ — Gott und Mensch „ein Geist“²⁵⁾ werden. „Mystik“ aus dem Konformitas-Gedanken, wie ihn Staupitz vorzugsweise und durchgebildet bei Rigidius gefunden hat. Diese Mystik grenzt sich deutlich durch die Ablehnung der *unio substantialis* von jeglicher folgerichtigen und von der Kirche als „ungesund“ verworfenen neuplatonischen Seinsmystik ab und unterscheidet sich auch durch das Fehlen einer genauen Anweisung für die stets veräußerlichte Technik eines absichtsvollen *se conformare* von der *devotio moderna* im Sinn einer *imitatio Christi* des Thomas a Kempis. Obwohl auch bei ihm das Leiden und Sichleiden den Kern der *praxis conformitatis* bildet, ausgerichtet nach dem Vorbild des leidenden Gottessohns, wird man Staupitz nicht in gleichem Maße, wie etwa Tauler und Thomas von Kempen, eine entwertende Verengung des Kreuzesgedankens durch dessen Einordnung in den vom Menschen zielbewußt zu gehenden Seilsweg vorwerfen können. Vielmehr gehört es zur *gratia gratum faciens* (zweiter Fassung), daß dem Kreuz seine erstgeordnete Bedeutung als „Weg Gottes zu den Menschen“²⁶⁾ gewahrt bleibt, um deswillen aber das Kreuz umgekehrt auch der Weg des Menschen zu Gott ist, augustinisch gesprochen, *homo Christus via est, qua imus*²⁷⁾ infolge des in der *incarnatio* begründeten und befundeten göttlichen Mitteltums. Das Exerzitium auch der devotionalen Mystik tritt

²³⁾ *Sermones* 12, 38.

²⁴⁾ *Sermones* 16, 17.

²⁵⁾ *Anaake* 79. 106.

²⁶⁾ W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis* = Forschungen zur Gesch. und Lehre des Protestantismus II, 2, 1929, S. 224.

²⁷⁾ *Sermo* 123, 3; *Msl* 38, 685.

bei Staupitz zurück gegenüber einer Betrachtung der dort mehr bewußt aufgesuchten Verhältnisse und Verhaltensnötigungen als einfach gegebener. Das Unvermögen des Menschen im natürlichen und besonders im Gnadenleben, ein Unvermögen, das einzusehen bereits Gnadengeschenk ist, bildet den vorgegebenen Antrieb zur Übung der humilitas, die Grundlage wie selbst wichtiges Glied der conformitas ist. Die Erkenntnis völliger Nichtigkeit menschlichen Tugendstrebens gegenüber der tragenden Liebesmacht göttlichen Erbarmens ist keine gewaltsame, einem diesem Inhalt doch nicht so völlig entsprechenden Empfinden aufgezwungene Anerkennung, sondern schlichte Feststellung eines wirklichen Tatbestandes. Die zur verdienstlichen verfälschte Verdemütigung ist, zumindest auf weite Strecken, abgetan. Die accusatio sui ist nicht bloß fromme Übung und die resignatio ad infernum nicht lediglich mystisches Exerzitiū, vorgenommen in der sicheren und sichernden Gewißheit, damit seine Würdigkeit zur Seligkeit zwingend zu erweisen. Die fast zur Unmerklichkeit verfeinerte und darum gesteigerte selbstische Einstellung in solchem Tun fehlt der von Staupitz gemeinten Haltung. Sie würde der inneren Freiheit widersprechen, die den mit Gott Gleichförmigen kennzeichnet; würde widerstreben dem als ausschließlich entscheidend anerkannten beneplacitum dei. Es kommt darauf an, daß man die Hölle nicht fürchte und des Himmels nicht begehre vor der Willigkeit, Gott um Gottes willen zu gehorsamen. Die resignatio ad infernum ist eben eingeschlossen — als stärkster Ausdruck — in den Gedanken der conformitas und in die Forderung der reinen Gottesliebe. Gottes Wille entscheidet daher über sie. Ganz deutlich selbst in dem Traktat von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi: „Laß dich, edle sele, laß alle ding vnd dich, vmb des willen, der alle ding vmb deinen willen gelassen hat, laß tugendt, laß gnade, laß den sterbenden Christum, Vnd abs gote gefiele, so laß auch den got, so wirstu nymmer gelassen von gote. O gelassenheit, wie gar einig ist dein werck, wie gar groß ist deine frucht . . .“²⁸⁾ Wenngleich hier die resignatio ad infernum als Bewährungsprobe der Gelassenheit um ihren vollen Ernst gebracht wird, sofern die Verwirklichung einer von Gott aus vorgenommenen Trennung von Gott und Mensch von vornherein ausgeschaltet ist, wenngleich die resignatio ganz als fromme Übung erscheint, so wird, und das entscheidet, solche Übung doch nicht von einem auf vermeintliche Selbst-

²⁸⁾ Bnafe 8j.

vervollkommnung gerichteten Streben als wirksamstes Mittel frei gewählt.

Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß die betonte Selbstlosigkeit dadurch dauernd aufs Schärfste gefährdet und nicht selten wirklich gestört wird, daß Staupitz bei alledem vom Verdienstgedanken und seinen Gliedern, Leistung und Mittel, nicht freigekommen ist. Dieser wirkt gewissermaßen als nötigendes Schema, dessen Herr zu werden das Wissen Staupitzens darum, daß alles an Gottes gnädigem Handeln hänge, trotz seiner erstaunlichen Verdichtung in den Begriff der Prädestinationsgnade nicht vermocht hat.

Conformitas und höchste Gottesliebe sind nur dem möglich, der in der gratia praedestinationis wie in der gratia gratum faciens steht; sie sind Effekt und notwendiger Ausdruck solchen Gnadenstandes, aber ihnen eignet gleichwohl die Art „verdienstlicher“, d. h. sich in ein festes Schema von Folgebeziehungen sinngemäß und zweckgerichtet einordnender Leistungen. Die Einsicht in das Vorhandensein eines solchen Gefüges wandelt sich zur Aufforderung, sich zu fügen: die bloße Feststellung geordneter Abfolgeverhältnisse wird zur Regel des Verhaltens.

Noch deutlicher als hier, an der eigentlichen Zusammenfassung der religiös-theologischen Gedankenwelt Staupitzens — Prädestinationsgedanke, Gnadenlehre, Nachfolge Christi — in der resignatio ad infernum als Höhe der Vergleichförmigungsforderung, noch deutlicher wird diese Verquickung von Indikativ und Imperativ an dem Schema der accusatio sui, einer anderen wichtigen Ausformung der Conformitas-Vorstellung. In ihr wird nicht nur dem Urteilspruch Gottes durch zuvorkommende Selbstverurteilung jede Strenge des Gerichts genommen, sondern durch freiwillige Überbestrafung als Ausdruck liebender Anerkennung des göttlichen Spruchs Gott ein verdienstliches Lobopfer dargebracht. Man steht in betonter Willensübereinstimmung mit Gott und versetzt sich als sein eigener Richter gleichsam selbst in die erstrebte Gerechtigkeit, die sich in Gottes Richten bekundet. Aber auch hier ist, abgesehen davon, daß eine derartige Auflösung in die letzten Folgerungen dem praktischen Verhalten fern liegt, nicht zu vergessen, daß dieses im Schema des Verdienstes gedachte Sichverhalten bedingt ist durch einen reinen Gnadenakt Gottes. Jegliches Vertrauen auf eigene Leistung ist strikt abgewiesen; es gibt nur ein vertrauendes Hoffen zu Gott.

Diese Ausformungen des das fromme Leben für Staupitz bestimmenden Gedankens der *conformitas voluntatis dei* begegnen sämtlich im Ansatz und 3. T. auch weiter durchgeführt bereits in den *Hiobpredigten*. Man darf vermuten, daß sie zur Zeit der bedeutsamen Begegnungen mit Luther schon zusammengefaßt waren oder zumindest ihrer Zusammenfassung nahe standen; denn diese liegt durchaus in der inneren Gerichtetheit der Ansätze. Mit ihnen steht Staupitz aber bei einer dem Grundgefüge nach durchaus katholischen Haltung des theologischen Denkens — Ethik der Tugendlehre und des Verdienstgedankens, Frömmigkeit des Weges vom Menschen aus zu Gott hin — gleichwohl erheblich näher zu Luther als andere, von denen man Luther als von seinen Anregern und „theologischen Quellen“ irgendwie abhängig sein läßt, näher auch als Tauler oder die Mystik der *devotio moderna*. Umso schärfer wird in diesem nahen Nebeneinander von Staupitz und Luther das Begeneinander im besonderen katholischer Haltung und reformatorischer Art sichtbar.

Die *accusatio sui* begegnet bekanntlich nicht nur in Luthers anfänglicher Mönchstheologie, sondern auch in seinem bereits reformatorischen Denken. Die Formel selbst oder ein anderer Ausdruck des durch sie bezeichneten Sachverhalts findet sich oftmals in der ersten Psalmenvorlesung, mitunter ausdrücklich in einer an das Schema der dispositionellen Vorbereitung auf den Empfang der Gnade gemahnenden, also gewissermaßen synergistischen Färbung. Man hat daher auch diese Äußerungen über das Selbstgericht zu einer Erklärung nicht so sehr des Werdens — was ernsthaft zu beachten wäre — als vielmehr des Gehalts der reformatorischen Entdeckung Luthers, also des Sinns seiner Fassung der *iustitia dei* (*passiva*) ausgewertet.²⁹⁾ In dieser Absicht gewiß zu Unrecht; denn das Schema der *accusatio sui* und der darin erfolgenden *iustificatio dei* (die bei Staupitz sogar zur Richtigstellung des Urteils Gottes durch freiwillige Überbestrafung verschärft wird) ist für sich genommen verschiedener inhaltlicher Erfüllung fähig. Solange man diese bei Luther durchgängig in der Richtung des einst vielumstrittenen sog. Objektivationschemas²⁹⁾ beurteilte, schob man das von katholischem Denken artverschiedene Neue bei Luther immer wieder auf die von ihm ziemlich bald verlassene Linie mönchisch

²⁹⁾ J. Loofs, *Der Articulus stantis et cadentis ecclesiae*, = Theol. Stud. u. Kritiken 90, 1917; von ihm abhängig auch andere.

verdienstlicher Selbstverdemütigung zurück. Luther hat aber die innere Unmaßlichkeit solcher Einstellung früh durchschaut³⁰⁾ und ist darüber hinaus zu der Einsicht gelangt, daß auch das „Selbst“-Gericht ausschließlich Gottes Werk am Menschen sei; Gott allein ist Richter oder — mit einer öfter angewogenen Wendung — Christus *deducit ad inferos (et reducit)*,³¹⁾ und nötigt dem von ihm im Gericht Angesprochenen die Anerkennung seines Spruchs durch die Selbstverurteilung ab. Diese ist eben darum nur im Gnadenstand möglich, in jenem Gegenüber von Gott und Sünder, das durch ein anredendes Erfordern des Sünders im gnädigen Handeln Gottes hergestellt wird. Damit ist eine Trennung von Demut und Gnade, wie sie das Dispositionsschema seinem Wesen nach voraussetzt — Demut als (verdienstliche) Vorbedingung, Gnade als (notwendig) antwortende Folge — gänzlich ausgeschlossen: *Nolunt enim separari humilitas et gratia, licet unus precedat aliam.*³²⁾

Erinnert man sich aber nun erstens daran, daß Luther in den hinsichtlich ihrer Entstehungszeit im einzelnen leider nicht ganz genau festlegbaren *adnotationes* zu *Sabers Psalterium quincuplex* die katholischen Denken so wichtige Stelle 1. Kor. 11, 21, *Si nos ipsos iudicemus, non utique a Domino iudicemur*, durchaus gemäß einer Haltung versteht, die Augustin etwa mit dem Rat bezeichnet: *Saevi in te, ut Deus intercedat tibi et non damnet te*,³³⁾ nämlich daß die *iusti*, et si Dominus non vult, tunc ipsi seipsos iudicant castigant . . . ;³⁴⁾ erinnert man sich zweitens daran, daß es gerade für Staupitzens Ansicht von der *resignatio* — und *resignatio ad infernum* läßt sich als Sonderfall der *accusatio sui* einordnen — kennzeichnend ist, das in ihr vollzogene Selbstgericht abhängig zu machen von einem „abs gote gefiele“,³⁵⁾ so führt sich an Luthers Werden selbst die ermittelte eigentümliche Zwischenstellung Staupitzens zwischen einer ungebrochenen katholischen Haltung und der reformatorischen Ausgerichtetheit des religiösen Denkens ausschließlich

³⁰⁾ Etwa hinsichtlich des Demutsideals: *cum humiliati sint nimis, exaltati sibi videntur.* WA IV 273, 19.

³¹⁾ WA III 638, 5.

³²⁾ WA IV 111, 36. Im Zusammenhang behandelt bei E. Vogelfang, Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung = Arbeiten zur Kirchengeschichte 15, 1929 S. 122 ff. Dieser Untersuchung danke ich auch die Erinnerung an das vorstehende Zitat.

³³⁾ Sermo 29, 5, 6; Msl 38, 187.

³⁴⁾ WA IV 469, 14.

³⁵⁾ Vgl. bei Anm. 28.

von Gott aus wenigstens an einem bezeichnenden Beispiel vor. Daß Staupitz, so sehr er auch bestrebt ist, alles Ursächliche des frommen Lebens in des Gnaden- und Prädestinationswalten Gottes zu verlegen, dennoch nicht loskommt von der Ausgerichtetheit des theologischen Denkens vom Menschen aus als einem leistungsfähigen und daher zu Leistungen verpflichteten „Mitspieler“, daß er schließlich in jenem Verständnis von 1. Kor. 11, 21 verbleibt,³⁶⁾ das entscheidet eigentlich über seine frömmigkeitsgeschichtliche Zuweisung an den Katholizismus. Den alles völlig umändernden Ernst des coram Deo und des Glaubens als der einander zugeordneten Seiten eines einheitlichen religiösen Grundverhaltens kennt er noch nicht.

Daß Staupitz aber ein nicht unerhebliches Stück des Weges gegangen ist, den Luther bei seinem theologischen Werden offenbar genommen hat, daß er zu einem guten Teil die Vorformen der Rechtfertigungslehre Luthers kennt und vermutlich vor ihm vertritt, ist für die Frage nach dem Verhältnis beider Theologen zueinander doch recht beachtlich. Man wird zwar kaum etwas Bestimmtes darüber ausmachen können, aber die innere Verbundenheit des um die accusatio sui schwingenden Kreises religiöser Vorstellungen mit denjenigen um Buße, um Angefochtenheit, um Prädestination macht es wahrscheinlich, daß die nachweisliche Förderung Luthers durch Staupitz im Verständnis der letztgenannten drei Problemgruppen, eine Förderung, die auf der Linie der Verlegung des Schwergewichts aller religiösen Verhältnisse und Verhaltungen in das Handeln Gottes liegt, auch den Kreis der accusatio sui mitumfaßt; zumal das Auftauchen der Ansätze zu dem in der reformatorischen Entdeckung erstmals ausgeformten neuen Verständnis des religiösen Grundverhältnisses, die Ansätze zu der Theologie, die Luther als medullam tritici et medullam ossium³⁷⁾ wünscht und wertet, auf die Jahre hinweisen, in denen der von Luther so hervorgehobene Gelferdienst Staupitzens geleistet worden sein muß. Um 1509 stößt Luther ja auch auf die ihm auffällige und wertvolle Verschiedenheit der frühcholastischen von der ockhamistischen Gnadenlehre und gerät so im Bezirk scholastischer Schulliteratur auf die Bahnen Staupitzens, selbst wenn man es ablehnen müßte, auch hier einen irgendwie bereits bestimmteren Einfluß des Generalvikars vermuten zu wollen, so bliebe doch die

³⁶⁾ Sermones 177, 24—29.

³⁷⁾ End. I 2, 59.

feststellung einer den Anschauungen Staupitzens entgegenkommenden Gleichgerichtetheit an diesem Punkt zumindest erlaubt.

Wir sind mit diesen andeutenden und tastenden Erwägungen ganz unmittelbar in die uns gestellte Frage geführt, worin im besonderen die Hilfe, die Staupitz dem theologischen Ringen Luthers brachte, bestanden haben dürfte. Sie kann so weit beantwortet werden, als es möglich ist, über die Ermittlung einer gewissen Gleichgestimmtheit beider zu einer gegebenen Zeit in greifbare Einzelheiten hinauszudringen.

Die Stellen, an denen dies erlaubt ist, deutet Luther selbst an. Über die Unterredungen, mit Staupitz, quibus me solet dominus Jhesus mirifice consolari,³⁸⁾ äußert er sich gelegentlich eingehender. Vom Allgemeineren, Umfassenderen, zum Besonderen: Angefochtenheit (1), Prädestinationsangefochtenheit (2), Bußzweifel (3).

1. Im Juli 1530 schreibt Luther dem wiederholt der Tröstung bedürftigen Hieronymus Weller und berichtet dabei auch über sein eigenes Ergehen in etwa demselben Alter — Weller zählt wenig über 30 Jahre —, daß Staupitz ihm, als er im Kloster (immer)³⁹⁾ traurig und bedrückt einhergegangen, gesagt habe: „Nescis, Martine, quam tibi illa tentatio sit utilis et necessaria; non enim temere te sic exercet Deus, videbis, quod ad res magnas gerendas te ministro utetur.“⁴⁰⁾ Tischreden aus wenig späterer Zeit wiederholen eine ähnliche Äußerung. In allen wird als Inhalt der Trostworte Staupitzens angegeben, daß er die Anfechtungen, die horrendas et terrificas cogitationes,⁴⁰⁾ von denen Luther ihm (auch beichtweise?) geklagt habe, als für ihn nützlich und notwendig bezeichnet habe. Über die Anfechtungen selbst erfährt man kaum Näheres. Man wird daher an den ganzen Umfang der Erscheinungsformen jener Bedrängnisse und Anfechtungen denken müssen, die Luther durchlitten hat.

So bedeutsam nach Luthers eigenem Urteil die Angefochtenheit für sein religiöses Leben und sein theologisches Erkennen gewesen ist, eine wirkliche Klarlegung ihres Gehalts und ihrer Gestaltetheit steht noch aus. Es sind hier nur Andeutungen erlaubt: obzwar zwischen den tentationes der Klosterjahre

³⁸⁾ WA I 525, 6.

³⁹⁾ Vgl. mein Staupitz und Luther, S. 156, Anm. 3.

⁴⁰⁾ Enders VIII 1737, 41.

und den späteren Anfechtungen Luthers das reformatorische Berufsbewußtsein als bevorzugtes Angriffsziel der Bedrängungen einen Unterschied setzt, scheinen die dadurch verursachten Verschiebungen doch nicht zur Annahme wirklicher Artverschiedenheit zu nötigen, zumal Luther selbst die Anfechtungen der früheren wie der späteren Zeit in der nämlichen Weise beschreiben kann. Es liegt auch kein zwingender Grund vor, Aussagen des Reformators über seine klösterlichen tentationes und deren Schwere als Eindeutungen aus späterem Erleben in die Erinnerung an vergangenes aufzufassen und demgemäß abzuschwächen. Denn die anscheinend entgegengesetzten Angaben über das Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit innerhalb des status perfectionis, das umstrittene Wort etwa von dem „fein geruhsam und gotlich wesen“,⁴¹⁾ entsprechen durchaus den starken Schwankungen der seelischen Verfaßtheit religiös Ringender, ein Schwanken, dessen Spannungsweite aber, wie eine Prüfung der hiehergehörigen Äußerungen ergibt, jedenfalls den Rahmen des im Mönchtum Selbstverständlichen und Natürlichen durchbricht. Die Konventgenossen und selbst ein so erfahrener Seelsorger wie Staupitz standen den Angefochtenheiten Luthers, wie man weiß, ratlos gegenüber, und der „Dr. Tröster“, wie Luther mit Wimpfeling eben Gerson nennt, der übrigens nicht viel mehr bieten konnte, als Biels im Rahmen katholischer Frömmigkeit feinsinnig-seelsorgerliche Erläuterungen zum Meßkanon, versagte ihm gegenüber doch auch. Luthers Klosteranfechtungen scheinen demnach nicht lediglich, wahrscheinlich nicht einmal vorzugsweise, mönchische Skrupelhastigkeit gewesen zu sein, so wenig deren Mitspielen geleugnet werden soll, sondern ernsthafte Erschütterungen, die als Begegnungen mit der schreckenden Wirklichkeit Gottes durchlitten werden. Sie sind also artgleich, zumindest artverwandt, den Anfechtungen, die den Reformator später anfallen. Wenn Luther von Anfechtungen zusammenhängender redet, läßt sich nur wenig davon merken, daß er die eingehenden Darlegungen über Besonderung und Behandlung der einzelnen tentationes etwa bei Biel, bei Gerson, bei anderen kennt. Der Grundton ist der eigener Erfahrung und daraus geschöpften, von demjenigen jener abweichenden Urteils. So werden die tribulaciones carnales von den hohen tribulaciones spirituales entsprechend der reformatorischen Auffassung von

⁴¹⁾ WA XXXIX 322, vgl. 3. 32 mit 15!

caro und spiritus ⁴²⁾ geschieden, durch eine Linie also, die kennzeichnend theologisch, nicht mehr anthropologisch, psychologisch gedacht ist. Ihrer Gerichtetheit nach sind die Anfechtungen auf zwei Brennpunkte bezogen: indignitas und praedestinatio. Zur tentatio de indignitate gehören zunächst alle diejenigen Anfechtungen, die in dem Erweis und der Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit und Elendigkeit, der Zinfälligkeit unserer Gerechtigkeit und Weisheit liegen oder dahin führen: also Erfahrungen, die neben auf anderem Weg eintretenden in der accusatio sui zum Ausdruck kommen und in der desperatio sui und deren Folgen ihre Höhe erreichen. Sie entstehen am Gesetz. Weiterhin die Ängste, keine zureichende Reue geweckt zu haben, ebenso wie die Bedrängnis, die aus der securitas zur Buße aufschreckt, und die Zweifel an der Zureichendheit der Werke; vor allem die Fülle der Anfechtungen, in denen der Versucher einem den locus iustificationis aus den Augen nimmt, mit der iustitia kommt und das Evangelium zur lex werden läßt, so daß man nur noch die Verlassenheit von der Gnade empfindet. Daß dann Christus als der strenge Richter erscheint oder ganz verschwindet, führt bereits hinüber zur zweiten Gruppe, den tentationes de praedestinatione, sofern nämlich in solchem Fall der Angefochtene der tröstlichen Gegenwart, der Hilfe und der stärkenden Vorbildlichkeit Christi beraubt, nur Gott in seinem gerechten Herrschertum vor sich sieht, ein Bild, in das der Sohn dann auch nur als Vollstrecker des Urteils Gottes eintreten kann. Der tentatio de indignitate gegenüber erweist sich die Prädestinationsanfechtung gleichsam als Steigerung, da der an seiner Erwähltheit unsichere Mensch aus dem Mißlingen seiner Bußübungen und Werkleistungen Folgerungen zieht, durch die er sich in steigendem Maße der Überzeugung nähern kann — das nennt allerdings nur einen Weg dahin — zu den Verworfenen zu gehören. Hier kommt es zu den grausamen tentationes blasphemiae, den in besonderem Sinn satanischen. Hier auch zu den Anfechtungen der Gottverlassenheit, die freilich auch durch die sehr bedrohliche securitas ausgelöst oder bestimmt sein können.

Innerhalb des durch diese beiden Brennpunkte zusammengehaltenen Rahmens liegen offenbar alle Anfechtungen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen. Und in diesem Feld scheinen auch die Klosterkämpfe

⁴²⁾ Dazu E. S c h o t t, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre, 1928.

Luthers durchgekämpft worden zu sein; daß es sich bei ihnen vorwiegend um Prädestinationsanfechtungen gehandelt habe, läßt sich nicht erweisen, wohl aber wird deutlich, daß er in Bedrängnis solcher Gärten geraten ist, daß kein exitus mehr sich zeigen wollte. Aus derartiger Bedrängtheit hat Staupitz herauszuhelfen versucht, wohl nicht selten ohne sie wirklich verstehen zu können, weil sie ihm erfahrungsmäßig nicht bekannt waren. Luther andererseits scheint die Trostworte zuweilen nicht eigentlich in dem mit ihnen gemeinten Sinn — mit seinen späteren Worten — *tamquam vocem Spiritus Sancti consolantis* ⁴³⁾ verstanden zu haben, also in einem ihnen von ihm aus seiner Verfaßtheit heraus jeweils unterlegten Sinn. Dennoch wird der Einfluß Staupitzens in diesem Zusammenhang nach einer bestimmten Richtung gewirkt haben. Luther ist sich nämlich einer entscheidenden Wendung seiner Auffassung der Anfechtung bewußt: „Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem nunquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris illa esset desperatio et quam gratiae propinqua.“ ⁴⁴⁾ Luther erklärt aber auch nachdrücklich, daß Staupitz ihm in Anfechtungsnöten wirklich geholfen habe. Vielleicht darf man, zumal zwischen Staupitzens Trösterhaltung gegen Luther und Luthers helfendem Verhalten gegen Angefochtene eine auffallende Ähnlichkeit bis zu fast wörtlicher Übereinstimmung sich findet, beides zusammenhalten.

Staupitzens Auffassung der *tentationes* — Luthers Berichte sagen davon unmittelbar nichts — läßt sich aus seinen Traktaten erheben; im besonderen aus den *Jobpredigten*, deren Hauptteil, *sermones* 11—26, sich gerade mit diesen Fragen auseinandersetzt unter dem Gesichtspunkt, *quomodo ante conflictum seipsum homo disponit ad fortiter, intrepide ac invincibiliter bellandum*, ⁴⁵⁾ ein Anliegen, das nach allen Richtungen „asketischen“ Ratschlags durchgeführt wird, wobei das *hominem temptari debere* ⁴⁶⁾ das Vorzeichen bildet. Der Text nötigt zu solchen Darlegungen — Staupitz hat übrigens gut zwanzig Jahre später nochmals über *Job* gepredigt — und bestimmt das Urteil. Alle Anfechtung wurzelt demgemäß in Gottes Verordnung, sofern einmal die Vollmacht des Versuchers auf der *prima potestas* Gottes ruht, und sodann Gott es ist, der ihrer Anwendung auch wieder Schranken setzt. Gott

⁴³⁾ *TX* I 518. ⁴⁴⁾ *W*X XVIII 719, 9. ⁴⁵⁾ *Sermones* 130, 11. ⁴⁶⁾ *Sermones* 116, 41.

bedient sich der tentationes als Werkzeuge seiner Gerechtigkeit sowohl wie seiner bonitas. Er verfolgt mit ihnen bestimmte Zwecke; Gott handelt eben, wie es dem schon angedeuteten Gottesgedanken entspricht, „rational“; nicht in loser Willkür: die Anfechtungen dienen dem Erweis seiner Ehre, seiner Barmherzigkeit, sofern sie nach dieser verlangen lehren, vor allem sittlicher Erziehung. Sie führen zu rechter Buße und zur Übung der *rectitudo voluntatis* als Willensübereinstimmung mit Gott. Sobald man nämlich, als Christ, in der tentatio das Mittel göttlicher Ordnung erkennt, ist es nicht nur sittlich vernünftig, sich in sie zu fügen, sondern man hat sie als Werkzeug Gottes zu bejahen, sie willig zu tragen in dem überzeugten Vertrauen, daß Gott nicht Unerträgliches auflade, sondern auch die Mitteilung der Kraft zum Tragen in seine Vorsehung aufgenommen habe. Der Beweggrund für ein dementsprechendes williges — Staupitz redet von hilariter amplius offere . . . quam postulaverit dominus⁴⁷⁾ — Leiden ist durch dessen einzigartige Verdienstlichkeit angegeben. Der Verdienstgedanke geht hier so weit, daß man sich selbst Strafen auferlegt, wenn der Satan es versuchen sollte, durch Nachlassen in der Anfechtung das mit ihrem geduldigen Ertragen verbundene völlige Verbüßen zeitlicher Strafen zu hintertreiben. Allerdings bleibt diese Einstellung nun doch nicht ungebrochen: sicherer sei es, die Festsetzung des Lohnes Gott zu überlassen, statt der Bestimmung durch eigene Strafwahl. Das entspricht der einen Seite in der Haltung Staupitzens, mit der er gleichsam zu Luther hinüberbiegt, nur daß er eben den Bereich des Verdienstgedankens und des diesem entsprechenden theologischen Denkens nicht wirklich verlassen kann.

Im besonderen steht nun das Erdulden von Anfechtungen unter dem propter Christum und der Aufforderung zur imitatio Christi als dessen, der alle Anfechtungen vorbildlich getragen habe. Hier, an der Forderung der imitatio, eröffnet sich die Einsicht in die unerseßliche Notwendigkeit der tentationes für den Christen. Ohne sie wäre das Ziel der *conformitas voluntatis dei* nicht zu erreichen. Die Anfechtungen sind daher als wertvolle Gaben zu schätzen und zugleich als zuverlässige Zeichen der Erwähltheit, deren Verwirklichung sie insofern gleichsam einleiten, als sie die von der *iustificatio*, also einer der Verwirklichungsstufen der Prädestination, vorausgesetzte Buße herbeiführen. Aus allem folgt die Erkenntnis: *nullus ad deum accedere potest sine tribu-*

⁴⁷⁾ Sermones 141, 27.

latione . . . non est praedestinatus, quem tribulatio nulla tangit, quoniam non est sine contritione;⁴⁸⁾ ergibt sich die Folgerung: quod non est fugienda temptatio, sed cum amore amplectenda in spe triumphi.⁴⁹⁾ Anschauungen und Urteile also, die im einzelnen nicht gerade neu, durch Staupitzens Prädestinations- und Conformitas-Theologie aber eigenartig zusammengefaßt, verbunden und gekräftigt hinter dem Trostwort stehen, das auf den Nutzen — in ihm befaßt sich hier ihr „Sinn“ — der Anfechtungen hinweist.

Diese grundsätzliche Beurteilung der tentationes erlaubt die Anwendung der in ihr ausgedrückten Erkenntnis auch in Fällen, in denen Staupitz etwa, wie bei Luther, das Besondere der ihm aufgedeckten Bedrängnisse nicht eigentlich versteht. Es finden sich nun, abgesehen von der schon genannten Ähnlichkeit mancher Trostworte Staupitzens und Luthers, bei Luther zahlreiche Äußerungen zur Frage der Angefochtenheit, die den Ansichten Staupitzens völlig zu entsprechen scheinen: auch Luther weiß, daß Gott den Anfechtungen ein Ende setzt, daß sie zur conformitas mit dem Willen Gottes oder mit Christus führen, daß sie als Heilszeichen gewertet werden wollen, daß man nicht um ihre Fortnahme, sondern um Kraft beten soll. Luther sieht also die Anfechtungen in einer Staupitz zumindest formal entsprechenden Gerichtetheit des Urteilens. Er sieht sie anders als einst; denn die in solcher Betrachtung vollzogene Befreiung war ihm nicht von Anfang gegeben. In einer derartigen Wandlung der Stellungnahme zu den tentationes wird jene Wendung bestanden haben, deren Luther sich selbst bewußt ist. Und an dem Eintreten einer solchen Wandlung des Urteils dürfte Staupitz beteiligt gewesen sein. Sie mag — rein äußerlich genommen — den Ertrag der von Luther so hoch geschätzten Hilfe darstellen. Mehr läßt sich allerdings nach den heute verfügbaren Quellen nicht sagen, will man nicht zu einer ungesicherten Einfühlung greifen. Aber das genügt zu einer inneren Rechtfertigung dessen, daß Luther sich so nachdrücklich der von Staupitz geleisteten Hilfe erinnert. Zugleich wird aber in der auffälligen formalen Gleichgerichtetheit des Urteils über die Anfechtung die Artverschiedenheit des Inhaltlichen sichtbar. Es ist nicht mehr der erziehllich-„aszetisch“ auf ein Verdienst gerichtete Nutzen, der den Wert der Anfechtung begründet, sondern ihr viel tiefer erfaßter Sinn. Nicht des-

⁴⁸⁾ Sermones 94, 40 u. 95, 8.

⁴⁹⁾ Sermones 95, 10.

halb sind die Anfechtungen im Urteil Luthers wertvoll, weil sie eine besonders verdienstliche und sicher wirkende Leistung ermöglichen, sondern weil in ihnen eine auszeichnende Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes erfolgt, der durch ihre Schrecken den Angefochtenen fordert. Sie sind in diesem Sinn nunmehr Zeichen, quod pararis ad gloriam et vocaris in ferculum sanctis omnibus, qui de te reficiantur in coelo.⁵⁰⁾ Immer wieder: Anfechtungen — auch Christus hat sie alle durchlitten — gehören notwendig zum Leben der Heiligen und zum Sein des Theologen als Theologen, zum Christenstand der Gotteskindschaft, denn Gott würde nicht solches Spiel mit uns treiben, nisi enim paterno animo vos complecteretur.⁵¹⁾ Die Angefochtenheit ist der entscheidende Prüfstein, an dem Schwärmertum und Scheintheologie sich offenbaren. Qui non est tentatus, nihil scit.⁵²⁾

Diese Artverschiedenheit in der Beurteilung der Bedrängnisse, bei der man aber, soweit die den Verdienstgedanken brechende Linie im theologischen Denken Staupitzens angesehen wird, dann doch von einer Vertiefung solcher Ansichten durch Luther zu reden versucht ist, also von einem gewissen Weiterdringen auf derselben Bahn, schließt, um es noch einmal zu wiederholen, eine besondere und bestimmende Einwirkung Staupitzens auf Luther in keiner Weise aus. Staupitz scheint hier dem, was im religiösen Eigenleben Luthers und in dem daraus gewonnenen neuen Verstehen des Wortes Gottes, was in dem Wechselspiel beider zu gegenseitiger Klärung gewachsen ist, die Richtung gewiesen zu haben, die zu der neuen, mehr und mehr sich ausgestaltenden Auffassung der tentationes im Rahmen einer gleichwohl artverschiedenen theologischen Grundhaltung geführt hat: die schaffende Kraft des „Mißverstehens“, d. h. des Verstehens nach vorgegebenen Ansätzen im verstehenden Subjekt.

2. Man hat die Not, aus der Staupitz seinem jüngeren Ordensbruder geholfen haben soll, bekanntlich nahezu ausschließlich in der Angefochtenheit um die Prädestination gesehen, bis zu dem Grad, daß man geneigt war, die klösterlichen Anfechtungen Luthers sämtlich diesem Brennpunkt zuzuweisen. Ein gewisses Recht hiezu erteilen offenbar die bekannten Aussagen des Reforma-

50) WA III 343, 17.

51) WA XLIV 467, 22; vgl. 466. 470. 471.

52) TX V 6305.

tors; ganz allgemein heißt es: „wo mihr D. Staupitz, oder viel mehr Gott durch Doctor Staupitz, nicht herausgeholfen hette, so were ich darinn ersoffen vndt langst in der helle“ (23. Febr. 1542, an Graf Albrecht von Mansfeld).⁵³⁾

Man hat zweitens, im besonderen dann Kolde,⁵⁴⁾ wenn man überhaupt an eine Deutung des Trostwortes ging und sich nicht mit einer im Grunde fast gleichgültigen Feststellung der Tatsache begnügte (bezeichnenderweise zumeist durch Wiederholung oder Umschreibung der Worte Luthers), diese Hilfeleistung dahin verstehen zu müssen geglaubt, daß Staupitz den gequälten Mönch habe von seinen Grübeleien um die Erwählungsfrage ablenken wollen durch Verdrängung der Prädestinationsvorstellung kraft des schlichten Sinnes auf die im Kreuzesleiden — den Wunden Christi — bekundete Liebesgesinnung Gottes. Die in der theologischen Haltung und Zeitlage der gemeinten Lutherbiographen und -forscher z. T. gegebene „innere“ Nötigung zu solchem Urteil — die sichtliche Umgehung von Luthers Prädestinationsauffassung und von seinem Determinismus, das etwas verlegene Schweigen um *De servo arbitrio* — kann hier nicht weiter dargelegt werden. Sie war auch nicht allein, vielleicht nicht einmal an erster Stelle maßgebend. Vielmehr scheinen die Berichte, die Luther selbst von der Sache erstattet, jene Deutung zu fordern; gleichwohl ist bereits Kolde eine Schwierigkeit nicht entgangen: jene Trostabsicht, die Prädestinationsfrage zu verdrängen, steht in offenkundigem Widerspruch zu Staupitzens betontem Prädestinarianismus. Kolde konnte noch die etwas gewaltsame Lösung wagen durch die einfache Behauptung, Staupitz sei eben erst später, und zwar durch Luther genötigt, zur Ausbildung seiner Prädestinationsanschauung gelangt.⁵⁵⁾ Seit die *Hiobpredigten* den Prädestinationsgedanken als sich gliedernd auswirkenden Kern der ganzen Theologie Staupitzens haben erkennen lassen, ist diese Auskunft nicht mehr möglich. Eine Berufung darauf, daß Staupitz in jenem Fall als Seelsorger immerhin hätte anders reden können denn als Theolog, ist im Grund kaum glücklicher als der Kolde'sche Versuch. Gerade bei Staupitz ist eine derartige Scheidung der Haltungen nicht angebracht. Dazu kommt noch eine zweite

⁵³⁾ Enders XIV 3107, 38.

⁵⁴⁾ Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. von Staupitz, Gotha 1879.

⁵⁵⁾ Th. Kolde, Augustinerkongregation S. 296 f.

Schwierigkeit. Sie ergibt sich aus einer allgemeinen Erwägung: Luther will durch Staupitz aus der fürchterlichen Prädestinationsnot wirklich gerettet worden sein. Daß dies durch bewußte Verdrängung der quälenden Vorstellungen geschehen sein sollte, läßt sich nicht recht einsehen. Denn bekanntlich muß bei einem derartigen Versuch der Gegenstand, der verdrängt werden soll, stets, wenn auch mit dem Vorzeichen strikter Abweisung, aber eben darum besonders lebendig und kräftig mitgedacht werden. Man kommt von ihm also in Wirklichkeit gerade nicht los; das erst führt an Verzweiflung heran. Aber Staupitz soll eben aus Verzweiflung herausgeführt haben. Luther muß mit der quälenden Prädestinationsvorstellung irgendwie „fertig“ geworden sein. Verschiedene Möglichkeiten solchen Fertigwerdens, eines vermeinten wie eines echten, sind denkbar. Eine vielfach begegnende Form der „Selbsterrettung“ aus ähnlichen Lagen der Verzweifeltheit ist die ihrerseits nicht anders denn „verzweifelte“ Wendung der aussichtslosen Flucht oder Abwehr stracks in deren Gegenteil; die gleichsam blindlings erfolgende Bejahung dessen, dem zu entgehen oder das abzuwehren man vergeblich versuchte. Man unterstellt ihm einen anderen „Sinn“, nimmt eine bald kontradiktorische, bald auch konträre formale Umwertung vor — wie die Geschichte der mystischen Frömmigkeit katholischer Seelenhaltung als das nächstliegende Beispiel häufig lehrt —, zumeist dergestalt, daß man sich den Gegner — Leid, Anfechtung, Tod — zum Mittel des durch ihn in Frage gestellten Heilsstrebens macht, indem man (mit Staupitz) *quecunq[ue] contra se facta pro se facta firmiter credit*,⁵⁶⁾ indem man ihn nicht so sehen will, wie er wirklich ist, indem man ihn also an sich entwertet und zugleich mit einem aus dem Ziel, in dessen Dienst man ihn stellt, abgeleiteten Wertanteil versieht: das Leid wird zum Gut, aus Leidtragen Leidverlangen.

Oder aber: man gewinnt dem Gegner seinen Sinn ab, der bisher durch Erscheinung und Vorurteil verdeckt lag. Das meint Luther, wenn er in solchem Zusammenhang gelegentlich der Vorlesung über den Römerbrief den der Physik entstammenden Begriff der antiperistasis verwertet⁵⁷⁾: der Gegenstand der Bedrängnis bleibt directe Gegenstand des Schreckens, seine Härte kann ihm nicht genommen werden, aber daß man ihn nicht allein für sich, in

⁵⁶⁾ Libellus § 195.

⁵⁷⁾ Römerbriefvorlesung, Schol. 214, 5.

seiner Erscheinung, ansieht, sondern ihn als Glied eines wesensmäßig sinnhaften Ganzen erfaßt, also hinter seinen Sinn kommt, macht ihn zugleich „tröstlich“. Leid bleibt Leid, Tod bleibt Tod, Gericht bleibt Gericht. Dennoch sind ihre Schrecken in Aufhebung wahrhaft überwunden, im Glauben an ihre sinnvolle Geordnetheit, dadurch also daß sie in die Haltung des Glaubens gezogen werden.

Sieht man von der nie zu vermittelnden Artverschiedenheit der beiden angedeuteten Stellungnahmen ab, um nun ganz äußerlich ihre formale Gleichgerichtetheit gegenüber jener ersten verzweiflungsvollen Flucht und Abwehr anzuschauen, und nimmt man hinzu, wie Staupitz einerseits, Luther auf der anderen Seite formal gleich und doch artverschieden mit der Frage der Angefochtenheit „fertig“ wurden, so legt sich die Vermutung nahe, daß Staupitzens Hilfeleistung gegenüber der Prädestinationsnot Luthers ein nur in manchem abgeänderter Sonderfall jenes Trostes in Angefochtenheit gewesen sein könnte, daß Staupitz vielleicht zu einer ähnlich „positiven“, den Gegner vor sich hinstellenden oder sich ihm stellenden Stellungnahme zur Prädestinationsfrage angeleitet habe.

Dem scheinen jedoch die Aussagen des alten Luther stracks zu widersprechen und die geläufige Auffassung der Hilfe Staupitzens aus Prädestinationsbedrängtheit, also die Deutung im Sinn einer gleichsam „negativen“ Stellungnahme, einer Verdrängung des Prädestinationsgedankens, zu erheischen. Man wird aber folgendes erwägen müssen:

Erstens handelt es sich bei den gemeinten Angaben um Aussagen, die, zum Unterschied von jenen nur ganz allgemeinen im Brief an Albrecht von Mansfeld aus dem Februar 1542, in ihrem Wortlaut nicht unmittelbar auf Luther zurückgeführt werden müssen: Aufzeichnungen mündlicher Äußerungen durch andere, Quellen zweiter, mitunter wohl auch dritter Ordnung, die zumindest der Formung durch ein Verständnis der Worte Luthers verdächtig werden können, für das jeweils der Schreiber verantwortlich ist. Zweitens ergibt (was im Einzelnachweis hier nicht wiederholt werden soll) eine nähere Prüfung dieser Äußerungen zumindest, daß jene herkömmliche Deutung von ihnen nicht zwingend gefordert wird.

Vielmehr finden sich drittens Formulierungen, die weit eher eine Deutung gemäß jener eben angestellten allgemeinen Überlegung vertragen. Es heißt

nicht nur: „Si . . . vis disputare de praedestinatione, incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit (darauf allein sieht die geläufige Ansicht) simul omnis disputatio (!) de praedestinatione“. ⁵⁸⁾ Es heißt vielmehr noch deutlicher: „In vulneribus Christi intelligitur praedestinatio et invenitur, non alibi“. ⁵⁹⁾ Oder: „Intuere vulnera Christi et sanguinem pro te fustum. Ex istis fulgebit praedestinatio“. ⁶⁰⁾ Und schließlich, in einer nicht von vornherein einfach als Verschreibung abzulehnenden Lesart Körers, gleichsam hinüberweisend zum Inhalt des intelligere praedestinationem: „... hebe an a vulneribus Christi . . . so ist praedestinatio schon im werk“. ⁶¹⁾ In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Bericht über das Trostwort Staupitzens begegnet sogar die Wendung: Quando hoc modo considero immensa, immo inenarrabilia beneficia Dei, Christi, et immoror in illis, tunc praedestinatio est consolationis plena et manet firma. . . . ⁶²⁾

Ergebnis: Die Aussagen des späteren Luther zwingen keineswegs zu der üblichen Auffassung des Prädestinationszuspruchs; vielmehr legen sie zum Teil wenigstens ein anderes Verständnis nahe. Die Entscheidung über Art und Absicht von Staupitzens Hilfeleistung ist von hier aus jedoch noch nicht eindeutig zu treffen. Man muß versuchen, Staupitzens Stellung zur Prädestinationsanfechtung in jenen Jahren zu ermitteln und sich zugleich verdeutlichen, wie Luther sich zum Prädestinationsgedanken und zu den an ihm entstehenden Bedrängnissen in seiner Werdezeit stellt, um im Zusammenhalten der sich aus beidem ergebenden Beobachtungen mit jenen an den Aussagen des alten Luther eben angestellten zu einem gesicherteren Urteil zu gelangen.

Man kann dabei nicht, so sehr man dazu geneigt sein mag, veranlaßt durch die späten Aussagen bei der Meditation der Wunden Christi, also bei einem Stück zunächst bernhardinischer Mystik über cant. 2, 13, das Luther auch unmittelbar aus Bernhard kennt, stehen bleiben. Denn es findet sich bei Staupitz keine Äußerung, die die Wundenmeditation unvermittelt und so ausdrücklich in Zusammenhang mit Prädestinationsanfechtungen bringt. Vielmehr wird — wenn man von einer auch bei Luther begegnenden Verwendung des Trostes aus der Betrachtung der vulnera zur vorläufigen Beruhigung, etwa

⁵⁸⁾ TX I 1017, vgl. II 2654, etwa 1530/35.

⁵⁹⁾ TX II 1490, Frühjahr 1532.

⁶⁰⁾ WA XLIII 461, 12, noch 1542!

⁶¹⁾ Zu TX II 1820, S. 227 Anm. 3, Ende 1532.

⁶²⁾ TX II 1820, S. 227 Anm. 8 (Körer).

der Schwachen, absieht⁶³⁾ — die Meditation der Wunden Christi erst durch ihre Eingegliedertheit in einen umfassenderen Zusammenhang an die Prädestinationsfrage herangebracht. Die Wunden Christi sind, wie besonders „Salzburger“ Predigten von 1512⁶⁴⁾ erkennen lassen, nicht nur der stärkste Ausdruck der durch das Kreuz offenbarten Liebesgesinnung Gottes, sondern sie ziehen in ein bedeutsames Mit-Leiden hinein: sie führen in die *conformitas Christi* und dadurch in das „Herz Gottes“: „tring hin ein durch den durchmarterten, durchwunten vnd durchlöcherten leib vnd durch die tugentsam sel vnaussprechlicher geduld vnd gelassenheit vnd hör nit auf pis du kumbst in die aller suessist gothait . . .“⁶⁴⁾ Gerade unter dem Gesichtspunkt der Prädestination ist aber für Staupitz der Konformitätsgedanke zur Grundnorm christgemäßen Lebens geworden. In Röm. 8, 29 . . . *praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui* schloß sich ihm beides zusammen. Die Verbindung ist noch enger: Christus ist durch alle Anfechtungen hindurchgeführt worden, auch durch die der Gottverlassenheit, die gerade am Prädestinationszweifel erwächst und das Bewußtsein, zu den Verworfenen zu gehören, zum Inhalt hat, also als die vorzügliche Ausdrucksform der Prädestinationsanfechtung erscheint. Am Kreuz hat er ihr stillegehalten. Das Kreuz Christi aber zeichnet die Verpflichtung des Christen zur *conformitas* im besonderen vor: von ihm holt man sich Weisung für die Vergleichförmigung, für das Verhalten rechter *imitatio* in entsprechender Bedrängtheit. Von hier aus erweitert sich die mit dem Hinweis auf die Wunden Christi verfolgte Absicht über das bloße Vorzeigen eines tröstenden Anblicks hinaus. Im Durchleiden der letzten Anfechtung der Gottverlassenheit ist die Höhe des vergleichförmigenden Mitleidens mit Christus erreicht. Zugleich ergibt sich zweitens daraus gemäß der aufgezeigten Prädestinations- und Gnadenlehre Staupitzens, gemäß dem, was über *conformitas* und ihre Begründetheit in der *gratia* gesagt ist, der trostreiche Schluß: daß die Prädestinationsangefochtenheit deutlichstes Merkzeichen der Erwähltheit, des auf eine Linie mit Christus Gestellt-Seins für den Angefochtenen sein

63) Römerbriefvorlesung, Schol. 226, 14, *parvuli*; ich möchte jetzt (anders Staupitz u. Luther S. 211) diese Stelle nicht als Beleg für einen Sondertrost gegenüber „Schwachen“ heranziehen; *parvuli* ist hier — in ironischer Wendung — ausgerichtet an den *theologi gloriae*, nicht an den „Starcken“ Luthers.

64) Cod. St. Peter b, V, 8, fol. 28.

müsse: verissimum itaque signum praedestinationis et immediatum est conformitas passionis Christi.⁶⁵⁾

Kreuz und Prädestination gehören zusammen; der Hinweis auf die Wunden Christi ist auf die Prädestination eindeutig hingerichtet, ihr zugeordnet. Die vulnera werden nicht gegen die Prädestinationsvorstellung ausgespielt, sondern sie führen zur richtigen Einstellung zu den schreckenden Anfechtungen aus ihr: Vergleichsförmigungsforderung verbunden mit der trostreichen Einsicht in die Bedeutung des Angefochtenseins als eines Zeichens der Erwähltheit.

Durch den Gedanken der conformitas passionis Christi ist der Schrecken der Prädestinationsbedrängnis für Staupitz überwunden; durch den des Geilszeichens wird die Prädestinationsanfechtung zum zweckdienlichen Mittel umgebogen. Die Stellungnahme zur tentatio de praedestinatione entspricht durchaus der Gesamtanschauung Staupitzens von der Anfechtung. Schon darum wird der Trost dort im besonderen Fall wie hier im allgemeinen ähnlich versucht worden sein: nicht Verdrängung, sondern (wenngleich an Luthers eigener Erkenntnis gemessen uneigentliche, weil unzureichende) Überwindung. Wohl auch Luther gegenüber.

Man wird in die tiefe und befreiende Wandlung der Einstellung zu den Anfechtungen, die Luther erfahren zu haben angibt, die Bedrängnisse um die Prädestination schon deshalb einbeziehen müssen, weil Luther dabei von ganz schweren Angefochtenheiten usque ad profundum et abyssum desperationis⁶⁶⁾ redet und weil er die Höhe der Angefochtenheit eben dort sieht, wo Gott zum Ungott wird, wo die Zweifel an der Erwähltheit und die Schrecken des Verworfenseins an das Äußerste, bis in tentationes blasphemiae führen. Und man wird weiterhin in der Überwindung auch der Prädestinationsanfechtungen eine der Haltung Staupitzens wiederum zunächst formal entsprechende bei Luther feststellen können, analog der Stellungnahme zu den Anfechtungen überhaupt; wie dort so kommt es auch hier zunächst auf diese äußerliche Gemeinsamkeit an, nicht auf die hier wie dort tiefgehende und nie zu vermittelnde Artverschiedenheit des Gehalts. Die Anwendung des Conformitatsgedankens wie des Urteils vom signum salutis der Prädestinationsnot gegen-

⁶⁵⁾ Sermones 92, 20.

⁶⁶⁾ WA XVIII 719, 9; vgl. Anm. 44.

über begegnet bei Luther gleicherweise; aber zugleich in der seiner grundlegend neuen theologischen Haltung zugehörigen „Vertiefung“. Es ist vor kurzem eingehender gezeigt worden,⁶⁷⁾ wie Luthers christologisch-tropologische Exegese die Verbindung zwischen Christus als dem Inhalt des Worts einerseits, der religiösen Erfahrung der an die Schrift gestellten Seele in völlig neuer Weise andererseits herstellt, wie hierin das eigentümliche Erleben des Wortes Gottes als letzter Wirklichkeit in seinem unbedingten Ernst von Zorn und Gnade wurzelt, wie von hier aus Luthers Kreuzestheologie, will man so die Haltung seines theologischen Denkens nennen, sich in ihrem Wesen völlig unterscheidet von der *theologia crucis* der Mystik und von der *zwischen* dieser und jener, aber immer noch auf der Seite dieser stehenden Theologie des Kreuzes bei Staupitz. Auch Christus hat die Anfechtungen der Gottverlassenheit wahrhaft durchlitten (Matth. 27, 46). Aber Luther sieht das nun doch anders als Staupitz: in der Psalmenvorlesung stellt er dies in eine unerhörte Ausdeutung der Höllenfahrt Christi hinein. Nichts wird gemildert. „Von dem bitteren Ernst der Höllequal ist nichts abzuschwächen. Christus, der die Sünde der Welt auf sich nahm, lud damit den Fluch der Sünde, die wahrhaftige Strafe, die Verdammung und Verwerfung von Gottes Angesicht auf sich. Die Angst der Hölle ist Christi Empfinden des Zornes Gottes. Christi Kreuz und Tod ist das Gericht Gottes über die Sünde, Gott straft an Christus die Sünde der Menschen. Diese ‚Niederfahrt zur Hölle‘ bedeutet den tiefsten Punkt der Erniedrigung Christi; er hat das Schicksal der Verdammten in der Hölle geteilt.“⁶⁸⁾ Das Schicksal des Christen wird damit innig verknüpft. Gerade in der tiefsten Tiefe wahrhaftig durchlittener Anfechtung steht der Christ — hineingestellt, nicht sich hineinstellend! — in Kreuzesgemeinschaft. „Christus zieht den Christen hinein in sein Leiden und Gefreuzigtwerden, d. h. in Gericht und Verdammnis der Sünde im Gewissen“⁶⁹⁾: *omnes sancti ita affectu prius cum domino moriuntur et descendunt cum eo ad infernum.*⁷⁰⁾

Es kommt hier nicht darauf an, die Eigenart solcher Erkenntnis bei Luther noch weiter herauszustellen, im einzelnen zu zeigen, daß und wie etwa die *resignatio ad infernum* bei Luther Wirklichkeit ist, nicht fromme und zweck-

⁶⁷⁾ Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie, S. 91 ff.

⁶⁸⁾ Vogelsang, S. 94/95. ⁶⁹⁾ Vogelsang, S. 96.

⁷⁰⁾ WA III 431, 40 = Vogelsang S. 96, Anm. 3.

hafte Übung, wie in der Mystik und auch bei Staupitz. Ebenso wenig daß und wie Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519) bei aller äußerlichen Gleichgerichtetheit mit der *ars moriendi*-Literatur, auch den schon etwas abweichenden Staupitz mitgerechnet, doch völlig verschiedener Art ist, daß und wie an die Stelle rationaler, rechnender *imitatio* der Glaube tritt. Auch nicht daß und wie die völlige Befreiung in all diesen Vorstellungen für Luther dort erfolgt, wo sich ihm in dem neu „durchschauten“ Kreuz die verborgene Einheit von Gottes heiligem Zorn und seiner heiligenden Liebe erschließt, und wo für ihn das einfache *exemplum Christi* unter die Bestimmtheit als *sacramentum* tritt. Sondern es kommt darauf an, sich dessen zu erinnern, daß Luther Conformitasgedanken und Prädestinationsbedrängnis in einen Zusammenhang bringt — eben im Bild des Kreuzes — dessen Richtung der Anschauung Staupitzens entspricht.

Christus ist um des Angefochtenen willen „gen hell gefaren“ und hat die Sölle überwunden und damit „deyn ungewiß vorsehung gewiß gemacht“, ⁷¹⁾ so daß, wer daran glaubt, „schon auch erwelet“ ist. Gott lasse „deyne anfechtung des tods, der sund, der helle auch ubir seynen sun gehen, und dich darinne zu halten leret und sie unschedlich, darzu treglich macht“ ⁷²⁾ ut habeas exemplum, quomodo ferendae et superandae sint tentationes illae. ⁷³⁾ Noch dringender in ähnlichem Zusammenhang in den *Operationes in Psalmos*: non est dubium in Christo nobis . . . proposita esse omnia exempla Christianae conversationis absolutissima. ⁷⁴⁾ Röm. 8, 28 hat für Luther ähnliche Bedeutung wie für Staupitz: als Zusammenschließung von *praedestinatio* und *conformitas*. ⁷⁵⁾ In der *resignatio ad infernum* als aufgenötigter Wirklichkeit letzter Vergleichförmigung erfolgt dann auch die völlige Überwindung der Prädestinationsschrecken.

Aber — und das führt zur Feststellung einer zweiten (äußerlichen) Übereinstimmung mit Staupitz — die Überwindung erfolgt nicht lediglich durch einen „Sprung von der völligen Verzweiflung zum enthusiastischen Glauben“, ⁷⁶⁾ wie man das religionspsychologisch auszudeuten versucht hat. Denn hier schiebt sich die Vorstellung ein, daß die Prädestinationsanfechtung *signum*

⁷¹⁾ WA II 690, 18—28.

⁷²⁾ WA II 697, 19.

⁷³⁾ EA opp. var. arg. III, 472.

⁷⁴⁾ WA V 637, 29.

⁷⁵⁾ Römerbriefvorlesung, Gl. 78, 16.

⁷⁶⁾ W. M und l e, CW 36, 1922, Sp. 612.

salutis sei. Und diese Einsicht läßt den Sprung jedenfalls nicht ganz „blindlings“ geschehen.

In der Vorlesung über den Römerbrief bezeichnet Luther die Prädestinationsangst als ein optimum et felix signum⁷⁷⁾ für den Angefochtenen, sofern der von Gott — nicht etwa aus eigener Wahl — in die Haltung des cor contritum et humiliatum Versetzte in diesem Zustand spürt, daß Gottes wirkendes Wort von der Prädestination an ihm „sein Werk“ verrichte, nämlich die von Gott geforderte und von der iustificatio als Voraussetzung verlangte wahre Demut, den pavor dei, hervorrufe, die dem Verworfenen und Verstockten fehlen. Diese Gedanken werden etwas später⁷⁸⁾ noch eingehender durchgeführt: es gibt drei Stufen der signa electionis, die allesamt auf dem Weg von der prudentia carnis zur prudentia spiritus liegen. Auf der ersten Stufe fügt man sich grundsätzlich dem auf die Erwählung oder Verwerfung gerichteten Willen Gottes, glaubt sich aber erwählt, will jedenfalls nicht verdammt sein. Die zweite nehmen diejenigen ein, die den möglichen Verwerfungsbeschuß Gottes über sie selbst in affectu, gern, in willensmäßiger Zustimmung ihres Gemütes anerkennen oder wenigstens in solcher Haltung anzuerkennen verlangen. Auf der dritten und höchsten Stufe stehen die Christen, welche sich, auch wenn es zur Verwirklichung eines solchen Beschlusses kommt, in effectu, gemäß dem Willen Gottes zur Verdammnis bereit erklären; diese sind gänzlich von der „Fleischesflugheit“ und dem Eigenwillen geschieden und stehen am Ende des Weges zur prudentia spiritus.

Abgesehen von der sehr beachtenswerten Andeutung eines Überganges aus der Mystik verwandter Haltung zu einer von ihr gänzlich geschiedenen und nie erreichten, — daß die Verschiedenheit vielleicht schon im ersten Ansatz sich begründet, also auf das Innerste gesehen doch kein eigentlicher Übergang vorliegt oder vorzuliegen braucht, darf einmal unbeachtet bleiben — abgesehen davon ist es bemerkenswert, daß eben auch die resignatio ad infernum in dies „Zeichen“ aufgenommen ist und daß offenbar der Gedanke des signum näher zur Prädestinationsanfechtung gerückt ist, als — von außen betrachtet — der der resignatio. Immerhin: signum und conformitas erscheinen ähnlich verknüpft wie bei Staupitz; es sieht so aus, als ob auch hier der aus Röm. 8, 28

⁷⁷⁾ Römerbriefvorlesung, Schol. 214, 6—9.

⁷⁸⁾ Schol. 215, 1—27.

„abgelesene“ Imperativ gestützt werde durch den dort vorfindlichen Indikativ: die Aufforderung zur Vergleichförmigung wird nicht nur ergänzt, sondern recht eigentlich gefordert durch die Einsicht in die Zeichen-Bedeutung der solche *conformitas* ermöglichenden weil verlangenden Bedrängnis. Die Bedrängnis erscheint geradezu als Werkzeug der die *praedestinatio* verwirklichenden *vocatio* — Gott ruft den Sünder durch das Gericht zum Heil —, zwischen-
eingestellt zwischen *vocatio* und *iustificatio*; denn sie kann auch, gleicherweise bei Staupitz wie bei Luther, unter dem Gesichtspunkt von Buße und *iustificatio* betrachtet werden.

Conformitas und *signum* weisen beide auf die Meditation des Kreuzes zurück: nur wer *purgatae mentis* ist, nur derjenige, der *prius purgat oculos cordis in meditatione vulnerum Ihesu Christi* (wie es in Anlehnung an Bernhard heißt)⁷⁹⁾ kann ungefährdet der Prädestinationsfrage begegnen. Ihm wird sie dann *dulcissima*,⁸⁰⁾ und für ihn wird die Bedrängnis aus ihr unbeschadet ihres fürchterlichen Ernstes zur *desperatio salutaris*.⁸¹⁾

Von hier aus eröffnet sich ein Verständnis des umstrittenen Trostwortes Staupitzens, das sowohl Luthers späteren Angaben darüber wie auch den Zeugnissen über die Stellung Luthers zur Prädestinationsfrage in der Zeit seines theologischen Werdens gerecht werden dürfte und in die Richtung einer wirklichen Hilfe zeigt. Staupitz hat Luther vermutlich zum ersten Ansatz einer Überwindung der Prädestinationsanfechtung aus der Erfassung ihres Sinnes verholfen. Dabei ist der Prädestinationsgedanke nicht verdrängt, sondern vielmehr zu einem tragenden Glied der Theologie Luthers geklärt worden. Die Prädestinationslehre ist nunmehr — wie bei Staupitz — ein Stück der Heilslehre und hat nichts zu tun mit den Spekulationen, die sich an das erste Buch der Sentenzen des Lombarden anschließen, mit theologischer Metaphysik. Selbst wenn sie hieher hinübergreifen wollte: es steht hinter Staupitzens Prädestinationsanschauung ein anderes Gottesbild als hinter der, die Luther aus ockhamistischer Theologie und aus der seelsorgerlichen Kasuistik Biels⁸²⁾ kannte, die mit ihrer deutlichen Aufforderung, die *praedestinatio* sich zu verdienen, und zugleich mit ihrer hilflosen Unterscheidung des scheinbar

⁷⁹⁾ Schol. 226, 4; vgl. Bernhard, In cant. LXII, 7, Msl 183, 1079 B.

⁸⁰⁾ Schol. 208, 24. 213, 34.

⁸¹⁾ Schol. 230, 24; vgl. Anm. 44.

⁸²⁾ Vgl. mein Staupitz und Luther, S. 169—177.

im Gnadenstand befindlichen *praedestinitus secundum praesentem iustitiam* und des scheinbar verworfenen *praedestinitus secundum aeternam dei providentiam* an völlige Verzweiflung führen mußte. Denn nicht einmal das nahezu — *per impossibile* — ungebrochene Bewußtsein erarbeiteter Gerechtigkeit durfte als Zeichen wirklicher Erwähltheit gelten, und andererseits war das Goffen, auch bei mangelnder Leistungshöhe ein wirklich Erwählter sein zu können, haltlos gemacht durch die Betonung des unbedingt notwendigen *perseverare in finem* im Stand der Gnade. Bei Staupitz ist es aber nicht mehr ein Gott, der sich, wofür das alles Ausdruck ist, in Willkür und jenseits des Kausalbegriffs begibt, sondern der Gott des sinnvoll geschlossenen und von seiner Kraft tragend durchwalteten *ordo*.

3. Luthers an Staupitz gerichtetes Begleitschreiben zu den *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* vom 30. Mai 1518⁸³⁾ hat, seit Seckendorff, Anlaß gegeben, genauer als bei den Angaben über die anderen Hilfeleistungen Staupitzens danach zu fragen, was denn eigentlich Staupitz an Luther vermittelt habe. Eine solche Fragestellung wird durch die im Brief schon beschlossene Antwort geweckt. Dazu kommt, daß Luther selbst, zumal in einem wohlüberlegten Schreiben und aus viel größerer zeitlicher Nähe zu dem Geschehnis, den Bericht formt. Dennoch muß auch hier erst ermittelt werden, was Staupitz gemeint habe und was dem Berichterstatter, also diesmal nur Luther, zugehöre, eine Scheidung, die deshalb nicht ganz einfach ist, weil Luther von der Sache — der neuen Bußanschauung —, an die ihn Staupitz herangebracht hat und die er selbst hernach an der Schrift bewährt und erst eigentlich und neu zugleich erfaßt (alles läßt sich diesmal klar ablesen!), weil Luther von dieser Sache selbst zur Zeit der Abfassung des Briefes ganz besonders erfüllt gewesen sein dürfte. Eine eingehende Untersuchung mit Hilfe dessen, was sich über Staupitzens Bußlehre ausmachen läßt, ergibt, daß das Wesentliche an dem Zuspruch Staupitzens wohl in einem Doppelten gelegen sein dürfte: Erstens in der Beseitigung des herkömmlichen *modus confitendi* mit seinen *praecepta* und den zur Hauptsache gewordenen *opera poenitentiae* durch den Hinweis darauf, daß die Buße von Anfang an eine Änderung der Gesinnung sei, vorgenommen durch die innerlich umgestaltende Kraft der

⁸³⁾ WA I 525—527.

Gnade. Zweitens in der Vermittelung der Einsicht, daß die Buße gerade mit dem beginne, was ockhamistische Theorie als Ziel des Ringens um das Heil aufstellt, mit der Liebe zu Gott „über alles“, daß amor iustitiae als reiner amor dei das eigentliche Bußmotiv und damit der Anfang der Reue sei.

Es entspricht dem Grundzug der Theologie Staupitzens, daß die Buße als Wirkung der Gnade betrachtet wird: daß Gott nämlich — im Sinn der Gnadenlehre Staupitzens — eben durch die gratia gratum faciens für uns „angenehm“ werde, psychologisch gewendet: die vor Augen gestellte unerhörte Liebe Gottes, die sich im Kreuz überwältigend bekundet, „erweckt“ Gegenliebe. „Die lieb in vns zu gote wirt geborn auß der offenbarung der lieb gottes zu vns“. ⁸⁴⁾ Die durch ihr Schmelzfeuer umschaffende gratia gratum faciens in Staupitzens späterer Gnadenlehre setzt zudem noch die gratia „prima“, die Prädestinationsgnade, notwendig voraus, von der Röm. 11, 29 gilt: sine penitentia sunt dona et vocationes dei. Als Kennzeichen einer (dergestalt erst im Gnadenstand möglichen) rechten, „vngetichten“ Buße nun nennt Staupitz in der Schrift von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi (1515) ein dreifaches „mit leit erkennen und bekennen sein schult, rechtfertigen sein leiden, vnd beweinen das vnschuldige leiden Christi“. ⁸⁵⁾ Das dritte und das aus ihm sich herleitende erste Glied dieser Reihe weisen auf die an Christus erwachte Reue hin, auf die poenitentia, die kraft der gratia gratum faciens — kraft „psychologischer“ wie gnadenmäßiger Wirkung — „von got . . . aufgeet“ ⁸⁶⁾ und daher auf Gott gerichtet, contritio (und mit nichten die auf die Sündenstrafen schauende attritio) ist. Der amor dei entstammt dem Geschenk der gratia gratum faciens, psychologisch vermittelt durch den Anblick des Kreuzesleidens.

„Rechtfertigen sein — des Büßers — leiden“ als zweitgenanntes und zweites Kennzeichen wahrer Buße meint nichts anderes als den amor iustitiae, die urteilsmäßige und dann auch in entsprechendes „Tun“, in satisfactio, umgesetzte Anerkennung der Sündenstrafen. Es gibt Stufen, die zur Höhe einer Haltung führen, der ausschließlich daran gelegen ist, ut beneplacitum dei impleatur. ⁸⁷⁾ Der habitus der caritas ist auch hier vorausgesetzt als die von Gott zur Ermöglichung solcher Verfaßtheit geschenkte „lieb sein vber alle ding“. ⁸⁸⁾ Die resignatio ad infernum ist die letzte Bewährung, in der amor

⁸⁴⁾ Knaake 102.

⁸⁵⁾ Knaake 70/71.

⁸⁶⁾ Knaake 16.

⁸⁷⁾ Libellus § 191.

⁸⁸⁾ Knaake 94.

iustitiae und amor dei sich völlig zusammenschließen. Sie ruht auf der Gnade und begründet doch zugleich ein Verdienst; abgesehen davon, daß ihr Wesen als Übung auf gesichertem Gelände vorhandenen und — wegen der gratia praedestinationis — nie verlierbaren Gnadenstandes, nicht deutlicher mehr werden kann, begegnet man hier wiederum dem unausgeglicheneu Nebeneinander zweier Linien theologischen Denkens bei Staupitz: neben die aus der Prädestinationstheologie entwickelte, oder vorsichtiger: ihr entsprechende, Bußlehre tritt die Vorstellung von einer dispositio auf den Gnadenempfang, sofern der Verdienstgedanke in der Bußlehre eben vom Infusionschema abhängt. Weniger um der Leistung als solcher oder als Erweises des verantwortlichen liberum arbitrium willen, denn vielmehr wegen des reinlichen Schemas jener Abfolge, nach der das Sterben des Alten Voraussetzung für das Werden des Neuen ist. Das Gott gegenüber anmaßliche Selbst zu vernichten, damit er einziehen könne, ist jedoch ohne Gottes Wirken nicht möglich. Die Liebe Gottes „über alles“ ist eben aus „natürlichen“ Kräften nicht zu erreichen. Man halte Gabriel Biel daneben: der existens in peccato mortali — d. h. also in einer den Verlust der Gnade herbeiführenden Sündhaftigkeit — hat die höchste Gottesliebe zu erreichen frei von dem Furchtgedanken an die Straf- folge seiner Sünde. Es wird ihm das Unmögliche zugemutet, den actum intensum dilectionis dei super omnia nihil pro tunc cogitans de peccatis suis ⁸⁹⁾ „hervorzulocken“ einem Gott gegenüber, den er immer zugleich als unnachsichtigen Richter fürchten mußte. Von da aus kann man einigermaßen die Bedeutung beurteilen, die der Bußunterredung mit Staupitz zugekommen sein muß. Sie wird Luther in eine Richtung des Bußverständnisses gewiesen haben, die er einmal in deutlicher und zugespitzter Gegensatzung gegen die ockhamistische Ansicht dahin bezeichnet: optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio — die Worte und Namen des Infusions- schemas können also auch (hier etwas ironisch gemeint) zur Beschreibung einer streng konträren Auffassung dienen! — est aeternae dei electio et praedest- natio. ⁹⁰⁾

Praktisch mag Staupitz dem Ordensbruder aus seinem qualvoll verschärf- ten Bußkampf herausgeholfen haben. Jedenfalls eröffnet sich ihm dadurch,

⁸⁹⁾ Biel, *Collectorium ex Occamo* IV d 16 q 2 concl. 3.

⁹⁰⁾ *WA* I 255, Güntherthese 29.

daß amor dei und amor iustitiae ihm als Ausgangspunkt der Reue genannt wurden, das Verständnis für den bis dahin rätselhaften Satz: *contritionem fieri oportere in charitate*.⁹¹⁾ Also wieder eine Wendung. Man darf dann vielleicht hier einen, wenn nicht den zunächst wichtigsten, der Ansätze eben auch zur theologischen wie zur sicherer erkennbaren praktisch-religiösen Loslösung Luthers vom Gabrielismus vermuten. Schon die Randnoten zum hochgeschätzten Lombarden deuten mit einer Bemerkung zur Gnadenlehre⁹²⁾ das Verlassen des strengen nominalistischen Dispositionsschemas an: für Gnade und (natürlichen) Willen bestehe beim sittlichen Handeln keine *aequalis principalitas*, sondern jene habe den Vorrang und Gott belohne *seine* Werke.

Eingeschaltet sei: man wird von hier aus, zugleich durch andere Andeutungen, vor allem den bekannten Brief an Johannes Braun vom 13. März 1509,⁹³⁾ zur nun allerdings nicht in Sicherheit erhebaren Vermutung geführt, daß die Bußunterredung in die Zeit um Anfang 1509 gehöre.

Den ersten Ansatz zum völligen Umbau seiner Ansicht von der Buße — *poenitentia* ist nicht mehr bloß *poenam tenere* —, den Luther etwa dergestalt durch Staupitz erhalten hat, hat er allmählich, vornehmlich durch Prüfung und Bewährung an der Schrift ausgestaltet. So gewinnen amor iustitiae et dei, die neuen Bußmotive, jenen Sinn, der der Eigenart der sich formenden reformatorischen Haltung in Luthers theologischem Denken entspricht. An deren Bildung ist vorzugsweise sein von religiöser Not und Erfahrung ausgehendes und diese Erfahrung an derjenigen anderer und an der Schrift messendes Ringen beteiligt. Gerade das an Staupitz gerichtete Begleitschreiben zu den Resolutionen läßt das gestaltende Wechselspiel von Erfahrung und ihr entstammender oder auf sie von außen, gleichsam als Auslösung stoßender Veränderung des theologischen Urteils einerseits, Prüfung und Bestätigung dieser an dem Wort der Schrift andererseits erkennen: in wiederholtem Versuch, in zwei Stufen gelangt Luther zum entscheidenden Verständnis der biblischen *metanoia* als *transmutatio mentis* durch die Gnade Gottes.⁹⁴⁾

Die Wendung zur frühreformatorischen Theologie setzt also bei gewissen einfachen Vorstellungen und Gedanken an, die gewissen, zumindest for-

⁹¹⁾ WA II 422, 23 und I 321, 16.

⁹²⁾ WA IX 70, 32, 72, 1.

⁹³⁾ Enders I 2.

⁹⁴⁾ WA I, 525, 24 ff. 526.

malen, Entsprechungen anderwärts, bei Augustin, beim Lombarden, und eben ganz besonders deutlich und durch ausdrücklichen Hinweis bezeichnet bei Staupitz entstammen können. Daß Luther dann in der weiteren Durchführung und Bereicherung solcher Ansätze, vorzugsweise mit Hilfe seines schrittweis errungenen exegetischen Verfahrens, die Haltung verläßt, die jene Ansätze mit den entsprechenden Ansichten und Urteilen anderer verbinden mochte, daß „Eigenes“ bei ihm erscheint, nötigt freilich durchaus nicht, die Einwirkung anderer zu leugnen oder ganz gering zu veranschlagen; dann am wenigsten, wenn — wie bei Staupitz — Luther selbst sich der Bedeutsamkeit und des fördernden Dienstes jener Anregungen so nachdrücklich bewußt ist. Andernfalls würde man weit weniger Luthers „Originalität“, sein eigenständiges theologisches Werden „sichern“, als vielmehr die schöpferische Kraft, die aus ihr einwohnendem Vorgegebenen und ihr „von außen“ Gereichtem eben doch ein Neues gestaltet, eines notwendigen Stückes berauben.

Man wird über die in den drei von Luther ausdrücklich genannten Bezirken erfolgte Förderung des Werdens und Freiwerdens zu seiner reformatorischen Theologie hinausgehen dürfen. Alle die Elemente, die, nun wiederum nach ihrer Außenseite betrachtet, in die Denkformen katholischer ebenso wie frühreformatorischer Frömmigkeit eingehen — man erinnere sich doch nur, wie auffallend häufig Luther in der Vorlesung über den Römerbrief, aber auch noch in der über den Hebräerbrief und später mit Vorstellungen und Begriffen der aristotelisch-scholastischen Physik theologische Fragen sich und anderen verdeutlicht —, Elemente, die aber nach ihrem Gehalt hier wie dort schließlich grundverschieden die theologia crucis katholisch-mystischer Haltung und entsprechend die Kreuzestheologie Luthers aufbauen, sie müßten noch im einzelnen untersucht werden. Dabei würde sich zeigen, daß Staupitz seine eigentümliche Stellung zwischen der „Kreuzestheologie“ katholischer Mystik und der frühreformatorischen allenthalben wahrt, zwar immer noch auf der Seite jener, aber dennoch für Luther auf der Linie seiner Umordnung vom Ockhamismus zur reformatorischen Erkenntnis als Anreger bedeutsam.

Es sind die Vorstellungskreise um Gottes umfassende Allwirksamkeit und um seinen geschlossenen ordo, um Gnade und Prädestination, um accusatio sui und iustificatio dei, um amor iustitiae und resignatio ad infernum, um imitatio passionis (sie steht im Vordergrund, wie für Staupitz eben die satis-

passio die wirksame satisfactio und die eigentliche „Leistung“ ist) Christi und um conformitas voluntatis dei, um Christus als exemplum und — für Luther von den Randnoten zu Augustin und zum Lombarden bis zur Gebräuerbriefvorlesung mehr und mehr beherrschend — um Christus als sacramentum, daß Christus durch Staupitz Luther nach seinem Zeugnis immer wieder als der Mann vorgehalten wird, auf den er schauen solle, und daß Luthers reformatorische Theologie gerade in der christologisch-tropologischen Erfassung des Worts ihre entscheidende Grundlegung erhält, ist in diesem Zusammenhang beachtlich. Zwischen beidem liegt ein Weg theologischen Erkennens, dessen Richtung dem des Fortschreitens nicht von dem Schema der accusatio sui zur neuen Erfassung der iustitia dei — das würde heißen von der synergistischen Haltung zweckhafter Selbstanschuldigung zu dem nur gradweis verschiedenen Objektivationschema, würde also nur bestenfalls ein Teilstück des Weges an das Neue bezeichnen — sondern recht eigentlich aus der Haltung der accusatio sui zur reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Frägt man nun nach der Stelle, an der Luther sowohl dort, bei der Christus-Anschauung, wie hier bei der Selbstverklagung in eine für ihn entscheidende Richtung gelenkt nun aber doch nicht diesen Weg weitergeht über das hinaus, was andere vor ihm etwa in der eingeschlagenen Richtung zurückgelegt haben, sondern gleichsam in einer „zweiten“ und nun eigentlichen reformatorischen Entscheidung abbiegt, so steht man immer noch vor der Schwierigkeit, daß die Zeugnisse aus der Zeit von Luthers reformatorischem Werden, noch nicht vollständig — ich denke an die neu entdeckte Vorlesung über den Lombarden⁹⁵⁾ mehr als an die Randnoten zu Gabriel Biel — herangezogen werden können. Das eine ist jedoch — im einzelnen mehr und mehr aufgehellst — schon ziemlich deutlich: die allerpersönlichste Beschäftigung mit dem Wort Gottes, die im besonderen Sinn exegetische Theologie und theologische Exegese wird hier bestimmend gewesen sein. Daß Luther in immer neu ansetzendem Ringen, scribendo et docendo⁹⁶⁾ zur medulla Scripture⁹⁷⁾ vordrang, daß er seine religiöse Not und Erfahrung immer enger an das Wort der Schrift

⁹⁵⁾ J. Sicker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung II, Luther Vorlesung über den Gebräuerbrief 1517/1518, 1929, S. X.

⁹⁶⁾ WA LIV 186, 27, dazu XXXVIII 134, 19 (mit Augustin).

⁹⁷⁾ WA III 291, 4.

heranbrachte und dieses immer inniger in jene hineinzog, daß er doctor in biblia in wörtlichem Verstand wurde, hat ihn an seine reformatorische Theologie gebracht.⁹⁸⁾ Sicher, in die neue Exegese, gehört auch das als Abschluß und als Grundlegung zugleich zu wertende „Turmerlebnis“. Staupitz steht, von hier aus gesehen, richtungweisend nur auf dem Weg jener „ersten“ Entscheidung, auf dem Weg vornehmlich aus einer Theologie heraus, die bei aller betonten Geltung der Schrift am Wort Gottes notwendig vorbeiging. Aber hier wird man ihm die Bedeutung nicht absprechen dürfen, die ihm als Helfer und ernsthaften Förderer nach Luthers Urteil zusteht: daß er — in welchen Schranken, dürfte klar geworden sein — doch der gewesen ist, durch den *primum coepit evangelii lux de tenebris splendescere in cordibus nostris*.⁹⁹⁾

Nachwort.

Wenn ich einer Aufforderung des Herausgebers dieses Jahrbuchs entsprechend noch einmal mich zur Frage Staupitz und Luther geäußert habe, so konnte es kaum anders geschehen, denn in einer knappen Zusammenfassung der in einer früheren Untersuchung (Ernst

⁹⁸⁾ Vgl. etwa auch das erstaunte Urteil des Joh. Wigand über die Anfänge Luthers in der Vorrede zu seinem *De Schwenkfeldismo. Dogmata et argumenta*... Lips. 1586, auf Grund der ersten Bibelvorlesungen Luthers, daß er, Luther, *ex assidua verbi Dei lectione et meditatione germanum, nativum et proprium eius intellectum per Dei singularem gratiam hauserit*..., Bl. A. Vgl. auch die in ihrer Einseitigkeit Lehrreiche, wenngleich ihrer Absicht nach der angegriffenen „künftigen Reformationsgeschichtsschreibung“ nicht so völlig neue Betrachtungsweise der theologischen Anfänge der Reformation Luthers in dem Buch K. Bauers, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation*, 1928.

⁹⁹⁾ Enders 4, 708. Vgl. ferner die in besonderem Zusammenhang geschriebenen Worte (an Kurfürst Johann Friedrich für Margarete Staupitz, 27. März 1545) . . . Doctor Staupitz, welchen ich rhümen mus (wo ich nicht ein verdampfter, undandfbar Bepstlicher Esel sein wil), das er erstlich mein Vater ynn dieser Iere [d. h. wohl: in der reformatorischen überhaupt] gewest ist vnd ynn Christo geboren hat. End. XVI 3499. Dazu noch das bekanntere Wort: *Ex Erasmo nihil habeo. Ich hab all mein ding von Doctor Staupitz; der hat mir occasionem geben.* TX I 173 (Febr./März 1532). Eine eingehende Begründung der von Bauer, *Wittenberger Universitätstheologie* S. 21/22 aufgestellten These: „Luther hat seine hermeneutische Methode aus dem gelegentlichen Gebrauch gelernt, den Staupitz ihm gegenüber im seelsorgerlichen Gespräche von einzelnen Schriftstellen machte“ dürfte sich jedoch nicht bloß auf diese Äußerungen stützen, wenngleich sie hier durchaus einsetzen könnte. Sie vorzunehmen ist jedoch nicht versucht worden, wie überhaupt Bauer im wesentlichen das herkömmliche Bild von Staupitz festhält.

Wolf, Staupitz und Luther = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. IX, 1927) begründeten Anschauung und Beurteilung. Jene steht also gleichsam zwischen den Zeilen; jene erlaubt es auch, auf eine Häufung von Belegstellen und auf eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem hiehergehörigen Schrifttum zu verzichten. Auch auf eine solche mit dem seither erschienenen. Soweit es den Bezirk dieser Fragestellung irgendwie berührt, hat es zu keiner Änderung meiner Ansicht genötigt, sondern vielmehr zur Bestätigung und zu weiterer Klärung beigetragen. Ich denke an das Buch W. von Loewenichs über Luthers theologia crucis (zu S. 225, Anm. 259 wäre anzumerken, daß ich mich nicht um den Nachweis bemüht habe, Staupitz sei nicht Mystiker, denn bei dem so weiten Gebrauch dieser Kennzeichnung mittelalterlichen und namentlich spätmittelalterlichen Theologen gegenüber hat die Frage nach der Zugehörigkeit dieses oder jenen zur „Mystik“ ja nur dann Sinn, wenn sich in ihr die andere birgt nach dem Wie dieses oder jenes Mystikers, nach der Geartetheit seiner Mystik. Und da erschien Staupitz als „Mystiker“ in der via Aegidiana, also als eine, wenn man so will, Sondergestalt thomistischer Mystik), vor allem auch an die um eine exakte Erfassung der theologischen Anfänge Luthers sehr beachtlich bemühte Untersuchung E. Vogelsangs zur Christologie der Psalmenvorlesung, ferner, in weiterem Abstand von der vorliegenden Frage, an E. Seeburg, Luthers Theologie, Motive und Ideen. 1. Die Gottesanschauung, 1929, und an S. M. Müller, Erfahrung und Glaube bei Luther, 1929, während E. Blankes Untersuchung zur Prädestinationslehre Luthers, 1927 (vgl. RGB I² 1141), sich im Buchhandel nicht ermitteln ließ.

Eine Bestätigung der vorgetragenen Ansicht vom theologischen Zu- und Gegeneinander Staupitzens und Luthers mag auch die Gebräuerbriefvorlesung Luthers von 1517/1518 ergeben (E. Sirsch und S. Rückert, Luthers Vorlesung über den Gebräuerbrief nach der vatikanischen Handschrift = Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 13, 1929. Joh. Ficker, Anfänge reformatorischer Bibelauslegung II, Luthers Vorlesung über den Gebräuerbrief 1517/1518, 1929). Es lassen sich zahlreiche Sätze und Urteile aus dieser Vorlesung zusammenstellen, für die man „Parallelen“ bei Staupitz nennen kann; Ficker selbst macht darauf aufmerksam, daß Staupitz hier „spürbar Luther zur Seite“ stehe. Der Einzelnachweis würde jedoch die eben gebotene Darlegung notwendig voraussetzen und dennoch einen gewissen Mangel methodischer Gesichertheit bemerken lassen, selbst wenn man der ungefähren Gleichzeitigkeit von Staupitzens Prädestinationschrift hierbei besondere Bedeutung zuerkennen müßte. Nirgend wird die Gestalt Staupitzens in der Vorlesung wirklich sichtbar. Es müßte also stärker als bisher das mir gelegentlich, nicht ohne sofortige Einschränkung, empfohlene (Wendorf, Zist. Viertelj.-Schr. 25, 1929, S. 128) Verfahren „geisteswissenschaftlicher Psychologie“ herangezogen werden, das dem, der es handhabt, vielleicht zuviel Verantwortung auflädt, zumal wenn er sich nicht denen zurechnen möchte, die der — übrigens nur in bestimmten Grenzen berechnete — Vorwurf treffen könnte, es werde „heutzutage vielfach darauflos gebaut, ohne daß der nötige Baugrund oder der ausreichende Baustoff bereitgemacht“ sei (Ficker, Anfänge usw. II, S. X). Die Salzburger Staupitziana endlich, deren eingehende Bekanntgabe mir nicht erlaubt ist, haben all dem, was über Staupitzens Theologie angedeutet wurde, ihre Zustimmung gegeben.

Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken

Von Anders Nygren, Lund

I.

Rechtfertigung und Liebe.

Es gibt wohl kaum einen anderen Punkt in Luthers Anschauung, der seinen Gegensatz zum katholischen Christentum deutlicher zum Ausdruck bringt als gerade seine Behandlung des christlichen Liebesgedankens. Was das uneingeschränkte Walten der göttlichen Gnade, die Unfreiheit des menschlichen Willens, Gottes Allwirksamkeit und die Prädestination betrifft, konnte er sich wenigstens in gewisser Weise auf Augustin berufen. Es gab also im katholischen Christentum selbst gewisse Ansätze in derselben Richtung, auch wenn sie niemals Gelegenheit hatten, sich geltend zu machen, sondern ein mehr verborgenes Dasein fristen mußten. Aber gerade der Umstand, daß es hier überhaupt etwas gab, woran angeknüpft werden konnte, war von Bedeutung. Denn dadurch konnte Luthers Tat nicht nur als ein Bruch mit der katholischen Christentumsauffassung, sondern auch als eine Vollendung des Tiefsten, was es darin gab, betrachtet werden. Deshalb hat man auch bisweilen die Reformation als den endgültigen Durchbruch des Augustinismus in der Geschichte des Christentums bezeichnet.

Daß eine solche Betrachtung in keiner Weise der Bedeutung der Reformation gerecht wird, zeigt sich indessen am deutlichsten, wenn man seine Aufmerksamkeit auf den christlichen Liebesgedanken richtet. Hier ist die Lage eine ganz andere. An diesem Punkte hat Luther keinen, auf den er sich stützen kann. Hier läßt ihn auch Augustin im Stich, und er muß vollkommen eigene Wege gehen.

Betrachtet man nun Luthers Behandlung des christlichen Liebesgedankens gegen den Hintergrund der katholischen Liebeslehre, dann ist der erste Eindruck dieser, daß er der Liebe einen viel unbedeutenderen Platz im christlichen Leben angewiesen hat, als der Katholizismus. Seit Augustin hat man gewußt, die Liebe in den Mittelpunkt des Christentums zu stellen. Trotz alles

legalistischen Veräußerlichen des Ethischen durch den Gedanken an „gute Werke“ und ähnliches war man sich doch klar darüber bewußt, daß die Liebe und nichts anderes die Erfüllung des Gesetzes ist und daß die in dem „guten Werk“ beschlossene Liebe zu Gott es erst wirklich gut und Gott wohlgefällig macht. So kam es, daß das christliche Leben in hohem Grade um das Liebesgebot, vor allem um die Liebe zu Gott, freiste. Geht man von hier zu Luther, so kann man allerdings feststellen, daß das Liebesgebot bei ihm einen ganz anderen Ernst als im Katholizismus erhält. Allen Einschränkungen, die man seit Augustin mit dem Liebesgebot vorgenommen hatte sowohl was Gott anbetrifft wie den Nächsten, stellt er den unbedingten Charakter des Liebesgebotes gegenüber.¹⁾ Aber gleichzeitig wie Luther das Liebesgebot im vollsten Ernst nimmt und es von allen beliebigen Einschränkungen und Aufweichungen befreit, kann man andererseits bei ihm eine gewisse reservierte Haltung gegenüber dem Liebesgebot wahrnehmen. Das Liebesgebot bleibt selbst in seiner vertieftesten und vergeistigten Form doch immer ein Gebot. In dieser Eigenschaft aber hat es der negativen Beurteilung, die Luthers Stellungnahme gegenüber allem, was Gesetz und Gebot heißt, auszeichnet, nicht entgehen können. Luther hat es allzuwohl gewußt und allzu persönlich erfahren, daß das Liebesgebot gerade in seiner gesteigertsten und verinnerlichtesten Form das tyrannischste Gesetz, ja, ein wirklicher Teufel für das verängstete Gewissen ist. Mit den äußerlichen Geboten kann man leichter fertig werden, aber das Gebot, das Liebe von ganzem Herzen fordert, kann nur ein verurteilendes Gesetz sein.

Einen Schritt weiter kommen wir, wenn wir uns Luthers Behandlung der Liebe im Zusammenhang mit der Rechtfertigungsfrage zuwenden. In ihr liegt ja nach Luther das Herz des Christentums, und deshalb könnte man vielleicht erwarten, hier vor allem der Liebe, wenn sie überhaupt eine zentrale Bedeutung für ihn besitzt, zu begegnen. Stattdessen zeigt es sich, daß Luther, wenn es sich um die Rechtfertigung des Menschen handelt, sein ganzes Interesse darauf richtet, jeden Gedanken an die Liebe völlig auszuschalten. Hiermit tritt er zu der im Katholizismus herrschenden Anschauung

¹⁾ Mit besonderem Nachdruck ist dies vor allem von K. Söll hervorgehoben worden. Vergl. seine Arbeit: Luther (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I) 1. Aufl. S. 133 ff. 138 ff. 177 ff.

in schärfsten Gegensatz. Diese hatte von Augustin gelernt, die Liebe als den Hauptinhalt des Christentums zu betrachten. Wenn die Scholastik von „*fides caritate formata*“ spricht, will sie dieser zentralen Stellung der Liebe Ausdruck geben. Zwar setzt man den Glauben voraus, aber wenn die Liebe nicht hinzukommt, und ihm seine Form verleiht, ist der Glaube nur ein Torso. Die Losung der katholischen Kirche lautet also: „Glaube und Liebe“ — mit dem Schwerpunkt auf der letzteren. Aber gerade hiergegen hat Luther seine entgegengesetzte Losung „*Allein durch den Glauben*“ aufgestellt. Wenn Luther bei Paulus das Wort: „Der Mensch wird gerecht ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“, liest, so findet er darin nicht nur ein Verwerfen jeden Versuches, die Gottesgemeinschaft auf äußere Gesetzmäßigkeit zu gründen. Ebenso verfehlt ist es, sie auf eine gute Gesinnungsqualität des Menschen, sie mag Liebe oder sonst wie heißen, gründen zu wollen. Wenn der Mensch ohne des Gesetzes Werke gerecht wird, so gilt dies nicht nur von den äußerlichen Werken des Gesetzes, sondern auch und vor allem von der Liebe, die die Erfüllung des Gesetzes ist. Aber bedeutet dies nicht ein Beiseiteschieben der Liebe zu Gunsten des Glaubens? Hat man nicht doch Luthers Verhältnis zu Augustin und zum Mittelalter richtig verstanden, wenn man behauptet, daß er die von diesen proklamierte Religion der Liebe durch eine Religion des Glaubens hat ersetzen wollen?

Das bisher Ausgeführte läßt Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens hauptsächlich negativ erscheinen. Unter diesen Umständen kann es uns deshalb nicht verwundern, daß seine katholischen Gegner ihn einfach als den Zerstörer des christlichen Liebesgedankens betrachten. Auch wenn man von evangelischer Seite dieses Urteil nicht ohne weiteres hat unterschreiben wollen, hat man doch im allgemeinen sich gezwungen gesehen, anzuerkennen, daß Luthers Behandlung der Liebe der schwächste Punkt seiner Anschauung ist, und daß er sich durch seine Kampfeinstellung hat verleiten lassen, die Liebe mehr in den Hintergrund zu schieben. Luther soll in seiner religiösen Aufgabe so ganz aufgegangen sein, daß er dadurch wenigstens in gewisser Weise die ethische Seite des Christentums vernachlässigt hat. Sein unermüdliches Betonen des „*sola fide*“-Gedankens ist seine religiöse Stärke, soll aber gleichzeitig die Ursache zu seiner ethischen Schwäche sein, insofern dadurch nicht nur die Taten der Liebe, sondern die

Liebe selbst (die Gesinnung der Liebe), von dem grundlegenden Gottesverhältnis mehr oder weniger getrennt wurde. „Die Liebe hat hinter dem Glauben zurückstehen müssen“ — auf diesen und ähnliche Gedanken trifft man oft in der Lutherforschung. Bei einem unserer Lutherforscher heißt es: „Alles, was nicht Glaube war, wurde mit einem gewissen Verdacht befestet oder als sekundär betrachtet. Um so leichter ging es mit der Liebe auf diese Weise, da Luther nicht deutlich die Gesinnung der Liebe von den Taten der Liebe trennte; dies hat wiederum dazu beigetragen, daß die christliche Liebe zum Nächsten bei Luther nicht immer ihre hohe Art beibehalten hat, daß sie nicht als ebenso göttlich wie der Glaube dasteht, daß sie nicht als Gottes eigenes im Glauben hervorbrechendes Liebes- und Versöhnungsleben aufgefaßt wird.“²⁾

Gegenüber der Behauptung, daß Luthers Betonen des „Glaubens allein“ mit Notwendigkeit ein Beiseiteschieben der Liebe mit sich brächte, hat man andererseits oft geltend gemacht, daß dies nicht der Fall sei, aus dem einfachen Grunde, weil die Liebe schon im Glauben mit einbegriffen ist. Zwar wird der Mensch „allein durch den Glauben“ gerecht, aber der Glaube ist doch nie allein, und hierbei kann man wieder an Luthers mächtige Aussprüche über das Liebesleben, das mit Notwendigkeit aus dem lebendigen Glauben entspringt, anknüpfen.

Zwei recht verschiedene Auffassungen über Luthers Stellung zum christlichen Liebesgedanken treten uns hier entgegen, und beide finden wenigstens scheinbar Unterstützung bei Luther selbst. Auf katholischer Seite geht man von Luthers Hauptgedanken, dem „sola fide“-Gedanken in seinem Gegensatz zu der scholastischen Lehre von der „fides charitate formata“, aus und zieht daraus den Schluß, daß Luther prinzipiell keinen Platz für den christlichen Liebesgedanken hat. Wenn dieser trotzdem bei ihm vorhanden ist, wird er als „Reste früherer katholischer Auffassungen“ oder als „Wahrheiten des natürlichen sittlichen Bewußtseins“, die Luther inkonsequenterweise trotz seiner Rechtfertigungslehre beibehalten hat, gedeutet.³⁾ Von evangelischer Seite hat man dagegen seit jeher den entgegengesetzten Ausgangspunkt gewählt. Man ist davon ausgegangen, daß Luther natürlich nicht dem christlichen Liebesgedanken auf

²⁾ A. Aune stam : Kristendomen och den materiella nutidskulturen, 1924, S. 58.

³⁾ So z. B. J. Mausbach : Die katholische Moral und ihre Gegner, 5. Aufl. 1921, S. 155.

irgend eine Weise zu nahe treten wollte. „Der Glaube allein“ wird als für Luther im Mittelpunkt stehend anerkannt, aber den negativen Konsequenzen, die sich daraus für den Liebesgedanken ergeben, sucht man sich auf die eine oder die andere Weise zu entziehen.

Indessen muß man diese beiden Betrachtungsweisen als gleich verfehlt betrachten, weil sie auf der gleichen falschen Voraussetzung ruhen. Sie setzen nämlich den christlichen Liebesgedanken als eine gegebene, konstante Größe voraus. Die Frage nach Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken wird deshalb von beiden Teilen auf die wesentlich quantitative Frage, ein wie großer und wie zentraler Platz der Liebe in Luthers Anschauung zukommt, reduziert. Auf der einen Seite geht man davon aus, daß Luther, wenn es sich um die Grundlegung der Gottsgemeinschaft des Menschen in der Rechtfertigung handelt, den Liebesgedanken völlig ausscheldet, und schließt daraus unmittelbar, daß Luthers Bedeutung also hauptsächlich von destruktiver Art ist, da der Liebesgedanke dort, wo für ihn der Mittelpunkt des christlichen Lebens liegt, keinen Platz erhält. Auf der anderen Seite begegnet uns die feste Überzeugung, daß der Liebesgedanke seinen gegebenen Platz im reformatorischen Christentum hat, und es handelt sich nur darum nachzuweisen, daß er in der Tat vorhanden ist, auch da wo er nicht unmittelbar hervortritt. Vor allem gilt dies vom grundlegenden Gottesverhältnis, und es wird deshalb eine Aufgabe sein, auch hier die Liebe einzufügen — trotz „sola fide“.

Will man Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken verstehen, so muß man sich vor allem von der genannten falschen Voraussetzung frei machen. Der Liebesgedanke ist keine in der ganzen Geschichte des Christentums konstante Erscheinung, so daß die Unterschiede nur in der veränderten Stellung und Betonung, die man diesem Gedanken beimißt, bestehen. Man hat den Gegensatz von Luthers Behauptung der Rechtfertigung „sola fide“ gegenüber der scholastischen Lehre von der „fides charitate formata“ überhaupt nicht verstanden, solange man ihn als eine Konkurrenz zwischen Glaube und Liebe auffaßt und dabei meint, die Rollen so verteilen zu können, daß Luther auf Seiten des Glaubens und der Katholizismus auf der der Liebe steht. Luther ist nämlich so weit davon entfernt, Glaube und Liebe in Konkurrenz miteinander zu stellen, daß er vielmehr gerade dadurch, daß er den Liebesgedanken

aus dem Zusammenhang mit der Rechtfertigung ausschied, das Interesse der christlichen Liebe nicht weniger als das des Glaubens gewahrt hat. In der Tat ist „fides charitate formata“ eine Gefahr nicht nur für den Glauben, sondern in ebenso hohem Maße für die Reinheit der christlichen Liebe. Luther hat vollkommen richtig gesehen, daß es nicht die christliche Liebe, sondern eine ihr entgegengesetzte Liebesanschauung ist, die in dieser Formel zum Ausdruck kommt. Der Gegensatz zwischen Luther und dem Katholizismus, der zunächst als ein Gegensatz zwischen Glaube und Liebe erscheint, ist also eigentlich ein Gegensatz zwischen zwei grundverschiedenen Liebeskonzeptionen. Die Frage über Luthers Bedeutung für den christlichen Liebesgedanken ist deshalb gleichbedeutend mit der Frage nach der Umwälzung, die er in dem Sinn des Liebesgedankens zustande gebracht hat.

Worin besteht denn diese Umwälzung? Luther wird in seinem Kampf von einer völlig einheitlichen Tendenz beherrscht. Wo man auch den Ausgangspunkt wählt, in seiner Rechtfertigungslehre, in seiner Liebesauffassung oder sonst wo, — immer kommt es auf dasselbe hinaus, nämlich daß Luther im Gegensatz zu jeder egozentrisch orientierten Religion ein theozentrisches Gottesverhältnis behaupten will. In der katholischen Frömmigkeit findet er eine Tendenz, die ihm als eine vollständige Verdrehung des innersten Sinnes der Religion erscheint: die egozentrische Tendenz. Alles kreist hier um den Menschen selbst, was er tut und was ihm widerfährt. Die Erlösung, Gottes eigenes Werk, die er sich selbst vorbehält, und die er durch Christus ausführt, wird mehr oder weniger zu einem Werk des Menschen; die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, verwandelt sich in eine menschliche Leistung. Aber gleichzeitig kreist auch alles um das eigene Interesse des Menschen. Durch den Verdienstgedanken wird das Gute, das er tut, in intentionale Verbindung mit der ewigen Seligkeit gesetzt, aber es wird dadurch auch weniger als Gehorsam gegen Gott als von dem Gesichtspunkt aus, was es für den Menschen selbst abwirft, betrachtet. Alles wird mit dem Maßstab des menschlichen Begehrens gemessen, es wird beurteilt nach der Bedeutung, die es für ihn hat. Dies gilt sogar von Gott selbst. Wenn er als das höchste Gute, als summum bonum gepriesen wird, so ist das nur ein Ausdruck dafür, daß er, mit dem Maßstab des menschlichen Begehrens gemessen, alle Güter umfaßt, die der Mensch überhaupt erstreben kann. Luthers Haupteinwand gegen die katholische Frömmigkeit ist

immer dieser, daß sie das eigene Ich an die Stelle Gottes setzt.⁴⁾ Diese Tendenz muß erst ausgerottet werden, wenn es Platz geben soll für die wahre Gottesgemeinschaft, die ihren Mittelpunkt in Gott selbst hat, in Gott, der alles gibt und Anrecht auf alles hat.

Luther fühlt sich als Herold der theozentrischen Religion in ihrem Kampf gegen alles, was Egozentrizität heißt. Aber ist die Selbstsucht schon an sich die eigentliche Grundsünde, so wird sie doppelt sündig, wenn sie sich in das Gottesverhältnis hineindrängt und der Mensch sich selbst vor Gott geltend machen will und dadurch „sich selbst an Gottes Stelle setzt“.⁵⁾ Mit unübertrefflicher Klarheit hat Luther den hier vorliegenden Gegensatz in der Programm-erklärung, mit der er seine Vorlesung über den Römerbrief 1515—1516 beginnt, geschildert. Wenn er hier angeben will, was „*summarius huius epistole*“ ist, so hebt er hervor, daß es etwas gibt, was abgerissen und zerstört werden muß und etwas Entgegengesetztes, was aufgebaut und gepflanzt werden muß. Abgerissen und zerstört werden muß alles, was in uns ist, all unsere Gerechtigkeit und Weisheit, überhaupt alles, woran wir ein selbstisches Gefallen haben. Aufgebaut und gepflanzt werden soll dagegen alles, was außerhalb von uns in Christo ist. Die Gerechtigkeit, durch welche Gott uns selig machen will, ist nicht von uns hervorgebracht, sondern ist von anderswoher zu uns gekommen, sie stammt nicht von unserer Erde, sondern ist vom Himmel zu uns gekommen.⁶⁾

Dies ist im Grunde derselbe Gegensatz, der auch in der Frage über den Liebesgedanken wiederkehrt. Luther hat beobachtet, wie die ganze katholische Liebeslehre egozentrisch entstellt ist. Hier wie sonst oft haben Moralismus

⁴⁾ Vergl. hierzu meinen Aufsatz „Egoismus und Religion“, Zeitschrift für systematische Theologie, VII, 1929, S. 332 f. und „Die kopernikanische Umwälzung Luthers“, Zeitwende, VI, 1930.

⁵⁾ WA 40; 1: 405, 6 f.

⁶⁾ Römerbrief II: 1, 1 f.; 2, 4 ff.: „*Ut evellas, destruas, dissipas et disperdas*‘ sc. omnia, que in nobis sunt (i. e. que nobis ex nobis et in nobis placent) ‘et edifies et plantes’ sc. omnia, que extra nos sunt et in Christo . . . Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam iustitiam 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. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam evelli.“

und Eudämonismus Hand in Hand zu einem und demselben Resultat hin gearbeitet. Der Moralismus kommt in der Liebeslehre vor allem darin zum Ausdruck, daß die Liebe wesentlich unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Leistung betrachtet wird. Wie viel man auch im Katholizismus von der Liebe Gottes zu sprechen gewußt hat, so fiel der Schwerpunkt im Gottesverhältnis doch vor allem auf die Liebe, die wir Gott schulden. „Die Liebe Gottes“ ist weniger Gottes Liebe zu uns als unsere Liebe zu Gott. So wird die moralistische Einstellung zugleich egozentrisch. Aber zu demselben egozentrischen Ergebnis kommt man auch vom Eudämonismus aus. Die Liebe verliert in katholischer Darstellung niemals das Gepräge der begehrenden Liebe. Deshalb ist es auch völlig konsequent, daß sie letzten Endes auf die Selbstliebe zurückgeführt wird.

Hiermit sind wir zu dem Punkt gekommen, an dem Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens klar zu Tage tritt. Gegenüber der egozentrischen Einstellung, die der katholischen Liebesauffassung ihr Gepräge aufgedrückt hat, stellt Luther einen durchaus theozentrischen Liebesgedanken. Wenn Luther sagen will, was Liebe im christlichen Sinn ist, dann holt er die Züge zu seinem Bild nicht von unserer Liebe, überhaupt nicht von dem Gebiete der menschlichen Liebe, sondern von Gottes Liebe, vor allem so wie sie sich in Christus offenbart hat. Aber diese Liebe ist keine begehrende, sondern eine schenkende Liebe.

Es besteht also ein innerer Zusammenhang und eine genaue Übereinstimmung zwischen Luthers Rechtfertigungslehre und seiner Liebesanschauung. Gerade das, was ihn in der Rechtfertigungsfrage zum Reformator machte, hat ihn auch zum Reformator des christlichen Liebesgedankens gemacht. Ebenso wie es sich bei der Rechtfertigung nicht um die „iustitia“, kraft welcher Gott seine Forderungen an uns stellt, handelt, sondern um die „iustitia“, die er schenkt, so haben wir es in der christlichen Liebe nicht eigentlich mit der Liebe zu tun, mit der wir Gott lieben, sondern es handelt sich hier wesentlich um die Liebe, mit der Gott selbst liebt. Es ist von Interesse, hier an die oft angeführte Stelle in den „Tischreden“, wo Luther von seiner Entdeckung an Röm. 1, 17 spricht, zu erinnern. In der weniger oft angeführten Fortsetzung dieser Stelle wird näm-

lich gerade die Parallele mit Rückſicht auf die Liebe diſkutiert. „Ich war lang irre, wußte nicht, wie ich drinnen war. Ich wußte wol etwas, oder wußte doch nichts, was es ware, bis ſo lang das ich vber den locum ad Rom. 1. kam: *Iustus ex fide vivet*. Der half mir. Da ſah ich, von welcher *iustitia* Paulus redet: Da ſtand zuvor im text *iustitia*, da reumet ich das abstractum und concretum zuſamen vnd wurde meiner ſachen gewiß, lernet inter *iustitiam legis* vnd euangelii discernirn. 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. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch. — Tum Doctor Pomeranus: Et ego incipiebam mutari, cum legerem de charitate Dei, quod illa significaret passive, qua scilicet diligimur a Deo. Antea charitatem semper active accipiebam. — Doctor: Ei, es iſt klar, das charitate oder dilectione! Quod saepe intelligitur de ea scilicet, qua nos diligit Deus. Aber im Gebräuiſchen ſint die genitivi de charitate ſchwer. — Tum Pomeranus: Sed tamen reliqui loci postea declarant eos.“ 7)

Alles, was Luther in ſeiner oben genannten Programmklärung zu Anfang der Römerbriefvorleſung von der Rechtfertigung ſagt, kann auch wörtlich auf die Liebe angewendet werden. Es gibt eine Liebe, die den Anſpruch erhebt, die chriſtliche Liebe zu ſein, die aber im Grunde nichts anderes als ein Aufbau auf der natürlichen Selbſtliebe des Menſchen iſt. Dieſer muß abgeriſſen und zerſtört werden. Aufgebaut und gepflanzt werden ſoll dagegen die Liebe, die nicht das Ihre ſucht, und die ihr Urbild in Gottes Liebe hat. Die wahre chriſtliche Liebe wird nicht von uns hervorgebracht, ſondern iſt von anderswoher zu uns gekommen, ſie ſtammt nicht von unſerer Erde, ſondern iſt vom Himmel zu uns gekommen. Aber unter ſolchen Verhältniſſen braucht es keine Verwunderung hervorzurufen, daß der Katholizismus Luther als den Zerſtörer des chriſtlichen Liebesgedankens betrachtet. In der Tat iſt er ja der Zerſtörer deſſen, was der Katholizismus als Liebe auffaßte, obgleich es mehr mit dem Eros des Platonismus verwandt war als mit der Agape des Chriſtentums. Was Luther negativ und poſitiv in der Geſchichte des Liebesgedankens bedeutet, kann deſhalb kurz in folgenden beiden Sätzen zuſammengefaßt wer-

7) Tiſchreden 5538 (WA Tiſchred. 5: 230, 7 ff.).

den: 1. Luther hat die egozentrische Erosliebe abgerissen und zerstört. 2. Er hat die theozentrische Agapeliebe aufgebaut und gepflanzt.

II.

Luther als Zerstörer der egozentrischen Erosliebe.

In dem johanneischen Worte „Gott ist die Liebe“ liegt eigentlich die ganze Liebesauffassung des Christentums beschlossen. In ihm liegt auch in einer Hinsicht das Charakteristische der Person und Tat Jesu. Er war nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Durch dies für die traditionelle jüdische Auffassung so Anstoß erregende Verhalten war er sich bewußt, den göttlichen Liebeswillen zu verwirklichen. Gottes Liebe ist schöpferisch. Wenn Gott den Menschen liebt, hat dies seinen Grund nicht in der guten Beschaffenheit des Menschen, sondern ausschließlich darin, daß Gott Liebe ist. Am deutlichsten tritt dies in Gottes Sünderliebe zutage. Der Sünder hat ja nichts, was Gottes Liebe motivieren kann. Wenn die göttliche Liebe ihn trotzdem sucht, ist dies der klarste Beweis für ihre spontane, grundlose und schöpferische Art. Die Liebe, die sich hier betätigt, ist von ganz anderem Gepräge als alles, was uns sonst im menschlichen Leben unter dem Namen der Liebe begegnet. Es handelt sich um eine Liebe, die nicht begehrt, sondern gibt, die nicht genießt, sondern opfert. Von hier aus empfängt auch die Liebe des Christen ihr Gepräge. Ebenso wie Gottes Liebe ihre Art vor allem darin offenbart, daß sie Sünderliebe ist, so tritt ihr Unterschied zu jeder anderen Liebe und ihre Verwandtschaft mit der göttlichen Liebe dadurch hervor, daß sie ihren Höhepunkt in der Feindesliebe erreicht. „Liebet eure Feinde, bittet für die, so Euch verfolgen. Auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“ (Matth. 5, 44).

Seine Macht hat dieser Liebesgedanke vor allem durch die Verbindung mit dem Kreuz Christi erhalten; in ihm hat die christliche Gemeinde von Unbeginn an die höchste Offenbarung der Liebe Gottes gesehen. Es war Paulus vorbehalten, in seiner Kreuztheologie die äußersten Konsequenzen dieser Einheit zwischen der Liebe Gottes und dem Kreuz Christi zu ziehen und dadurch den christlichen Liebesgedanken abschließend zum Ausdruck zu bringen. „Darum

preisest Gott seine Liebe zu uns, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren" (Röm. 5, 8). Hier ist die Liebe, die sich selbst opfert, die sich für die Unwürdigen hingibt. Auf diesem Fundament ist die christliche Liebe, die Agapeliebe, aufgebaut, und deshalb kann Paulus sie folgendermaßen beschreiben: „Die Liebe sucht nicht das Ihre" (1. Kor. 13, 5).

Indessen sollte es nicht lange dauern, ehe dieser Liebesgedanke seine Kraft verlor. Sein Schicksal traf er in dem platonisch-neuplatonischen Erosgedanken. Selbst wenn dieser seiner ganzen Struktur nach in entgegengesetzte Richtung zeigt als der christliche Agape-Gedanke, so gingen doch diese beiden eine Verbindung ein, die mehr als ein Jahrtausend lang den christlichen Agape-Gedanken in Fesseln schlug. Die Agape-Liebe, die sich herabsenkt, um zu geben und zu helfen, wird mit der Eros-Liebe verbunden, die nach oben zu dem Göttlichen zu steigen sucht und Anteil an dessen Reichtum und Seligkeit gewinnen will. Eros, der das Seine sucht, verbindet sich mit Agape, die nicht das Ihre sucht. Der Heilsweg der Eroslehre, nach welchem die Seele im Gefühl des Mangels und der Vergänglichkeit des gegenwärtigen Lebens und ergriffen von einem schon bei der Schönheit der zeitlichen Dinge entflammenden Eros es versucht, sich zu der übersinnlichen Welt und ihrer Schönheit aufzuschwingen oder wie es auch beschrieben wird, daß die Seele wie auf einer Leiter die verschiedenen Stufen, die zu dem göttlichen Leben führen, durchschreitet — dieser Heilsweg der Eroslehre wird mit dem christlichen Heilsweg identifiziert. Schon bei Origenes begegnet uns die Formel: „Gott ist Eros", neben und gleichberechtigt mit der johanneischen Formel: „Gott ist Agape". Und später wird diese Verknüpfung von dem Eros- und Agapemotiv teils durch Augustin, teils durch Pseudo-Dionysius Areopagita zur mittelalterlichen Scholastik und Mystik fortgepflanzt. Die so entstandene klassische katholische Liebeslehre baut sich ganz und gar auf dem Grund des Erosgedankens auf — doch so, daß niemals ein Einschlag vom Agapemotiv völlig fehlt.

Es würde zu weit führen, hier wenn auch in allergrößter Kürze diese Entwicklung und die verschiedenen Formen des Erosgedankens zu skizzieren. Wir müssen uns damit begnügen, mit ein paar Linien ein Durchschnittsbild seines Inhaltes zu geben. Zu diesem Zweck können wir bei der Darstellung, die Thomas Aquinas in seiner Theologischen Summe diesem Gedanken gibt, stehen bleiben, insonderheit da sie zu großem Teil Gedanken wiedergibt, die seit

Augustin und Pseudo-Dionysius üblich gewesen sind, und die dann, um nur einige bekannte Namen zu nennen, bei einem Johannes Scotus Erigena, einem Anselm von Canterbury oder einem Bernhard von Clairvaux wiederkehren, und so als übliche katholische Gedanken bezeichnet werden können. Es ist ein außerordentlich einheitlicher und eindrucksvoller Gedankenbau, der unserm Blick hier begegnet. Alles im Christentum, ja, das ganze menschliche Leben überhaupt, wird unter den Gesichtspunkt der Liebe gestellt. Die Liebe ist die eigentliche Grundmacht im Dasein, sie ist die Kraft, die alles zusammenhält und die Entwicklung zu ihrem schließlichen Ziel führt. Gott als der wahrhaft Seiende ist zugleich das höchste Gut, das „*summum bonum*“. Von ihm hat alles, was ist, das Sein, zu ihm sucht es sich zurück als zu seinem Ziel. Gerade als *summum bonum* setzt Gott alles auf sich zu in Bewegung. Er ist, um mit Aristoteles zu reden, „der erste selbst unbewegte Beweger“, und er setzt das ganze Dasein in Bewegung auf sich hin auf dieselbe Weise, wie der geliebte Gegenstand an sich zieht (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Dieser Gedanke ist das zusammenhaltende Band in Thomas' Theologischer Summe. Die Liebe, von der hier die Rede ist, fällt einfach mit dem begehrenden Willen und dieser mit dem Streben nach Glückseligkeit zusammen. So wahr wie nun ein jeder sich selbst liebt und sein eigenes Glück will, so muß auch ein jeder von Natur und in Übereinstimmung mit der Vernunft geneigt sein, Gott über alles zu lieben. Also schon die recht verstandene Selbstliebe muß uns dazu treiben, Gott zu lieben, der als das höchste Gut alles das in sich schließt, was zu unserer Glückseligkeit gehört. Thomas ist also mit Augustin darin einig, daß wer nicht Gott liebt, es nicht versteht, sich selbst recht zu lieben. Wenn der Sünder daher das irdische und vergängliche Gut wählt und es Gott, dem höchsten und unvergänglichen Gut vorzieht, so beruht dies darauf, daß er mit Wertblindheit geschlagen ist. Der Unterschied zwischen Guten und Bösen besteht letzten Endes darin, daß die Guten, von einer richtigen Einsicht über ihr eigenes Wesen und was zu dessen Glückseligkeit vonnöten ist, geführt, auf rechte Weise sich selbst lieben, während die Bösen in einer falschen Auffassung ihres eigenen Wesens befangen sind, und deshalb auch nicht sich selbst recht zu lieben und für ihr Bestes zu sorgen verstehen.⁸⁾ Die Guten wissen, daß der vornehmste Teil

8) Summa Theol. II, 2: qu. 25, a. 7 b. „*Boni aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali*

ihres Wesens die Vernunft, ratio, ist und daß dieser erst seine Befriedigung und Vollendung in dem seligen Schauen Gottes (*visio Dei*) findet.⁹⁾ Die Bösen dagegen leben in dem Irrtum befangen, daß der sinnliche Teil ihres Wesens der Vornehmste ist. Danach stellen sie ihre Bewertung ein, danach wird die Richtung ihrer Liebe bestimmt. Aber selbst wenn man deshalb sagen kann, daß die Sünder sich nicht selbst lieben — alles was sie tun, wird ja ihr eigener Schade — so ist deshalb durchaus nicht die Liebe, amor, die die Grundkraft im Dasein ist, bei ihnen ausgerottet. Sie lieben sich fortfahrend selbst, aber tun es nur in verkehrter Weise.¹⁰⁾ Wenn sie nicht diese Selbstliebe hätten, so wäre nach Thomas mit ihnen gar nichts anzufangen. Es würde jeder Anknüpfungspunkt fehlen.

Die katholische Liebesanschauung erinnert ihrer ganzen Struktur nach an einen gothischen Dom, dessen Steinmassen auf einer festen irdischen Unterlage ruhen, an dem aber alles nach oben zu streben scheint. Das Fundament dieser Liebesanschauung ist etwas so Irdisches und Menschliches, allzu Menschliches, wie die natürliche Selbstliebe. Und doch liegt in dieser Selbstliebe eine Neigung zu unablässigem Aufwärtssteigen. Die Selbstliebe treibt den Menschen dazu, Befriedigung für sein Begehren zu suchen, da dies aber seiner Natur nach unersättlich ist, kann es sich niemals mit einem niederen, zeitlichen Gut begnügen. Der Mensch, der sich selbst richtig versteht, wird also mit innerer Notwendigkeit gerade von der natürlichen Selbstliebe dazu getrieben, sein Sehnen nach oben, nach dem Göttlichen, zu richten. Aber nicht einmal da, wo die Liebe am höchsten steigt, hat sie die Verbindung mit dem Fundament der Selbstliebe fallen lassen. Vielmehr verhält es sich so, daß Selbstliebe und Gottesliebe auf dem Höhepunkt zusammentreffen und eins werden. Die Selbstliebe ist die Kraft, die den Menschen in der Richtung nach oben treibt und die ihren Höhepunkt in der Liebe zu Gott erreicht; und diese bietet die höchste und

autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt."

⁹⁾ S. Th. II, 2: qu. 2, a. 3 b.

¹⁰⁾ S. Th. II, 2: qu. 25, a. 7, ad 2. „Ad secundum dicendum quod naturalis amor, etsi non totaliter tollatur a malis, tamen in eis pervertitur.

vollkommenste Befriedigung für das auf unvergängliche Güter gerichtete Begehren der Selbstliebe.

Es ist offensichtlich, daß diese Liebeskonzeption durchweg das Erosgepräge trägt. Der Ausgangspunkt im Begehren und die Einheit zwischen Selbstliebe und Gottesliebe sind dafür Beweis genug. Aber selbst wenn der christliche Agape-Gedanke grundsätzlich keinen Platz in einem solchen Liebeschema hat, so kann man doch beobachten, daß er wenigstens als beunruhigendes Element durch die ganze Geschichte des katholischen Liebesgedankens hindurch auftritt. Selbst wenn man hier ohne Zweifel auf dem Grunde der Selbstliebe aufbaut, so fehlt doch niemals ein Gefühl dafür, daß die christliche Liebe eigentlich nicht das Ihre sucht. In immer neuen Ansätzen sucht sich dieser Gedanke hervorzu- drängen. Eine Andeutung hierzu kann man schon bei Augustin in seinem „fruitio-Dei“-Gedanken verspüren. Sein Hauptinteresse ging darauf hinaus, dem Gottesverhältnis eine theozentrische Einstellung zu geben: Wenn ein Mensch Gott sucht, um ihn zu „gebrauchen“ (uti), d. h. wenn er ihn als Mittel für seine Zwecke anwenden will, dann ist dies eine egozentrische Verdrehung des Gottesverhältnisses. Das einzig richtige Verhältnis ist, ihn zu „genießen“ (frui), also Gott um seiner selbst willen suchen und lieben. Aber selbst wenn die theozentrische Absicht hier unverkennbar ist, so ist es doch andererseits offenbar, daß es Augustin noch nicht gelungen ist, hiermit den egozentrischen Ansatz zu neutralisieren. Augustin weist jeden Versuch von Seiten des Menschen, das Seine in etwas außerhalb Gottes zu suchen und ihn als Mittel dazu anzuwenden, zurück, aber er hat nichts dagegen einzuwenden, wenn der Mensch das Seine bei Gott sucht, denn auch für Augustin fällt die Selbstliebe letzten Endes mit der Gottesliebe zusammen.

Daß auch die Scholastik die Spannung zwischen der auf der Selbstliebe auf- gebauten Liebeslehre und der Liebe, die „nicht das Ihre sucht“ empfunden hat, beweist ihre Unterscheidung zwischen amor concupiscentiae und amor amicitiae. Die Einführung des letzteren Begriffs, amor amicitiae, der Freundschafts- liebe im Gegensatz zu der begehrliehen Liebe kann einfach als eine nach- trägliche Korrektur betrachtet werden, zu dem Zwecke, die Wirkungen der prinzipiell auf der Selbstliebe aufgebauten Liebesanschauung zu neutrali- sieren. In diesem Zusammenhang kann es von Interesse sein, daran zu er- innern, wie z. B. Bernhard von Clairvaux zu zeigen versucht, auf welchem

Wege und durch welche Umwandlung und Sublimierung die Liebe, die ursprünglich ganz selbstisch bestimmt ist, allmählich in eine selbstlose Liebe, mit der der Mensch Gott um seiner selbst willen und sich selbst nur in ihm liebt, erhöht werden kann.¹¹⁾

Man darf auch nicht den Beitrag vergessen, den die Mystik des Mittelalters zur Bekämpfung des egozentrischen Gottesverhältnisses geliefert hat, was indessen nicht hindert, daß sie selbst als Höhepunkt und raffinierteste Form der egozentrischen Frömmigkeit bezeichnet werden kann; dies hängt wiederum mit dem Weg zusammen, auf welchem sie den selbstischen Ichwillen zu überwinden versucht, welcher Weg kein anderer ist als der des Eros.

So zeigt es sich immer wieder, daß die katholische Frömmigkeit in ihren verschiedenen Äußerungen trotz aller ähnlicher Ansätze das Gepräge der Erosfrömmigkeit behält. Überall begegnet man der für diese so charakteristische Tendenz nach oben. Man trifft sie ebenso sehr in der moralistischen Frömmigkeit des Vulgärkatholizismus, wie in der rationellen Theologie der Scholastik, wie in der extatischen Religiosität der Mystik wieder. Die Ursache dafür, daß diese Strömungen trotz aller Ungleichheit doch im großen und ganzen haben miteinander gleich ziehen können, ist gerade die gemeinsame Eros-Einstellung, die Tendenz nach oben. Sie kennen alle einen Weg, auf dem der Mensch sich zu Gott hinausarbeiten kann. Die praktische Frömmigkeit weiß ebenso wie die scholastische Theologie von verschiedenen „Verdien-

¹¹⁾ „*Primus gradus amoris: . . . Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis et carnalis, qui preter se neminem diligere nouerat, etiam deum uel propter se amare incipiat, quod in ipso nimirum (ut sepe expertus est) omnia possit que posse tamen prosit, et sine ipso possit nichil. — Secundus gradus amoris: . . . At si frequens ingruerit tribulatio ob quam et frequens ad deum conuersio fiat et a deo eque frequens liberatio consequatur, nonne et si fuerit ferreum pectus uel cor lapideum totiens liberati, emolliri necesse est ad gratiam liberantis quatinus deum homo diligat non propter se tantum sed et propter se ipsum? — Tercius gradus amoris: Ex occasione quippe frequentium necessitatum, crebris necesse est interpellationibus deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suauis est dominus. Ita fit ut ad diligendum pure deum plus iam ipsius alliciat gustata suauitas, quam urgeat nostra necessitas . . . Iste est tercius amoris gradus, quo iam propter se ipsum deus diligitur. — Quartus gradus amoris: Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatinus nec se ipsum diligat homo nisi propter deum.*“ De diligendo deo, Cap. VIII — X, Select treatises of S. Bernard of Clairvaux. De diligendo deo, edited by Watkin W. Williams, 1926, sid. 43—47.

sten" zu sprechen, auf denen der Mensch wie auf Stufen zu Gott und der ewigen Seligkeit hinaufsteigt, von verdienstvollen Werken, durch welche er sich würdig macht, das selige Schauen Gottes zu erreichen. Daneben kennt die scholastische Theologie auch einen rationalen Weg, auf dem wir nach der „Analogie des Seins“ (*analogia entis*) von uns selbst zu Gott hinaufsteigen können. Und innerhalb der Mystik hat man immer die Erlösung des Menschen unter der Form eines Aufsteigens durch verschiedene Stadien aufgefaßt. Die Reinigung, die Erleuchtung und die Vereinigung sind die Stufen, auf denen die Seele aufsteigen muß, um den Zustand zu erreichen, wo sie Gott und seine Zerrlichkeit nicht nur sozusagen von außen schauen, sondern in unsagbarer Wonne völlig in Gott aufgehen und mit ihm eins werden darf.

Gegen diese Tendenz nach oben, gegen das Aufsteigen, sei es auf den Verdienststufen der praktischen Frömmigkeit, sei es auf den Reinigungs- und Erleuchtungsstufen der Mystik oder auf der rational-spekulativen Gedankenleiter der Scholastik, erhebt Luther Einspruch. Er will von diesem „Hinaufklettern in die Majestät Gottes“ nichts wissen. Statt dieser „Theologie der Glorie“ fordert er eine „Theologie des Kreuzes“. ¹²⁾

Im Mittelpunkt des Kampfes, den Luther gegen die nach oben steigende Tendenz führt, steht sein Abweisen jedes *V e r d i e n s t g e d a n k e n s*. Immer wieder betont Luther, daß nicht „die guten Werke“ als solche verwerflich sind; verwerflich werden sie erst durch die Absicht, die mit ihnen verbunden wird. Wenn nach allgemeiner katholischer Auffassung erst dies, daß eine gute Handlung in intentionale Beziehung zu der ewigen Seligkeit gesetzt wird, sie im tiefsten Sinn gut und verdienstvoll vor Gott macht, so ist es gerade diese Absicht, diese Intention, die sie nach Luther ihres Wertes beraubt, ja sie verwerflich macht. ¹³⁾ Wer das Gute tut, um „Verdienste“ zu erwerben und seine

¹²⁾ WA 1: 362. — Vgl. W. v. Loewenich: *Luthers Theologia crucis*, 1929.

¹³⁾ WA 40, 1: 263, 10 ff. „Oportet hoc facere! — Bene. — Et tum salvus eris! — Non. Concedo esse imitandum Christum, effusus sanguinis; sed per hoc non salvor.“ — WA 7: 33, 29 ff. „Auß dießem allen ist leychtlich zuvorstehen, wie gutte werck zu vorwerffen und nit zu vorwerffen seyn, Und wie man alle lere vorstahn soll, die do gutte werck leren, dann wo der falsch anhang und die vorkerete meynung dryn ist, das durch die werck wir frum und selig werden wollen, seyn sie schon nit gutt, und ganz vordamlich.“ — WA 2: 491, 35 ff. „Notandum tamen hic, quod opera (legis) Apostolus non reprobatur, ut

eigene Seligkeit zu fördern, ist noch nicht völlig von dem Guten selbst in Anspruch genommen. Er benutzt es als Mittel, um „in die Majestät Gottes hinaufzuklettern“. ¹⁴⁾ Erst wenn diese Tendenz ausgerottet ist und das Gute frei und schlicht getan wird „Gott zu ehren und dem nehesten zu nutz“, ist es etwas wirklich Gutes. „Inn diesem brauch leren und loben wir unsere gute werck, nicht das wir damit gen himel faren, Denn das sol das ende sein, dazu sie sollen geschehen, nicht das sie uns sollen dienen, die sund zutilgen und den tod zu überwinden und den himel zu erlangen, sondern dem nehesten zu seinem nutz und notturfft, Also sind sie beide recht geteilet, das man sie so hoch und weit scheide, als himel und erden von einander sind, Denn Gottes werck komen von oben erab, und geben uns eitel himlische, ewige güter, Aber unsere werck bleiben hie niden und schaffen allein, was zu diesem jrdischen leben und wesen gehört.“ ¹⁵⁾ Wer in seinem Verhältnis zu Gott auf gute Werke und Verdienste baut, macht sich damit in der Tat zu Gott, „stürzt Gott von seinem Thron und setzt sich selbst an seine Stelle“, indem er sich selbst die Tat zuschreibt, die Gott allein zukommt. ¹⁶⁾

et d. Hieronymus hoc loco docet, sed fiduciam operum (legis): hoc est, opera non negat, sed negat per ea quenquam iustificari posse.“

¹⁴⁾ WA 2: 493, 32 ff. „Nostra enim iusticia de coelo prospicit et ad nos descendit. At impii illi sua iusticia in coelum ascendere praesumpserunt et veritatem illinc adducere, quae apud nos de terra orta est.“

¹⁵⁾ WA 37: 662, 38 ff. Vergl. dieselbe Stelle in Körers Nachschrift, WA 37: 274: 29 ff. „Postea mea, quae deo dienen, loben, danken pro suis donis et proximo raten, helfen, die gehen unter uns her.“

¹⁶⁾ WA 40, 1: 363: „Deturbant Deum e sede sua et sese in locum ipsius collocant.“ — Vgl. S. 442: „Hanc divinam virtutem tribuerunt operibus nostris, dicentes: Si hoc vel illud opus feceritis, vincetis peccatum, mortem, iram Dei, ac fecerunt nos vere et naturaliter Deum. Eaque re ostenderunt Papistae seipsos sub nomine Christiano septuplo maiores idololatrias fuisse quam Gentiles.“ — S. 404: „Negant fidem et seipsos suis operibus conantur benedicere, hoc est, iustificare, liberare a peccato et morte, diabolum vincere et vi coelum rapere. Quod est simpliciter negare Deum et sese in locum Dei constituere. Nam ista omnia sunt solius divinae Maiestatis opera, non creaturae neque Angelicae neque humanae.“ — S. 406: „Quare omnes Hypocritae et idololatrae ea opera facere conantur, quae proprie ad divinitatem pertinent et uni solique Christo competunt. Ore quidem non dicunt: Ego sum Deus, Ego sum Christus, revera tamen divini-

Aber ebenso angelegen läßt Luther es sich sein, jeden Versuch, auf dem Weg der Vernunft und der Spekulation zu Gott emporzusteigen, zurückzuweisen. Nicht nur wenn es das unerforschliche Geheimnis der göttlichen Prädestination gilt, warnt er vor „Majestätsspekulation“. ¹⁷⁾ Überhaupt ist jeder Versuch, „mit gedanken inn himel zu klettern“ verurteilt zu mißglücken. ¹⁸⁾ Es gibt keinen Weg, auf dem der Mensch zu Gott kommen kann. Der Weg der Spekulation ist ebensowenig gangbar wie der der Verdienste. Wenn es trotzdem eine Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gibt, so beruht dies nicht darauf, daß der Mensch ein Vermögen hätte, zu Gott hinaufzusteigen, — ein Gedanke, den die ratio zwar niemals ganz aufgeben kann. Vielmehr hat dies seinen Grund darin, daß Gott sich zum Menschen herniedersenkt — für die ratio eine Torheit: „O, das ist ein lecherlich ding, das der einige Gott, die hohe maiestet solt ein mensch sein“ — es hat seinen Grund darin, daß Gott sich durch Christus einen Weg zum Menschen bahnt, da wo kein Weg war. „Sie [an der Krippe in Bethlehem] sind uns erst genommen und geweret die flugen ge-

tatem et officium Christi sibi arrogant. Itaque revera dicunt: Ego sum Christus, Ego sum salvator, nom solum meus, sed et aliorum. Sicque docuerunt Monachi et persuaserunt hoc toti mundo, quod non solum seipsos iustificare possint sua illa Hypocritica sanctitate, sed etiam alios, quibus eam communicarent.“ — S. 405: „Quicumque extra fidem quaerit iustitiam per opera, negat Deum et seipsum facit Deum, quia sic cogitat: Si hoc opus fecero, iustus ero, ero victor peccati, mortis, diaboli, irae Dei et inferni et consequar vitam aeternam. Quod, quaeso, quid aliud est quam arrogare sibi hoc opus quod soli Deo competit, et ostendere sese esse Deum? Ideo facile est nobis Prophetare et certissime iudicare de omnibus qui extra fidem sunt, quod non solum sint idololatrae, sed idola quae Deum negant et sese in locum Dei constituunt.“

¹⁷⁾ WA 40, 1: 75, 9 f. „... ut debeamus abstinere a speculatione maiestatis.“ — S. 76, 9 ff. „Non debes ascendere ad deum, sed incipe ibi, ubi incepit: in utero matris ‚factus homo et factus‘, et prohibe sensum speculationis. Si vis tutus esse et sine periculo diaboli, conscientiae tuae, prorsus nullum deum scito extra istum hominem et haere in ista humanitate. Isto facto, si hunc hominem amplexus et adhaesis tota corde. In ista causa, quomodo agendum cum deo et erga deum, lasse faren maiestatis speculationem. Et in actione contra peccatum et mortem, las Gott faren, quia iste intolerabilis hic.“

¹⁸⁾ WA 37: 38, 16 f. — Vergl. S. 38, 35: „... mit jren gedanken fliegen und inn das Göttlich wesen fladdern.“ Vergl. auch S. 459.

danken, damit die vernunft gen himel fladdert und Gott jnn der Maie stet suechet und forschet, wie er im himel regiere . . . Aber hie kompt es herunter mir fuer die augen . . . Da mus ja alle vernunft nidder ligen und ire blindheit bekennen, das sie wil gen himel klettern und Goettlich ding unterstehet zu ermessen und kan doch, das fur augen ligt, nicht gewar werden.“¹⁹⁾ Der Mensch versucht vergebens mittels der Vernunft, ratio, zu Gott hinaufzusteigen; in der Offenbarung, im Worte, „das von oben herab schallet“, ²⁰⁾ in der Inkarnation ist Gott zu uns herabgestiegen. Gott hat uns nur als „deus incarnatus et humanus deus“²¹⁾ begegnen wollen. Aber damit wird gerade die Inkarnation das kräftigste Zeugnis für den evangelischen Seilsweg. Nicht wir sollen uns zu Gott erheben; er ist in Christus zu uns heruntergestiegen. Damit hat er der nach oben steigenden Tendenz eine Grenze setzen und alle unsere „flugversuche“ zunichte machen wollen und statt dessen unsere nach Gott suchenden Blicke auf diesen „deus incarnatus“ in seiner Erniedrigungs- und Kreuzesgestalt richten wollen.²²⁾

Was Luther so gegen die Versuche des Katholizismus, auf dem Wege der Verdienste oder der Spekulation zu Gott aufzusteigen, einzuwenden hat, das gilt auch von dem mystischen Aufstieg. Einen Beweis hierfür liefert Luthers Auslegung solcher Schriftstellen, die sonst die mystisch gerichtete Erosfrömmigkeit für sich mit Beschlag belegt hat. 3. B. das Wort: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Matth. 5, 8). Seit altersher hat

¹⁹⁾ WA 37: 43, 6 ff. ²⁰⁾ S. 39, 41; 40, 5 ff. ²¹⁾ WA 40, 1: 78, 6.

²²⁾ WA 1: 362, 15 ff. „Sic Iohan. 14. Cum Philippus iuxta Theologiam gloriae diceret: Ostende nobis Patrem, Mox Christus retraxit et in seipsum reduxit eius volatilem cogitatum querendi Deum alibi, dicens: Philippe, qui videt me, videt et patrem meum. Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.“ — Wenn man bisweilen besonders innerhalb der von Ritschl abhängigen Lutherforschung aus dem Umstande, daß Luther hinsichtlich der Frage über Gott gerade auf den „Menschen“ Christus hinweist, hat herauslesen wollen, daß Luthers Interesse ursprünglich an Jesu Menschheit gehaftet habe und daß diese ihm erst wie vielen Vertretern moderner Denkweise die Gottheit Christi aufgeschlossen habe, so deutet man damit sein Wort ganz entgegengesetzt ihrer offenbaren Bedeutung. Christus kommt für ihn niemals nur als Mensch in Frage, sondern gerade als „deus incarnatus“, als „humanus deus“. Sich durch Christus Gott nahen wollen wäre im entgegengesetzten Fall doch letzten Endes, vom Menschlichen zum Göttlichen hinaufzusteigen, es wäre nur eine neue Methode „gen himel zu klettern“ — also gerade das, was Luther hier abweisen will.

die Eros-Frömmigkeit dies Wort für sich in Anspruch genommen. Hier scheint ja die Schrift selbst das mystische Schauen Gottes (*visio dei*) als Endziel, als abschließendes Ziel des christlichen Lebens aufzustellen. Und wird nicht hier als Weg zu diesem Ziel von einer Reinigung gesprochen — ungefähr wie Plato von der Reinigung spricht, die unumgänglich ist, um zum Schauen des an sich Seienden und des an sich Schönen zu gelangen! Aber Luther hat sich hierdurch nicht irremachen lassen. Er legt diesen Text nicht nach Eros, sondern nach Agape aus. Nach ihm handelt es sich nicht um eine mystische Reinigung: „Was ist denn nu ein rein hertz? odder worinn stehets? Antwort: Es ist bald gesagt, und darffst nicht gen himel klettern noch inn ein Closter darnach lauffen und mit eigen gedancken ausrichten, Sondern hute dich fur allen, was du fur eigen gedancken bey dir weissest, als fur eitel schlam und unflat, und wisse, das ein moench im Closter, wenn er inn seiner hohesten beschauligkeit sitzet und an seinen Herrgott dencket, wie er in selbs malet und treumet, und wil die wellt gar aus dem hertzen werffen, der sitzet (mit urlaub) im dreck, nicht bis an die knye, sondern uber die oren, Denn er gehet mit eigen gedancken umb on Gottes wort, welchs ist eitel lügen und triegerey, wie die schrift allenthalben zeuget. Aber das heisset ein rein hertz, das darauff sihet und dencket was Gott sagt, und an stat seiner eigen gedancken Gottes wort setzet. Denn dasselb ist allein rein für Gott, ja die reinigkeit selbs, dadurch auch alles, was daran hanget und darinne gehet, rein wird und heisset.“²³⁾ Und ebenso, wie das reine Herz nichts mit den mystischen Reinigungen zu tun hat, so hat das hier besprochene Schauen Gottes nichts mit der „Gotteschau“ der Mystik zu tun. „Was heisset aber Gott schawen? Die Moenche haben hie abermal ire trewme, das es sey inn der cellen sitzen und hinauff dencken gen himel und ein beschawlich leben furen, wie sie es genennet und viel bucher davon geschriben haben. Aber das wird noch lang nicht Gott schawen heißen wenn du mit deinen gedancken kompst getrollt und gen himel kletterst, wie die Sophisten und unser rotten geister und tolle heiligen mit jrem kopff Gott und sein wort und werck abmessen und meistern wollen, Sondern das ist: . . . Sein angesicht sehen, wie die schrift redet, heisset in recht erkennen als einen gnedigen fromen vater, zu dem man sich alles guts versehen darff, welchs allein durch den glauben an Christum geschicht.“²⁴⁾

²³⁾ WA 32: 325, 23 ff.

²⁴⁾ WA 32: 328, 24 ff.

Eine andere Schriftstelle, die man innerhalb der Mystik mit Vorliebe als Text für die Eros-Verkündigung ausgenützt hat, ist die Erzählung von der Himmelsleiter, die Jakob nach 1. Mos. 28 im Traum sah. Wie oft hat man nicht im Anschluß hieran die Liebe zu Gott mit einer Leiter verglichen, auf der die Seele zu Gott hinaufsteigen muß und versucht, die verschiedenen Stadien zu schildern, die sie zu diesem Zwecke durchzumachen hat. Die Himmelsleiter mit ihren Leitersprossen kann geradezu als typisches Symbol für den mystischen Aufstieg betrachtet werden. Auch Luther hat sich mit dem Gedanken an die Jakobsleiter beschäftigt. Aber er hat gewußt, auch diesem Gedanken eine solche Wendung zu geben, daß er nicht mehr Ausdruck für den Eros-Gedanken, sondern für den Agape-Gedanken wird. Gott hat nicht gewollt, daß wir eine Leiter aufrichten, um zu ihm hinaufzukommen, sondern er hat selbst die Leiter hergerichtet und ist zu uns herabgestiegen. „Ipse descendit et paravit scalam.“ In Christus ist Gott uns entgegengekommen. Christus ist die von Gott hergerichtete Himmelsleiter und „der Weg“. ²⁵⁾ Wenn durch ihn die Verbindung mit Gott hergestellt worden ist, so kann allerdings davon die Rede sein, auf dieser Leiter hinauf- und herunterzusteigen. ²⁶⁾ Durch Chri-

²⁵⁾ WA 16: 144, 2 ff. „Si voluisset hac via ad se hin auff brengen, aliud verbum dedisset tibi. Ipse descendit et paravit scalam, sivit puerum fieri pater et post in virum suscrescentem sivit crucifigi et resurgere . . . Lastu du die gotheit bleiben, sat habes negotii cum humanitate. Si deus eum in ventrem virginis deiecerit, laß da bey bleiben. Ipsa inquit ‚ego sum via, veritas‘. Sed volunt scire an sint praedestinati. Sed non in celum nos vexit. Sed prius descendit et fit infans, post cruci adfigitur etc. Vide quid Philippus dixerit ante coenam ‚Ostende nobis patrem‘, flog hin und her mit den danden. Philippe, hic est pater, si vis alibi quaerere, erres. ‚Pater in me et ego‘ q. d. si vis patrem treffen, oportet per me fiat, aliter non fiet. Qui vult quaerere Alia via quam mea humanitate, errabit. Vergl. hierzu dieselbe Stelle in dem gedruckten Text. „Er wil dich nicht also hinauff haben, sondern er koemet zu dir und hat eine Leiter, einen Weg und Brücken zu dir gemacht. . . Wer Flug und weise ist, der bleibe auff dieser furgesteckten Ban, Er koemet erst zu uns und wir steigen nicht ehe zu im gen Himel, sondern er wirfft den Son herunter ins fleisch . . . Wilt du durch ein andern weg gen Himel zu Gott klettern? Er spricht: Zieher, Bruder, Der Vater ist in mir, und ich in dem Vater“, Salt deine augen feste auff mich, durch meine menscheit koemet man auff den Vater.“ WA 16: 144, 16 ff.; 145, 15 ff., 25 ff.

²⁶⁾ WA 40, 1: 79, 9 f. „Ascendendum per scalam Iacob, in qua deus nititur, cuius pedes tangunt terram iuxta caput Iacob. Quando vis agere, cogitare de salute tua, omissis omnibus cogitationibus legis, traditionibus philosophiae rapias te praesepe et gremium matris et spectes eum suggestentem, crescentem, morientem.“

stus haben wir freien Zugang zu Gott, und durch ihn glückt der Aufstieg, um den die Mystik sich vergeblich bemüht hat.²⁷⁾ Aber wenn Christus so unser Weg zu Gott geworden ist, hat dies seinen Grund darin, daß er zuerst Gottes Weg zu uns ist.

Der Gegensatz, mit dem Luther hier arbeitet, ist kein anderer als der zwischen Eros und Agape, der Gegensatz zwischen dem platonisch-hellenistischen und dem spezifisch christlichen Heilsweg. Eros ist der Weg des Menschen zu Gott, Agape ist Gottes Weg zum Menschen. Eros ist egozentrische, Agape theozentrische Gottesgemeinschaft. Daß es diese Gegenüberstellung war, mit der Luther letzten Endes zu tun hat, ist auch ihm selbst vollkommen bewußt gewesen. Er weiß, daß der in das Christentum eindringende Platonismus die Ursache zu den „Majestätsspekulationen“ der Vernunft ist und daß er die theologia crucis des Christentums in eine theologia gloriae und ihre theozentrisch-christozentrische Einstellung in eine egozentrische verwandelt hat.²⁸⁾ Und Luther weiß, daß Augustin, dem er sonst so viel zu verdanken hatte, vor allen andern die Ursache dazu gewesen ist, daß diese Betrachtungsweise im Katholizismus durchgeschlagen hatte.²⁹⁾ Nun ist zwar der Gedanke, daß die

27) Römerbrief II: 132, 22 ff. „Justificati ergo ex fide' et remissis peccatis ,accessum habemus et pacem', sed 'per Ihesum Christum dominum nostrum'. Hinc etiam tanguntur ii, qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius iustificatis et purgatis oculis cordis per Verbum incarnatum. Verbum enim incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in Verbum increatum per anagogen.“

28) WA 10, 1, 1: 202, 7 ff. „Das sind allß noch menschlich, platonische und philosophische danken, die uns auß Christo ynn uns fueren, so doch der Euangelist uns will auß uns ynn Christum furen; denn er will das gottliche, almachtige, ewige wort gottis nicht handelln noch von yhm reden, denn als ynn dem fleyßch und blut, das auff erden gangen ist. Er will uns nit zurstrawen ynn die creatur, die durch yhn geschaffen synd, das wyr yhm da nachlauffen, suchen und speculirn sollen, wie die platonici thun, Sondern er will uns auß denselben weytleufftigen, spazierfluchtigen gedanken samlen ynn Christum, als sollt er sagen: was leuffistu auß und suchist so fernn? Siehe da, ynn Christo, dem menschen, ist allß, Er hatt allß gemacht, ynn yhm ist das leben, er ist das wortt, dadurch alle ding gemacht sind, bleyb ynn yhm, so findstu es allß.“

29) WA 10, 1, 1: 210, 14 ff. „Die Platonici haben S. Augustinum zum ersten ynn diese meynung ubir diesem text mit yhrem unnutzen und unuorstendigen geschweyz bracht, wiewol

Sünde ihre Wurzel in der menschlichen Selbstsucht hat, kein ganz neuer Gedanke. Schon Augustin hat davon zu sprechen gewußt, aber erst Luther hat mit diesem Gedanken Ernst gemacht. Deshalb ist ein Vergleich zwischen den beiden Männern an diesem Punkte besonders aufschlußreich.

Daß die Selbstliebe die Wurzel des Bösen ist, hat Augustin nachdrücklich betont, vor allem wenn er in „De civitate Dei“ den Gegensatz zwischen Gottesreich und Weltreich auf den Gegensatz zwischen amor Dei und amor sui zurückführt. Aber dies gilt nur, wohl zu merken, von der falschen, „ungeordneten“ (inordinata) Selbstliebe, welche ihre Befriedigung in etwas anderem als Gott, in zeitlichen und vergänglichen Dingen sucht. Neben dieser verkehrten Selbstliebe spricht Augustin auch von einer richtigen Selbstliebe, die ihre Befriedigung in Gott selbst sucht. Diese Art Selbstliebe ist also so weit davon entfernt, der Gegensatz zur Gottesliebe zu sein, daß sie vielmehr im Grunde mit ihr zusammenfällt. Aber dann ist für Augustin nicht die Selbstliebe als solche, sondern erst ihre falsche Einstellung Sünde und Wurzel der Sünde, und er muß nach einem anderen Maßstab für das, was Sünde ist, suchen. Diesen anderen Maßstab findet er im Gedanken an das Böse als mit dem Sinnlichen und Materiellen zusammengehörig. Der Mensch ist durch sein geistiges und zugleich sinnliches Wesen ein Bürger zweier Welten. Nach Gottes Anordnung hat er das höchste Gut über sich. Er muß deshalb seine Gedanken und sein Sehnen auf die übersinnliche, geistige Welt richten. Aber hier setzt sich die sinnliche Seite seines Wesens zur Wehr und will ihn entgegen seiner Bestimmung nach unten ziehen und ihn an die zeitlichen Güter binden. Wenn Augustin deshalb den sündigen Menschen charakterisieren will, kann er ihn „curvatus“ nennen. Er ist nicht, wie er sein sollte, nach oben gerichtet, sondern gekrümmt, zur Erde niedergebeugt.

Trotz aller äußerlichen Ähnlichkeit, die in diesen Dingen zwischen Luther und Augustin besteht, kann man Luthers Anschauung als eine direkte Antithese zu diesen Gedanken Augustins bezeichnen. Wenn Luther die Selbstsucht, die Selbstliebe als Sünde und als gerade das Sündige in der Sünde stempelt, dann gilt dies ohne jede Einschränkung. Er kennt keine berechtigte Selbstliebe. Wenn Augustin aus dem Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich

es so hubsch gleyßet, das sie die gottischen philosophi drob geheyßen sindt; darnach hatt Aug. uns alle mit yhm dreyen zogen.“

selbst“ geradezu ein Gebot der Selbstliebe hat herauslesen wollen — selbst wenn dies zufolge der natürlichen Neigung des Menschen in dieser Richtung nicht ausdrücklich durch ein selbständiges Gebot eingeschränkt zu werden brauchte — behauptet Luther im Gegenteil, daß das Liebesgebot ein Verwerfen und Verurteilen alles dessen, was Selbstliebe heißt, in sich schließt. Es ist von größtem Interesse, darauf zu achten, wie Luther sich in der Vorlesung über den Römerbrief Schritt für Schritt von der Auffassung Augustins freimacht. Im Anschluß an Christi Wort in Joh. 12, 25 steht es für ihn grundsätzlich fest: „lieben heißt, sich selbst hassen“. ³⁰⁾ Aber dagegen steht der allgemein anerkannte Satz, daß „die geordnete Liebe bei sich selbst beginnt“; und vor allem steht Augustins mächtige Autorität dagegen. ³¹⁾ Nach Luther ist dies indessen einer der Gedanken, die am meisten dazu beigetragen haben, uns von der Liebe fortzuführen. In einem früheren Zusammenhang ³²⁾ hat Luther zwar zugegeben, daß das Gebot der Nächstenliebe zwei verschiedene Deutungen zuläßt. Einerseits kann es so aufgefaßt werden, als wären beide Teile geboten: den Nächsten lieben und sich selbst lieben. Andererseits kann man dies Gebot auch dahin verstehen, daß nur der Nächste zu lieben sei, und zwar nach dem Vorbild, wie wir uns selbst unserer egozentrischen Natur gemäß lieben. Und hierzu fügt er die Bemerkung, daß ihm die spätere Deutung besser gefällt. Wenn er späterhin zu dieser Frage zurückkehrt, ist er sicherer über die rechte Deutung des Gebotes. Nun wagt er es, zwar immer noch mit aller „Erfurcht vor den Vätern“ — geradeaus zu erklären, daß die seit Augustin herrschende Deutung falsch ist. ³³⁾ Wenn Gott dem Menschen befiehlt, den Nächsten wie

³⁰⁾ Römerbrief II: 219, 8. „Est enim diligere se ipsum odisse.“

³¹⁾ Römerbrief II: 336, 5. „In glosa dixi, quod charitas est amor non in se ipsum, sed in alterum . . . Ergo et placere proximo est non sibi placere. Sed huic dicto Gregorii et nostro videtur repugnare famosa illa differentia et ordo diligendi. Quia secundum b. Augustinum et Magister allegat: ‚Deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt‘. Ergo charitas ordinata incipit a se ipsa. Respondetur, quod hoc ipsum est unum illorum, quibus abducti sumus a charitate.“

³²⁾ Römerbrief II: 304, 1 ff.

³³⁾ Römerbrief II: 336, 22 ff. „Unde salvo iudicio aliorum et reverentia patrum meo sensu ut stultus loquor: Non videtur ista intelligentia solida, que de precepto diligendi proximi est allata, qua dicitur, quod in ipso precepto diligens sit forma,

sich selbst zu lieben, so hat er damit durchaus nicht befohlen, daß er sich selbst lieben soll. Die Selbstliebe ist vielmehr eine lasterhafte Liebe („vitiosus amor“), die vernichtet werden muß. Aber trotzdem kann sie als Vorbild der rechten Nächstenliebe dienen — mit demselben Recht wie Paulus Adam als Vorbild für Christus aufstellen kann. „Ebenso wie wir in Adam böse sind, so sollen wir in Christo gut sein.“³⁴⁾ Ein Vergleich soll ausgedrückt werden, nicht eine Nachahmung. So auch hier: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Nicht als ob du dich lieben sollst; denn wenn es so gemeint wäre, dann wäre es geboten. Nun ist es aber so wenig geboten, daß das Gebot [der Nächstenliebe] auf jenes Verbot [der Selbstliebe] gegründet ist. Du tust also übel daran, wenn du dich selber liebst. Von diesem Übel wirst du nur dann frei, wenn du in gleicher Weise den Nächsten liebst, d. h. wenn du aufhörst, dich selber zu lieben.“³⁵⁾ So weit ist also Luther davon abgekommen, aus dem Gebot der Nächstenliebe ein Gebot der Selbstliebe herauszulesen, daß ihm das Gebot der Nächstenliebe vielmehr ein Verbot jeder Art Selbstliebe bedeutet.

qua proximum diligit, nempe ait: ‚sicut te ipsum‘. Ergo concludunt: Oportet, ut primo diligas te et ita ad exemplar tui dilectionis et proximum diligas.“

³⁴⁾ A. a. O., S. 337, 8 ff. „Igitur credo, quod isto precepto ‚sicut te ipsum‘ non precipiatur homo diligere se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se de facto, q. d. curvus est totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui solum proximum diligas. Perversitas enim est, quod volumus ab omnibus diligi et in omnibus querere, que nostra sunt; rectitudo autem est, ut si id omnibus facias, quod tibi fieri vis perverse, tanto studio facias malum, quanto fecisti bonum. In quo utique non precipitur fieri malum, sed similitudo studii.“

³⁵⁾ A. a. O., S. 337, 17 ff. — Vergl. Mt 1: 654, 14 ff. „Et hoc habent verba Christi: Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Proinde quando Christus dicit, proximum diligendum ad instar sui, meo iudicio de perverso et incurvo amore loquitur, quo homo quaerit non nisi quae sua sunt, qui amor non rectificatur, nisi omittat quaerere quae sua sunt et ea quae sunt alterius querat. Haec sententia est B. Pauli Philip. ii. Non quae sua sunt consyderantes, sed quae aliorum. Et i. Corin. xiii. Charitas non quaerit quae sua sunt. His verbis manifeste prohibet amorem sui. Ideo sensus praecepti esse videtur ‚Diliges proximum tuum sicut teipsum, id est, diligis te solum et perverse, si autem amorem eiusmodi in proximum tuum dirigeres, iam vere diligeres‘, quod ex eo patet, quia non praecipit, ut homo diligit se, quod utique fecisset, si bonus esset sui amor, sed invenit amorem sui et alio transfert, et ita rectificat.“

Die Nächstenliebe hat nach Luther auch die Aufgabe, die Selbstliebe zu er-
setzen und zu vernichten.

Wenn Luther in diesem Zusammenhang angeben will, worin die Verderbnis
(perversitas) des Menschen eigentlich besteht, gebraucht er Augustins Aus-
druck: der Mensch ist „gekrümmt“. Aber gerade darin tritt Luthers Abstand
von Augustin noch deutlicher hervor. Es fällt gleich in die Augen, daß er
diesen Ausdruck in ganz anderem Sinn als Augustin benutzt. Wenn dieser
sagt, daß der Mensch „gekrümmt“, „curvus“, „curvatus“ ist, so meint er, daß
der Mensch zur Erde niedergebeugt ist, daß er nur die niederen, zeitlichen
Werte und Güter kennt und ihnen nachstrebt. Für Luther wiederum bedeutet
es, daß der Mensch von Natur selbstisch gerichtet ist, daß er nicht „gerade“
handelt, sondern sich in seinem Tun von der Frage, welchen Nutzen dies für
ihn selbst abwirft, bestimmen läßt. Der Wille ist mit andern Worten nicht
gerade, sondern „gekrümmt“, er wendet sich letzten Endes zu sich selbst zurück.³⁶⁾
Kurz gesagt, wenn Augustin davon spricht, daß der Mensch „gekrümmt“ ist, so
ist dieser Gedanke bei ihm an der Eröseinstellung orientiert, für welche die
Sünde gleichbedeutend ist mit Erdegebundenheit; wenn Luther denselben Aus-
druck anwendet, so ist er bei ihm an seiner Agapeeinstellung orientiert, für
welche die Sünde vor allem gleichbedeutend ist mit der selbstischen Ich-
gebundenheit.

Luthers Sündenbegriff ist also vom Liebesgedanken aus bestimmt. „Die
Liebe sucht nicht das Ihre.“ Als Gegensatz hierzu besteht das Wesen der
Sünde darin, daß man das Seine sucht. Mit diesem Maßstab gemessen scheint
das ganze natürliche Menschenleben unter die Sünde zu fallen, da es durchweg
das Gepräge von „quaerere, quae sua sunt“ trägt.³⁷⁾ Von diesem Gesichts-
punkt aus scheint die Sünde einen ganz univervellen Umfang zu haben. Die
Sünde hat nicht nur ihren Sitz in der Sinnlichkeit des Menschen, sondern
umfaßt den ganzen Menschen. Und weiter, Sünde ist nicht nur das, was
gemeinhin von den Menschen als böse bezeichnet wird. Selbst die größten und

³⁶⁾ Luthers Auffassung wird hier durch folgende Gleichungen charakterisiert: curvus =
curvus in se (incurvatus in se, vergl. Römerbrief II: 184, 17 ff.) = versus in sui amorem;
vergl. Anm. 34.

³⁷⁾ WA 18: 742, 19 f. „Omnia sunt caro, quia omnia sapiunt carnem, id est qua sua
sunt vacantque gloria Dei et spiritu Dei.“

berühmtesten Taten entschleiern sich als Sünde, wenn sie mit diesem Maßstab gemessen werden; denn sie sind zur eigenen Ehre getan worden. Hier gilt die Regel: je ehrenvoller — desto egozentrischer.³⁸⁾

Aber Luther geht noch einen Schritt weiter. Selbst das Allerhöchste, auf das der Mensch sein Streben richten kann, nämlich die Gottesgemeinschaft, wird von dieser alles Menschliche auszeichnende Egozentrität verunreinigt. Dies vor allem setzt ihn in Harnisch gegen die ganze katholische Frömmigkeit, in der diese egozentrische Gottesgemeinschaft sozusagen zum System gemacht worden ist. Denn wenn man hier die Liebe zu Gott auf dem Grunde der Selbstliebe aufbauen will, — was ist dies dann weiter, als „selbst bei Gott das Seine suchen“?³⁹⁾ „Auch im Himmel suchen sie nur das Ihre.“ Selbst wenn der Mensch sich von allen irdischen Begierden und Interessen freigemacht hat und nach oben gerichtet ist, so ist er doch *curvatus* — zwar nicht im Sinne Augustins, aber in Luthers. Auch in seinem Gottesverhältnis ist der Mensch „in sich selbst gekrümmt“.⁴⁰⁾

Luther ist gewiß nicht blind dafür gewesen, daß der Katholizismus ernsthafte Versuche, diesen selbstischen Liebesgedanken zu überwinden, aufzuweisen kann. Einen solchen Versuch glaubt er z. B. bei Augustin in seiner Unterscheidung von „*frui*“ und „*uti*“ oder in der Lehre der Scholastik über „*amor*

³⁸⁾ WA 18: 742, 36 ff. „Imo simul in specie operis apparuit, quod pro gloria sua haec omnia gesserunt, ita ut nec puduerit confiteri et gloriari sese gloriam suam quaerere. Nam et gloria perurente gesserunt Romani, ipsismet testibus, quicquid virtutis gesserunt, ita et Graeci, ita et Iudaei, ita et omne genus hominum. Sed ut sit hoc honestum apud homines, apud Deum tamen nihil est inhonestius, imo impiissimum et summum sacrilegium, nempe quod non pro gloria Dei egerunt nec ut Deum glorificaverunt, sed impiissima rapina Deo gloriam rapientes et sibi attribuentes nunquam magis inhonesti et turpes fuerunt, quam dum in summis suis virtutibus fulserunt . . . Habes igitur spiritum illum igemonicum principalem partem hominis ad honesta nitentem, id est latronem gloriae divinae et maiestatis affectatorem, tum maxime, cum sunt honestissimi et summis suis virtutibus illustrissimi. Hos nunc nega esse carnem et impio affectu perditos.“ — Vgl. auch S. 709 f., 731.

³⁹⁾ WA 18: 694, 16 f.

⁴⁰⁾ Römerbrief II: 184, 17 ff. „Et hoc consonat Scripture, que hominem describit in *curvatum* in se adeo, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflectit et se in omnibus querit. Que curvitas est nunc naturalis, naturale vitium et naturale malum.“ — Vgl. Römerbrief II: 189, 21 ff.

amicitiae" zu erkennen.⁴¹⁾ Aber dies sind doch für ihn nur einzelne Ansätze, die das grundsätzlich Verkehrte in der katholischen Liebeslehre nicht unwirksam machen können. Die „Schultheologen“ und Augustin haben es eben nur „von ferne“ gesehen, und die Grundlage ihrer Liebesanschauung ist doch unverändert geblieben. Es muß von Grund auf umgebaut werden. Luther kann sich nicht damit begnügen, ebenso wie die Scholastik und die mittelalterliche Mystik zu versuchen, die Selbstsucht auf dem Wege der Veredlung und Sublimierung zu überwinden. Eros behält seinen selbstischen Charakter, wie man ihn auch vergeistigen und sublimieren mag. Es genügt nicht, ihm statt der vergänglichen, irdischen Güter Gott und das Unvergängliche als Objekt der Liebe zu geben. Denn auch so behält er seinen selbstischen Charakter und sucht nur das Seine in Gott. Luther hat es vollkommen eingesehen: man kommt nicht zur Agape durch Veredlung und Sublimierung von Eros. Aber was ist es anderes als ein Versuch in dieser Richtung, wenn die augustininische und mittelalterliche Liebesanschauung die christliche Liebe auf der Grundlage der Selbstliebe aufbauen will. Vor jedem Versuch solcher Art muß man sich die Frage stellen: „Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln?“ Kann man etwa selbstlose Früchte vom Baum der Selbstliebe lesen? Nein, die Selbstliebe muß nach Luther mit der Wurzel ausgerissen werden. „Alles, was in uns ist, d. h. woran wir Gefallen haben, weil es aus uns selbst stammt und in uns liegt“, muß ausgerissen und zerstört werden, und das, was außerhalb von uns in Christo ist, muß gebaut und gepflanzt werden, wenn die wahrhaft christliche Liebe, die Agape, bei uns Platz finden soll.

Das Ergebnis, zu welchem wir hier gekommen sind, wirft ein klares Licht über die „Schwierigkeit“, in der unsere Untersuchung ihren Ausgangspunkt nahm, nämlich über die Frage der Liebe in Verbindung mit der Rechtfertigung. Im ersten Augenblick könnte vielleicht Luthers kraftvolles Drängen darauf, daß die Liebe ferngehalten werden muß, wenn es sich um die Rechtfertigung handelt, wie ein Zerabsetzen der Liebe aussehen, als ob nur der Glaube, aber nicht die Liebe würdig genug wäre, einen Platz im grundlegenden Gottesver-

⁴¹⁾ WA 46: 90, 3 ff. „Davon haben auch unsere Schul Theologen gesagt, so solchs von ferne gesehen, und nennen zweierley Liebe, Amorem concupiscentiae und amicitiae, und S. Augustin nennet sie Uti et Frui, Etliche (spricht er) lieben Gott aus gutem willen, Etliche aber umb jres nutzges willen.“

hältnis einzunehmen. Ein solcher Gedanke muß indessen als ein kapitales Mißverständnis von Luthers Meinung bezeichnet werden. Es ist wahrlich nicht deshalb, weil die Liebe nicht würdig und göttlich genug ist, daß Luther sie von der Rechtfertigung ausgeschlossen sehen will. Kāme es nur auf Rang und Würde an, so erklärt Luther selbst, daß er bereit wäre, die Liebe neben, ja über den Glauben zu setzen. Was gibt es höheres als die Liebe? Ist sie doch „das einige, ewige, unaussprechliche gut und aller höhester schatz, der da heißt Gott selbs, . . . Dazu, wer jnn der liebe bleibt, daß der jnn Gott bleibet und Gott jnn jm, also das er und Gott ein kuche wird“. Nachdem Luther so die göttliche Art der Liebe gepriesen hat, setzt er fort: „Nu solche wort möchten noch wol nicht allein die Papisten, sondern auch uns selbs bewegen zu sagen, das der Glaub nicht allein gerecht mache, sondern auch die Liebe, Weil er jr so viel gibt, das, Wer jnn der liebe bleibet, der bleibt jnn Gott und hat Gott selbs, Wer aber Gott hat, der hat es alles, Aber er hat hie nicht furgenommen zu leren, wie wir fur Gott gerecht werden und zu gnaden kōmen odder die liebe ergreifen, damit er uns geliebet hat durch Christum, welches kan nicht on allein durch den glauben geschehen.“⁴²⁾

Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Luther die Liebe herabsetzt, dadurch daß er sie von der Rechtfertigung des Menschen fernhält. Aber warum ist er denn so angelegen, dies zu tun? Einfach, weil ein entgegengesetztes Verfahren ein Herabsetzen der Liebe bedeuten würde. In loco iustificationis von der Liebe sprechen bedeutet eine andere, niedrigere Art von Liebe als die christliche predigen. Das bedeutet, die Agapeliiebe verneinen und vernichten und zwar in zweierlei Weise. Erstens wird die Liebe im Sinne der Liebe Gottes, Gottes „unmotivierete“, spontane Liebe, verneint. Denn wenn die Liebe als eine beim Menschen befindliche Eigenschaft an der Grundlegung der Gottesgemeinschaft beteiligt sein sollte, wenn der Mensch gerecht gemacht wird auf Grund der bewiesenen charitas, dann ist dies etwas, was ihn der Gottesgemeinschaft würdig macht, und diese ruht nicht nur auf Gottes Gnade. Den Glauben an Christus predigen, das ist gerade die Liebe, Gottes Liebe, predigen.⁴³⁾ Sodann heißt es die christliche Liebe verderben,

⁴²⁾ WA 36: 423: 22 ff.

⁴³⁾ WA 10, 1, 1: 11, 18 ff. Das Evangelium von Christus „sihe, das ist das große sēwer der liebe gottis zu uns“.

von der Seite des Menschen gesehen. Sie kann nicht länger ihre Reinheit bewahren, sie wird meritorisch, zweckbestimmt. Die Liebe in loco iustificationis kann nichts anderes als Eros, der Weg des Menschen zu Gott, werden. Eine solche Liebe ist nicht „frei“. ⁴⁴⁾ In der Rechtfertigung haben wir es nur mit Christus zu tun. „Christus autem non est charitas mea.“ ⁴⁵⁾ Christus ist nicht meine Leistung, sondern Gottes Gabe. Christus ist nicht mein Eros, sondern Gottes Agape.

Wenn Luther die katholische Anschauung über „fides charitate formata“ zerstört und die Liebe von dem Platz, den man ihr von katholischer Seite so bereitwillig innerhalb der Rechtfertigung zugewiesen hatte, ausstößt, so kann dies zugleich als ein Aufbauen der Agapeliebe bezeichnet werden. Denn damit hat er 1. Gottes Agape in ihrer absoluten Souveränität, Spontaneität und Grundlosigkeit, und 2. die christliche Liebe in ihrer Reinheit von allen egozentrischen Berechnungen geltend gemacht. Aber damit haben wir schon die Grenze zu unserer letzten Frage überschritten: Luther als Erbauer und Erneuerer der theozentrischen Agapeliebe.

III.

Luther als Erneuerer der theozentrischen Agapeliebe.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß Luther es als eine Hauptaufgabe betrachtet hat, den klassischen katholischen Liebesgedanken, der durch seine Verbindung mit der Selbstliebe und seine Tendenz nach oben deutlich seine Verwandtschaft mit dem Erosmotiv verrät, zu vernichten. Seine Kritik hat das Herz der katholischen Liebesanschauung getroffen. Dadurch ist es offenbar geworden, daß die Zweideutigkeit, die den katholischen Liebesgedanken auszeichnet, ihren Grund darin hat, daß er sich auf zwei einander aufhebende Grundmotive aufbaut. Das, was mehr als ein Jahrtausend miteinander verbunden gewesen war — das Erosmotiv und das Agapemotiv — und zusammen die Grundlage für die Auffassung des Sinns der christlichen Liebe ausmachte, fällt hier auseinander und es wird klar, daß die katholische

⁴⁴⁾ Die beiden Einwände faßt Luther in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ so zusammen: „sie seyn nit frey, und schmechen die gnad gottis“. WA 7: 33, 33 f.

⁴⁵⁾ WA 40. 1: 240, 29 f. Vgl. 240, 12 f.

Liebeslehre nur wenig mit der spezifisch christlichen Liebe zu tun hat, sondern ihre Züge hauptsächlich von dem entgegengesetzten Grundmotiv geholt hat.

Luther hat mit dem Abbruch der traditionellen Liebeslehre Erfolg gehabt. Daß seine Kritik so tief traf und von so endgültiger Bedeutung wurde, beruhte darauf, daß sie nicht nur negativ war, sondern von einem positiven Gesichtspunkt aus, im Interesse, die Agape in ihrem spezifisch christlichen Sinn zur Geltung zu bringen, ausgeführt wurde. Aber hier begegnet uns eine zweite Frage: ist es Luther auch gelungen, diesen anderen Liebesgedanken *aufzubauen*, oder beschränkte sich der Agapegedanken für ihn nur darauf, eine Plattform für die Kritik des Erosgedankens herzugeben? Ist es ihm gelungen, in konkreten Zügen anzugeben, worin diese Liebe, die der Gegensatz zu der egozentrischen Erosliebe ist, besteht? Gibt es überhaupt eine andere Liebe als diejenige, die auf der Grundlage der Selbstliebe aufbaut? Ist sie im Menschenleben, so wie es nun einmal beschaffen ist, denkbar und möglich?

Auf die beiden letzten Fragen gibt Luther zunächst eine Antwort, die wesentlich negativ ist. Es verhält sich wirklich so, daß die Möglichkeiten des natürlichen Menschenlebens mit der egozentrischen Liebe erschöpft sind. In dem Leben und Handeln des natürlichen Menschen gibt es nichts, was nicht das Gepräge, „*quaerere quae sua sunt*“, trägt. Aber deshalb steht es auch ganz unter der Macht der Sünde, und es besteht keine Möglichkeit, daß auf seiner Grundlage eine Liebe in christlichem Sinn aufwachsen kann, eine Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern Gott von ganzem Herzen liebt und den Nächsten wie sich selbst. Im Katholizismus hatte man dies für möglich gehalten, sei es, daß man mit Thomas Aquinas glaubte, daß die Unterstützung der göttlichen Gnade hinzukommen müsse, sei es, daß man mit Duns Scotus behauptete, daß der Mensch „*ex puris naturalibus*“ zu dieser Liebe vordringen könne.⁴⁶⁾ Besonderen Anstoß nimmt Luther an Duns Scotus' Argumentieren von der Selbstliebe aus: Da der Mensch von Natur so über Maßen seine eigene Person, die doch ein niederes Gut ist, liebt, wieviel mehr muß er nicht im Stande sein, mit seinen natürlichen Kräften Gott, der das höchste Gut und als solches das liebenswerteste von allen ist, zu lieben. Luther sieht gleich, wo der Fehler in dieser Behauptung liegt, nämlich darin, daß die christliche

⁴⁶⁾ Römerbrief II: 187, 21 ff. — W II 1: 224, 34—225, 12.

Liebe nach dem Vorbild der menschlichen, begehrenden Liebe gezeichnet ist. Es ist im Grund verfehlt, auf diese Weise „arguere ab humanis ad divina“, und dies um so mehr als der Ausgangspunkt für den Beweis — die Selbstliebe des Menschen — eine teuflische Verkehrung ist.⁴⁷⁾

Da man also nach Luther, wenn es sich darum handelt, die christliche Liebe zu zeichnen, keinen Zug zu ihrem Bilde von der menschlichen Liebe holen kann, so bedeutet dies doch keineswegs, daß die Agapeliebe ein inhaltsleeres Wort wäre. Liebe im christlichen Sinn ist doch an erster Stelle Gottes eigene Liebe, die er durch alle seine Wohltaten bewiesen hat, und am meisten durch die Hingabe seines Sohnes. Hier ist volle Identität zwischen Gott und Liebe, Liebe und Gott. „Gott ist selbs die Liebe, und sein wesen ist eitel lauter liebe, Das, wenn jmand wolte Gott malen und treffen, so müßt er ein solch bild treffen, das eitel liebe were, als sey die Göttliche natur nichts, denn ein feur offen und brunst solcher liebe, die himel und erden füllet, Und widerumb, wenn man kund die Liebe malen und bilden, müste man ein solch bilde machen, das nicht wercklich noch menschlich, ja nicht Engelisch noch himlisch, sondern Gott selbs were.“⁴⁸⁾ „Da schütt er aus nicht Sonn und Mond noch himel und erden, sondern sein eigen hertz und seinen liebsten Son, also auch, das er in leßet sein blut vergießen und des aller schendlichsten tods sterben fur uns schendliche, böse, undanckbare leute, Wie kan man hie anders sagen, denn das der Gott doch nichts sey denn ein abgrund ewiger liebe und widerumb die

⁴⁷⁾ WA 40, 1: 459, 7 ff. „Si vis transferre divina ad humana, posset quis dicere: Ista argumenta sunt infirmissima, — arguere ab humanis ad divina. Sic Scotus: homo potest diligere deum super omnia; quia me diligit, ergo plus deum, quia quo bonum maius, tanto amabilius. et concludit, quod homo ex naturalibus potest implere illam legem: Diliges deum ex corde“ etc., quia possum diligere bonum minus; ut rusticus vel langknecht leßet sich umb eins floren willen erwurgen, multo plus propter deum.“ Zwar kann man auf menschliche Verhältnisse als Zeugnisse für göttliche Dinge hinweisen — wenn diese nämlich Ausdruck einer göttlichen „ordinatio“ sind. Aber so verhält es sich nicht mit der Selbstliebe. „Sed sicut Scotus: Ego minus bonum Meum diligo — non est ordinatio dei sed depravatio diaboli.“ S. 461, 3 f. — Vgl. WA 40, 1: 226, 8 ff. „Ita Scotus disserit: Avarus potest eligere pecuniam; Si potest diligere minus bonum, etiam maius. homo ex naturalibus viribus habet dilectionem creaturae, — cur non creatoris? Das hat kein Sophist kund solviren.“

⁴⁸⁾ WA 36: 424, 16 ff.

Lieb nichts anders denn eitel Gott?“⁴⁹⁾ Von dieser göttlichen Liebe holt Luther die Züge, wenn er die christliche Liebe „malen und treffen“ will.

Worin besteht denn der grundsätzliche Unterschied zwischen dieser göttlichen und der gewöhnlichen Liebe? Mit unübertrefflicher Klarheit hat Luther diese Frage in der 28. These der Heidelberger Disputation 1518 beantwortet. Zwar wendet er zur Bezeichnung dieses Gegensatzes nicht die Termen *Eros* und *Agape* an. Und trotzdem können Luthers Ausführungen dort als die schärfste Abgrenzung zwischen dem *Eros*- und *Agapegedanken* und die treffendste Beschreibung des für jeden der beiden Charakteristischen genannt werden. Es heißt dort: „*Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili*“.⁵⁰⁾ Die menschliche Liebe ist begehrende Liebe und entsteht durch die begehrenswerte Beschaffenheit des Gegenstandes. Gottes Liebe ist selbst schöpferisch, d. h. sie macht etwas aus dem, was nichts ist. Über die menschliche Liebe ist Luther sich bewußt, nichts anderes gesagt zu haben, als was allgemein anerkannt ist und von allen, sowohl Philosophen wie Theologen zugegeben wird. Als Kronzeugen führt er Aristoteles, also einen typischen Vertreter der *Erostendenz*, an. Die menschliche Liebe wird dadurch gekennzeichnet, daß sie in allem das Ihre sucht und lieber nehmen als von ihrem Guten abgeben will.⁵¹⁾ Die göttliche Liebe ist von ganz entgegengesetzter Art. Sie will vor allem von der Fülle ihres Reichtums mitteilen. Darum sucht sie Sünder, Böse, Törichte und Schwache auf und beweist an ihnen ihre schöpferische Kraft dadurch, daß sie sie gerecht, fromm, weise und stark macht. Gerade darin, daß Gottes Liebe das an sich Wertlose aufsucht, zeigt sie ihre spontane und schöpferische Art am allerdeutlichsten. „Denn die Sünder sind schön, weil sie geliebt werden, aber sie werden nicht geliebt, weil sie schön sind.“ Die menschliche Liebe weicht vor den Sündern aus und sucht sich höhere und würdigere Gegenstände. Christus dagegen sagt: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“.⁵²⁾

⁴⁹⁾ WA 36: 426, 34 ff. Nach dem gedruckten Text; (vgl. Körers Nachschrift, S. 426, 9 ff.)

⁵⁰⁾ WA 1: 354, 35 f.

⁵¹⁾ WA 1: 365, 7 f. „In omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit.“

⁵²⁾ Da die *Disputatio Heidelbergae habita*, XXVIII, eine der Hauptstellen für Luthers Liebesgedanken ist, sei diese Stelle hier wörtlich in ihrer vollständigen Form wiedergegeben.

Als Antwort auf die Frage, ob es eine andere Liebe als die egozentrische gibt, kann Luther vor allem auf Gottes und Christi Liebe zu dem Verlorenen hinweisen. Da ist eine wirkliche Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern gibt und opfert. Hiermit ist aber auch der Maßstab für den Inhalt der christlichen Liebe gegeben. Wenn man bis auf Luther bei der Zeichnung der christlichen Liebe deren Züge von der menschlichen Liebe geholt hat, die hier nur auf einen höheren Plan erhoben, vergeistigt und sublimiert wurde, so hat Luther Ernst damit gemacht, daß die christliche Liebe ihrer Art nach etwas vollständig anderes als die menschliche Liebe ist und daß sie zu ihrem Urbild nur die Agape Gottes hat. Wie diese ist sie spontan, unmotiviert, grundlos und schöpferisch. Damit ist prinzipiell alles, was nach Luther von der christlichen Liebe zu sagen ist, gesagt. Wir stellen hier einige der wesentlichsten Züge der christlichen Liebe nach Luther zusammen. In der Tat sind sie nur eine Erläuterung ihrer spontanen, schöpferischen Art.

1. Die christliche Liebe ist spontan im Gegensatz zu jedem eudämonistisch begründeten Handeln. Ebenso wie Christus uns „freiumsonst, ohne eigen Genieß“ gedient hat, so ist auch die christliche Liebe frei von jeder selbstischen Berechnung oder Nebenabsicht. Sie tut das Gute, nicht um dadurch ihre eigene Seligkeit zu gewinnen oder zu vermehren, sondern „auß freyer lieb umbsonst, got zu gefallen, nichts darynn anders gesucht noch angesehen, denn das es gott also gefellet, wilchs willen er gerne thet auffß aller-

„Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. Secunda pars patet et est omnium Philosophorum et Theologorum, Quia obiectum est causa amoris ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse Theologiae, dum in omnibus querit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit. Prima pars patet, quia amor Dei in homine vivens diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos et sic effluit potius et bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. Ideo amor hominis fugit peccatores, malos. Sic Christus: Non veni vocare iustos, sed peccatores. Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno. Beatius est enim dare quam accipere, ait Apostolus. Unde Psal. 41. Beatus qui intelligit super egenum et pauperem, Cum tamen obiectum intellectus naturaliter esse non possit, id quod nihil est, id est, pauper vel egenus, sed entis, veri, boni. Ideo iudicat secundum faciem et accipit personam hominum et iudicat secundum ea quae patent etc.“ WA 1: 365, 1 ff.

beste".⁵³⁾ Aber damit wird sie auch im Verhältniß zum Nächsten ein freier Dienst. Gerade das freie und Unmotivierte in Gottes Liebe zu uns muß es mit sich führen, daß wir ebenso den Nächsten frei und ohne selbstische Begründung lieben.⁵⁴⁾

2. Die christliche Liebe ist auch spontan im Gegensatz zu jeder Gesetzmäßigkeit. Darin liegt gerade die Begrenzung des Gesetzes, daß es nie ein wirklich freies, williges und spontanes Handeln hervorrufen kann. Das Gesetz begegnet uns mit seinen Befehlen wie ein Imperativ, aber kann gerade deshalb nie ein wirklich Gutes hervorbringen. Es ist seinem Wesen nach unproduktiv, ja enthält im Grunde einen inneren Widerspruch. Es fordert ja freie Hingabe an Gottes Willen. Aber gleichzeitig wird es gerade dadurch, daß es fordert, ein Hindernis für diese freie, spontane Hingabe. Das Gesetz hat zwei Motive zur Verfügung, mit denen es den Menschen zu äußerer Ge-

⁵³⁾ WA 7: 31, 6 ff. — Vgl. WA 6: 207, 26 ff. „Also einn Christen mensch, der in diser zuvorsicht gegen got lebt, weiß alle ding, vormag alle dingt, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey, nit umb vil guter vordinst unnd werck zusamen, sondern das yhm eine lust ist got also wolgefallen, und leuterlich umb sunst got dienet, daran begnuget, das es got gefellet.“

⁵⁴⁾ WA 7: 35, 25 ff. „Und ob er nu gantz frey ist, sich widderumb williglich eynen diener machen seynem nehesten zu helffenn, mit yhm faren und handeln, wie gott mit yhm durch Christum handelt hatt, und das allis umbsonst, nichts darynnen suchen denn gottliches wolgefallenn, und also denckenn, Wolan meyn gott hatt mir unwirdigen vordampfen menschen on alle vordienst, lauterlich umbsonst und auß eytel barmherzigkeit gebenn, durch und ynn Christo, vollen reychtumb aller frumkeit und seligkeit, das ich hynsurt nichts mehr bedarff, denn glauben, es sey also. Ey so will ich solchem vatter, der mich mit seynen uberschwinglichen gutternn also uberschuttet hatt, widerumb frey, frölich und umbsonst thun was yhm wolgefellet, Unnd gegen meynem nehesten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nützlich und seliglich seyn, die weyl ich doch, durch meynenn glauben, allis dings yn Christo gnug habe.“ Sih also fleussset auß dem glauben die lieb und lust zu gott, und auß der lieb ein frey, willig, frolich lebenn dem nehesten zu dienen umbsonst. Denn zu gleych wie unser nehest nott leydet und unsers ubrigenn bedarff, also haben wir fur gott nott geliden und seynner gnaden bedurfft. Darumb wie uns gott hatt durch Christum umbsonst geholffen, also sollen wir durch den leyp und seyne werck nit anders den dem nehesten helffen.“

gesetzserfüllung treiben kann: Furcht vor Strafe und Verlangen nach Lohn. Aber beide berauben das Handeln seines spontanen, unmotivierten Charakters und bewirken, daß es nichts Wahrhaftes, d. h. kein freies und ungeheucheltes Erfüllen des innersten Sinns des Gesetzes wird.⁵⁵⁾ Erst wenn der Mensch schlechthin frei im Verhältnis zum Gesetz ist, kann er im tiefsten Sinn für Gott leben.⁵⁶⁾ Dann wird das, was das Gesetz mit Zwang aus ihm her-
 vorpressen wollte, seine freie, spontane, willige Tat. Der Imperativ des Gesetzes wird in den Indikativ des Evangeliums vertauscht.⁵⁷⁾ Aber dies kann nur durch den Glauben an Christum geschehen, oder was dasselbe bedeutet, durch den heiligen Geist.⁵⁸⁾ Solange der Mensch unter dem Gesetz steht, hat das Gute noch nicht Macht über ihn gewonnen. Der Zwang, den er empfindet, ist ein Zeugnis dafür, daß er in seinem Inneren einen heimlichen Wunsch in

55) *WA* 5: 33, 25 ff. „Venit autem haec voluntas ex fide in deum per Ihesum Christum. Caeterum voluntas, quae metu poenarum extorquetur, servilis est et violenta, quae autem cupiditate praemiorum allicitur, mercennaria est et simulata. Illa autem liberalis, gratuita, hilaris, unde Christi populus, ‘Nedaboth’ hebraice spontanei, voluntarii, liberales vocantur.“ — Vgl. *WA* 2: 489, 27 ff., *WA* 3: 17, 1 ff. und *WA* 7: 800, 25 ff. „Alle sampt sein wir unwillig ader yhe falschwillig frum, das wir uns furchten fur straff und schand, oder suchen unsern nutz unnd wolgefallen darynnen, und niemant lautter umb gotis willen, oder allein darumb, das so recht ist, frum ist. Es wil und muß die natur yhe etwas suchen, darumb sy frum sey, kan und mag nit umb der frumikeit willen frum sein, lessit yhr nit an der frumikeit begnügen, wie sy sol, sundern wil etwas damit vordienen ader empfißen . . . Den wir sollen nit frum sein, etwas damit zu vordienen oder meyden, den das sein alle sampt miedling, knecht und tagelöner, nit freywillige kinder und erben, welche nur frum sein umb der frumikeit willen selbs, das ist umb gotis willen allein, den got ist die rechtikeit, warheit, guthheit, weyßheit, frumikeit selbs. Unnd wer nit mehr sucht den frumikeit, der sucht und findet got selber. Wer aber lon sucht und pein fleucht, der findet yn nymer mehr und macht lon zu seinem got. Den warumb der mensch etwas thut, das ist sein got.“

56) *WA* 2: 499.

57) *WA* 2: 492, 33 ff. „Iam nos non legis sumus, sed lex nostra est, et opera non legis, sed gratiae sunt, ex qua libere et suaviter scaturiunt, quae lex prius asperere et fortiter exprimebat. — 2: 596, 18 f. „Ita iustus non debet bene vivere, sed bene vivit, nec indiget lege quae doceat eum bene vivere.“

58) *WA* 2: 587, 28 f. „Affectum autem hunc hilarem non lex, non natura, sed fides impetrat in Christo Iesu.“ — *WA* 7: 801, 21 ff. „Wer Christum anruft ym glauben, der

entgegengesetzter Richtung hegt.⁵⁹⁾ Wenn es die Spontaneität des Handelns gilt, kann der Sünder geradezu als Vorbild dienen.⁶⁰⁾ Er hat seine Lust an der Sünde und tut sie aus innerster Neigung und gern und braucht nicht dazu mit Versprechen von Belohnungen oder Drohung von Strafen gelockt zu werden. Auf dieselbe Weise ist der Mensch erst dann ganz für das Gute gewonnen, wenn er es spontan und mit innerster Neigung tut und es auch dann tun würde, wenn es nicht im Gesetz geboten wäre. „Gleych, als wenn du eynen unkeuschen fragist, warumb er das werck thu, so kan er nicht anders antwortten, denn: umb der lust willen, die er ym werck hatt, denn er thuts wider umb lohnß noch straff willen, denckt nichts damit zurwerben, auch keynem ubel damit zu empflihen. Solche lust will das gesetz auch ynn uns haben, das, wenn du eynen keuschen fragist, warumb er keusch sey, soll er sagen: nicht umbs hymels noch der helle willen, nicht umb ehre noch schande willen, sondern umb des willen alleyne, das michs zumal seyn duncet, und gefellet myr hertzlich wol, obs gleych nicht gepotten were.“⁶¹⁾

3. Die bisher gegebenen Bestimmungen der christlichen Liebe sind wesent-

hat sinen namen, so kumt im gewißlich auch der geist. Wen aber der geyst kumt, sihe der macht eyn rein, frey, lustig, frölich, lieblich hertz, das lautter umb sonst frum ist, kein lon sucht, keinn straff furcht, Nur umb der frumckheit adder gerechtikeit selbs frum ist und thuts alles mit freuden.“ — WA 10, 1, 2: 158, 25 ff. „Wer nu dran glewbt, der empfehet die gnade und den heyligen geyst, davon wirt denn das hertz frolich und lustig ynn gott, und thutt alsdenn das gesetz freywillig umbsonst, on furcht der straff unnd on gesuch des lohnß.“

⁵⁹⁾ Römerbrief II: 170, 33 ff. „Hoc non facit carnalis homo, sed semper dissentit legi et mallet legem (si fieri posset) non esse. Ideo non vult bonum, sed malum. Et licet operetur bonum (ut dixi), non tamen sapit ipsum, quia timore serviliter coactus operatur semper habens desiderium contrarium, si liceret impune.“ — WA 10, 1, 2: 156, 18 ff. „Wo er sich recht ym hertzen ansehe, wurde er befinden, wie er solchs alles mit unlust und zwand thutt, das er sich fur der helle furcht, odder den hymell sucht, wo es nicht auch viel geringer sucht, nemlich die ehre, gutt, gesundheyt, und furcht der schande odder schaden oder plagen. Kurzlich, er muste bekennen, das er lieber anders wolt leben, wo nicht die folge yheniß lebens yhn erhielte; denn bloß lautter umbs gesetzes willen thett ers nicht . . . er erkennet des gesetzes meynung nicht, nemlich, das es will mit frolichem, freyem, lustigen, willen erfüllet seyn.“

⁶⁰⁾ Römerbrief II: 172, 3 ff. „Caro autem perficit, quando cum delectatione sine repugnantia et difficultate operatur secundum concupiscentias.“

⁶¹⁾ WA 10, 1, 2: 156, 28 ff.

lich negativ. Sie ist spontan — geht also nicht auf das eudämonistische oder moralistische Motiv zurück. Was aber setzt sie dann in Bewegung? Zuerst antwortet Luther mit seiner berühmten Charakteristik der christlichen Liebe als „quellender Liebe“. Sie braucht überhaupt nichts, was sie von außen in Bewegung setzt. Sie ist nicht wie die Liebe der Welt eine Liebe, die durch die begehrenswerten Eigenschaften des Gegenstandes geweckt wird. „Das heist alles ein geschepffte odder geborgte liebe, die klebt auswendig am gut, das sie an einer person sihet und nicht lenger weret, denn so lange das selbige da ist und sein genießen kan, Diese aber sol ein quellende liebe sein, von inwendig aus dem hertzen geflossen wie ein frisches bechlin odder wasserlin, das jmer fort fleusset und lesset sich nicht auffhalten noch trocken und versiegen, Die heisset also: Ich liebe dich nicht darumb, das du from odder böse bist, denn ich schepffe meine liebe nicht aus deiner fromkeit als aus einem frembden brunnen, sondern aus meinem eigen quelbörnlin, nemlich aus dem wort, welchs ist jnn mein hertz gepfropffet.“⁶²⁾

4. Wenn aber die christliche Liebe so aus ihrer eigenen Quelle entspringt und nicht aus der guten und liebenswerten Beschaffenheit ihres Gegenstandes „als aus einem fremden Brunnen schöpft“, so folgt für Luther daraus unmittelbar, daß sie „rund und ganz, einem gleich wie dem andern“ und ohne Ansehen der Person ist.⁶³⁾ Es ist nach Luther eine der verhängnisvollsten

⁶²⁾ WA 36: 360, 8 ff.

⁶³⁾ WA 10, 1, 2: 180, 3 ff. „Widder solche ungleiche und stuckliche lindickeyt redet hie S. Paulus, und will, das eyn Christliche lindickeyt sey rundt und ganz, eynem gleych wie dem andern, er sey freund odder feynd, yderman vertregt, und heist sie zu gutt, on alles auffsehen der person oder der verdienst.“ — Vgl. WA 3: 77, 3 ff. „Sed nec hoc sufficit coram Deo, quod quis benefaciat bonis et amicis tantum, nisi rotunde et universaliter sit idem omnibus bonis et malis, amicis et inimicis. Quia hec est Christiana pietas, equum esse ad omnes, sine electione secundum hominem et favorem carnis. Sicut ficus profert ficus, sive inter spinas sive inter rosas stet, sic vitis. Non enim potest arbor bona fructus malos facere. Qui autem amicis sunt amici tantum, sunt mixti. De quibus Dominus: ‚Nunquid colligunt de tribulis ficus?‘ Sic nec de ficibus spinas, quia illi sunt spinosi inimicis, sed suaves amicis. Ideo non sunt integri et rotundi et iidem ad omnes. Unde addit Si reddidi retribuentibus mihi mala. Sic docet dominus copiose Matt. 5. ‚Estote perfecti‘, id est rotundi et integri, velut circulus. Illi autem sunt sicut semicirculus vel arcus, rotundi ad alios et rupti ad alios. Et hoc nomen Equitas illud significat. Quia scilicet sine acceptione et differentia personarum omnibus idem est, qui equus est.“

Verkehrungen, die die Liebe erfahren hat, daß man sich daran gewöhnt hat, ihren Wert nach demjenigen ihres Objectes zu bestimmen. Die christliche Liebe ist dieselbe, ob sie sich auf den Frommen oder den Gottlosen richtet. „Gleych wie das goltt bleybt goltt, es erkriege eyne frummer oder eyne boffer.“⁶⁴⁾ Auch diesen Zug der christlichen Liebe hat Luther von Gottes Agape geholt. Gott läßt seine Liebe nicht von dem Wert oder Unwert des Menschen bestimmen oder begrenzen. „Er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ Hiermit hat der newtestamentliche Gedanke, daß die christliche Liebe ihren innersten Charakter, ihre spontane, unmotivirte, schöpferische Art vor allem als „Feindesliebe“ verrät, neues Leben bei Luther erhalten. „Da gehet sie reichlich eraus und jderman offen, der jr bedarff, und trifft beide, gute und böse, freund und feind, Ja den feinden wol allermeist bereit, als die es mehr bedürffen, das ich in helffe von jrem jamer und sunden und sonderlich jnn dem höhesten gut, das ich fur sie bitte und alles thue, was ich vermag, das sie auch from, von sunden und Teuffel erlöset mögen werden. Sihe das heist eine liebe aus dem hertzen gequollen, nicht hinein getragen, Denn er findet an jenem nichts, daher er sie schepffe, Aber weil er ein Christ ist und das wort fasset, welchs an jm selbs gantz rein ist, machet das selbige sein hertz auch so rein und vol rechtschaffener liebe, das er gegen jderman seine liebe heraus fließen und sich nicht hindern leffet, die person sey, wer odder wie sie wolle.“⁶⁵⁾

5. Mit der Beschreibung der christlichen Liebe als spontan in dem Sinn, daß sie, unabhängig von dem was ihr von außen begegnet, aus dem wahren Gottesverhältnis entspringt, scheint Luther so hoch wie überhaupt möglich gegriffen zu haben. Und doch hat er noch etwas hinzuzufügen. Denn selbst hinter der Sünderliebe, der Feindesliebe — dieser scheinbar unbegründeten Liebe —

⁶⁴⁾ WA 10, 1, 2: 180, 8 ff. „Denn das silber wart nicht asschen, da es Judas der verrether ubirkam; also alle creatur und was von gott ist, das ist warhaftig und bleybt gleych gegenn yderman. Also auch die lindikeytt ym geyst erlanget, bleybt linde, es kum fur freund oder feynd, reych oder arm. Aber die blaßstuckische natur, thut gleych, als wenn das goltt yn S. Peters hand golt bliebe, und wurde yn Judas hand asschen. Also ist die vernunftige und naturliche lindikeytt linde gegen die reychen, grossen, frembden und freund, und nicht gegen alle menschen; darumb ist sie falsch, eyttel, erlogen, gleysserey, und lautter blaßstuckerey und eyne gauckelwerck fur gott.“

⁶⁵⁾ WA 36: 360, 17 ff.

Kann sich doch ein heimliches Motiv verbergen, das die Liebe ihrer Spontaneität beraubt. Will man ein Beispiel dafür sehen, kann man sich zu Augustin wenden. Wenn dieser von der Liebe Gottes zum Sünder spricht, so liegt ihm daran hervorzuheben, daß sie eigentlich nicht jenem gilt, sondern dem Guten, das trotz der Sünde in ihm noch übrig ist und dem Vollkommenen, das noch aus ihm werden kann. Der Gedanke, daß die Liebe noch beim Sünder etwas zu hoffen und zu gewinnen hat, macht also, wenn alle andern Motive fortgefallen sind, das letzte Motiv aus. Aber Luther liegt daran, selbst dies äußerste Motiv auszuschneiden. Er gibt sich keinen Illusionen darüber hin, daß die Liebe zuletzt immer von Erfolg gekrönt werden müsse. Soll dies dann eine Grenze für die christliche Liebe aufrichten? Soll sie aufhören, wenn sie klar einsieht, daß alle ihre Bemühungen an einem gewissen Punkt zu scheitern verurteilt sind? Dann wäre sie letzten Endes doch nicht spontan, schöpferisch, sondern holte ihr Gesetz aus den gegebenen Verhältnissen. Giergegen muß Luther seinen Protest erheben. Die christliche Liebe ist ihrem Wesen nach gerade eine „verlorene Liebe“. Sie ist der Gegensatz zu den vernünftigen Berechnungen. Wenn sie sich auch oft betrogen sehen muß, so ist dies doch nichts, was sie bedenklich oder zurückhaltend zu machen braucht. „Denn es gehört zu der Liebe, betrogen zu werden.“⁶⁶⁾ Wiederum gibt Gottes und Christi Liebe Luther die Lösung in der Schwierigkeit. Denn auch diese Liebe ist größtenteils eine verlorene Liebe, ausgeschüttet über die, die mit Undank lohnen. Nur einer der zehn Ausfägigen kehrte zu Christus zurück und dankte ihm für seine Wohltat; an allen den anderen war sie verloren.⁶⁷⁾ Dasselbe gilt dann auch von der christlichen Liebe.⁶⁸⁾ Sie ist „eine Göttliche, freye, un-

⁶⁶⁾ WA 18: 652, 4 ff. „Nec periculum est, si erret, quia charitatis est falli, cum sit exposita omnibus omnium usibus et abusibus, ministra generalis honorum, malorum, fidelium, infidelium, veracium, fallacium.“

⁶⁷⁾ WA 37: 148, 1 ff. „Ideo dicas tum: Ich wils leiden und die ingratitude annehmen, Sic Christus facit, ut hic vides in Euangelio, sic pater adhuc facit, Sol lucet bonis et malis, Wenn er also solt sagen: Ich hab die Sonn so viel jar lassen scheinen, homines non agnoscunt hoc beneficium, sunt ingrati. Ich wils nicht mehr lassen scheinen und wil sie sterben lassen.“

⁶⁸⁾ WA 37: 148, 7 ff. „Sic sol Christianus auch thun . . . Tu dic: Ich hab meum beneficium an dem verlorn, Nur ein ander her und im wol gethan, laufft er auch weg, so las den dritten komen et disce dicere sicut Christus: ‚Novem ubi sunt?‘ „Das

ableßliche, ja auch ein verlorne liebe", ⁶⁹⁾ die bereit ist, ihre „wolthat frey inn die lufft (zu) schlagen und williglich (zu) verlieren, wie er (Christus) auch gethan hat und noch jmerdar thut". ⁷⁰⁾ Denn wie sollte es der christlichen Liebe in dieser Welt besser gehen können als es Gottes und Christi Liebe ergangen ist? ⁷¹⁾

Wir hatten die Frage zu beantworten, ob es Luther gelungen ist, die theozentrische Agapeliebe aufzubauen. Die Untersuchung dürfte bewiesen haben, daß dies der Fall ist. Luther hat in vollkommen konkreten Zügen eine Liebe gezeichnet, die das gerade Gegenteil der Liebe ist, die das Ihre sucht. Und die Züge zu dieser neuen Art Liebe hat er von Gottes Liebe geholt. Es bleibt indessen noch eine Frage zu beantworten, nämlich ob der so dargestellte Agapegedanke vielleicht nur ein nach Gottes Liebe gezeichnetes Idealbild ist, das gar keine Verbindung mit dem Menschenleben, so wie es tatsächlich beschaffen ist, hat. Ist eine solche Liebe überhaupt möglich?

Auch auf diese Frage ist Luthers Antwort zunächst negativ. Er ist sich vollkommen klar darüber, daß die Liebe, die er so dargestellt hat, keineswegs eine menschliche Liebe ist. „Solchs gehet nicht inns menschen hertz, Denn solche

verdienet er, Decimus venit et agnoscit beneficium et agit gratias, dar an hat der herr gnug.“

⁶⁹⁾ WA 36: 435, 30 ff. „Bei den Christen heist es nicht zuruck gehen und die hand ab zihen, sondern fort faren und inn der liebe bleiben, Das es sey eine Göttliche, freye, unableßliche, ja auch ein verlorne liebe bey den leuten, Und also die wolthat hingeschuttet ...“

⁷⁰⁾ WA 36: 435, 13 f.

⁷¹⁾ WA 37: 148, 33 f. „Christus findet selbs nicht, qui grati essent pro tanto beneficio, woltestu es denn besser haben?“ — Vgl. WA 36: 460, 6 ff. „Das mus uns ein frolich, lachend hertz machen, ut dicamus: Cur solt ichs besser haben quam dominus meus? Ipse dat solem, dat regna, populos et omnibus omnia, quid habet? das sie yhm fluchen et crucifigunt filium eius. Das ist ein gratias mit schwarzer dinten geschrieben. Christus sudat sanguineum sudorem etc. postea bezalet man yhn leider, wie er nicht verdienet hatt, sed dicunt per opera nos salvos fieri, non per Christum.“ — S. 458, 18 ff. „Über das thut die rechte liebe nicht, leßt sich kein ding, weder böß noch gut, lieb noch leid hindern, sondern feret jmer fort mit jrer liebe und sibet nicht, was die wellt thuet odder was sie verdienet, sondern wie Gott thut und was er leidet uber seiner liebe, und singet jmer jr liedlin, Ich hab umb deinet willen nichts angefangen, sondern Gott zu lob und dir zum besten.“

Liebe ist nicht eine naturliche kunst noch inn unserm garten gewachsen.“⁷²⁾ Die christliche Liebe ist nicht von uns hervorgebracht, sondern ist von anderswoher zu uns gekommen, sie stammt nicht von unserer Erde, sondern ist vom Himmel zu uns gekommen.⁷³⁾ Das Subjekt der christlichen Liebe ist nicht der Mensch, sondern Gott selbst, doch so, daß die göttliche Liebe den Christenmenschen als ihr Werkzeug und Organ anwendet. Der Christ steht mitten zwischen Gott und dem Nächsten. Im Glauben empfängt er Gottes Liebe, in der Liebe gibt er sie weiter an den Nächsten.⁷⁴⁾ Die christliche Liebe ist sozusagen eine Fortsetzung und Verlängerung der Liebe Gottes. Der Christ ist kein selbständiges Kraftzentrum neben Gott. Die Liebe, die er geben kann, ist nur die, die er von Gott empfangen hat. Die christliche Liebe ist durch und durch ein göttliches Werk. Hier kann Luther die höchsten und stärksten Worte gebrauchen. Ein Christ ist in der Liebe ein „Göttlich, himmlisch Mensch“.⁷⁵⁾ „Wer in der Liebe bleibt . . . ist nicht mehr ein lauter Mensch, sondern ein Gott . . . Denn Gott ist selbs inn jm und thut solch ding, das kein mensch noch creatur thun kan.“⁷⁶⁾ Ein Christ ist dazu berufen, für seinen Nächsten ein Christus zu sein.⁷⁷⁾ Wenn

⁷²⁾ WA 36: 436, 23 f.

⁷³⁾ Vergl. oben S. 93–95.

⁷⁴⁾ Dies ist nach Luther der Inhalt des ganzen Christentums: „die zwey stück, glauben und lieben, odder wolthatt von gott empfangen und wolthatt dem nechsten erheygen“. WA 30. 1. 1: 99, 20 ff. — Vgl. WA 45: 540, 7 ff. „Das erste stücke machet, das sie mit Gott versünnet werden und für sich alles haben, was sie dürffen, Wenn sie das haben, sollen sie darnach auch Götter werden und der welt Zeilande durch das Gebet, und also durch den Geist der gnaden selbs Gottes kinder werden, Darnach als Gottes kinder zwischen jm und dem nechsten handeln und andern dienen und helfen, das sie auch dazu komen mögen.“

⁷⁵⁾ WA 36: 439: 35. Vgl. S. 437, 30 ff. „Wie konde er nu stercker trosten odder die liebe hoher preisen, denn das sie ein Göttlichen menschen machet, der mit jm ein fuchen ist und rhumen kan, wenn er den nechsten liebet und jm zu gut helt seinen undand und verdrisliche werck, ob er in schendet und plagt für seine wolthat, das er gethan habe als ein Gott.“ — Vgl. S. 437, 6 ff. (Rörer): „Si sic vivis, das ist Göttlich leben, das heist Gott selber, wie kunde ers hoher preisen? Si dicit: kanstu deinem nechsten zu gut halten sein schenden, schalkeit etc. Si kanst yhm freundlich bleiben, fecisti ut ein Gott, qui est in te.“

⁷⁶⁾ WA 36: 438, 20 ff. — Vgl. S. 438, 4. (Rörer): „Si potes habere cor dulce, es deus, maior omnibus creaturis.“

⁷⁷⁾ WA 7: 66, 34 ff. „Dum credimus in eum, et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus facientes proximis, sicut Christus nobis facit.“ — Vgl. S. 66, 3 f. „Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese praebeuit mihi.“

Luther so bisweilen sagt, die Christen sind in der Liebe „Götter und der welt Zeilande“,⁷⁸⁾ hat dies nichts mit dem mystischen „Vergotten“ zu tun; damit will er vielmehr nachdrücklich hervorheben, daß das eigentliche Subjekt der christlichen Liebe nicht der Mensch, sondern Gott selbst ist. Dieser Gedanke kommt auch klar zum Ausdruck durch das Bild, das Luther in diesem Zusammenhang mit Vorliebe anwendet. Im Verhältnis zu Gott und dem Nächsten kann man den Christen mit einem Rohre vergleichen, das durch den Glauben nach oben und durch die Liebe nach unten offen ist. Alles, was der Christ besitzt, hat er von Gott, von der göttlichen Liebe empfangen; und alles, was er besitzt, gibt er in der Liebe weiter zum Nächsten. Er hat nichts Selbsteigenes zu geben. Er ist eben das Rohr, der Kanal, der Gottes Liebe leitet.⁷⁹⁾ Man kann es nicht unterlassen, hier an Augustins Liebesauffassung zu denken und wie ganz anders sie als Luthers orientiert ist. Auch Augustin weiß von der Mittelstellung des Menschen zu sprechen, aber da heißt es, daß er die übersinnliche Welt über sich und die sinnliche unter sich hat. Da nun die Liebe bei Augustin unter dem Vorzeichen des Begehrens steht, so wird die nach unten gerichtete Liebe bei ihm gleichbedeutend mit der falschen und verwerflichen Liebe, und seine Mahnung heißt deshalb: „leite das Wasser, das in die Kloake hinunter fließt, stattdessen in den Garten. Ein solch leidenschaftliches Begehren, wie die Liebe zur Welt hatte, mag sie stattdessen auf den Schöpfer der Welt richten“.⁸⁰⁾ Und dies setzt auch sein Gepräge auf Augustins Gedanken der Nächstenliebe. Selbst hier muß die Liebe nach oben gerichtet sein, so daß sie nur in uneigentlichem Sinn dem Nächsten selbst gilt, aber in Wirklichkeit und letzten Endes „Gott in ihm“. Luther, der den Dualismus zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem überwunden und die christliche Liebe vom Vorzeichen des Begehrens befreit hat, geht den ganz entgegengesetzten Weg. Hier ist nicht

⁷⁸⁾ Siehe oben Anm. 74.

⁷⁹⁾ WA 10, 1, 1: 100, 9 ff. „... glawben und lieben, durch wilch der mensch zwischen Gott unnd seynem nechsten gesetzt wirt alsß eyn mittell, das da von oben empfahet und unten widder außgibt unnd gleych eyn gefeß oder rhor wirt, durch wilchs der brun gotlicher gutter on unterlaß fließen soll ynn andere leutt. Sihe, das sind denn recht gottformige menschen, wilche von Gott empfahen allis, was er hatt, ynn Christo, und widderumb sich auch, alsß weren sie der andern gotte, mit wolthaten beweisen.“ — Vgl. WA 45: 591, 29 ff.

⁸⁰⁾ Migne 35: 260.

wie bei Augustin davon die Rede, den Nächsten zu gebrauchen, um Gott zu genießen. Hier ist nicht davon die Rede, den Strom nach oben zu richten. Nein, Luther ist nicht bange, darauf zu drängen, daß der Strom der Liebe nach unten gerichtet werden soll. Denn die Liebe, von der er spricht, ist ja nicht eine begehrende Liebe, sondern Agape. Alles, was Agape heißt, stammt von Gott. Von oben kommt seine Liebe zu uns herunter und durch uns soll sie zu unserem Nächsten weitergehen. Die aus dem Kreuze geborene Liebe (*amor crucis ex cruce natus*) sucht nicht das Ihre, sie hat auch den Gedanken an *fruitio* hinter sich gelassen. „Sie wendet sich — sagt Luther (wie es scheint polemisch gegen Augustins *fruitio*-Liebe) — nicht dahin, wo sie das zu genießende Gute findet, sondern dahin, wo sie das Gute dem Armen und Elenden bringen kann.“⁸¹⁾ Selbst die Liebe zu Gott nimmt diese Richtung nach unten ein, die für die Agapeliebe charakteristisch ist. „*Amare Deum est amare proximum.*“⁸²⁾ „Da soll man Gott finden und lieben, da soll man yhm dienen und gutts thun, wer yhm guts thun und dienen will; das also das gepot von der liebe Gottis ganz und gar herunder ynn die liebe des nehisten gezogen ist. Damit ist nu den schlipfferigen und stiegenden geystern gewehret und das mal gesteckt . . . Denn er hatt darumb sich der Göttlichen gestalt geeußert und die knechtische gestalt angenommen, auff das er unser liebe gegen yhm herunder zoge und auff den nehisten hefftet.“⁸³⁾

Erst wenn man verstanden hat, daß die christliche Liebe nach Luther Gottes eigene Liebe ist, die sich durch den Christen einen Weg zu den Menschen sucht, hat man auch den innersten Sinn in Luthers oft wiederholtem Satz, daß ein Mensch selig sein muß, um das Gute zu tun, verstanden. Gewöhnlich wird dieser Satz ausschließlich in eudämonistischer Richtung gedeutet: erst wenn der Mensch selig ist, erst wenn er in der Gewißheit der Gnade Gottes seine eigenen Angelegenheiten und Interessen gesichert hat, ist er reich und frei genug, um

⁸¹⁾ WA 1: 365, 13 ff.

⁸²⁾ Tischreden 5906, Bd. 5: 397, 7.

⁸³⁾ WA 17. 2: 99, 18 ff. — Luther erinnert in WA 10. 1. 2: 122, 19 ff. daran, daß solch Ausdruck wie „Christo dienen und got dienen“ bei Paulus zunächst auf einen „dienst, der von Christo, nicht zu Christo gehet, und der nit von uns, sondern zu uns kompt,“ worauf er hinzufügt: „Sellten aber denckt er auch des diensts, der uber sich zu gott gehet, sondern aller gemeynist des, der unter sich zu den menschen gehet“.

mit seinem Handeln den Mitmenschen in Liebe dienen zu können. Wahr ist es, daß die „Seligkeit“ den Menschen von dem egozentrischen Handeln frei macht, aber nicht weil alle egozentrischen Interessen dann befriedigt sind, sondern vielmehr weil sie überwunden und zunichte gemacht sind. Seligkeit bedeutet doch für Luther so viel wie Gottesgemeinschaft. Aber deshalb ist nur wer durch den Glauben in dieser seligen Gottesgemeinschaft lebt, für den Zufluß von oben offen, der ihn fähig macht, dies nach unten in der Liebe weiterzugeben.

Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich die seit Ritschl übliche Behauptung, daß es Luther nicht gelungen sei, der Nächstenliebe eine befriedigende Begründung zu geben,⁸⁴⁾ in merkwürdigem Lichte. Zwar sucht man bei Luther vergebens nach einer teleologischen Begründung, aber man ist auch nicht berechtigt, eine solche bei ihm zu suchen, da seine Ethik ihrer ganzen Anlage nach nicht teleologisch, sondern kausal ist.

Aber ebenso verfehlt scheint die Behauptung zu sein, daß die Liebe bei Luther „nicht ebenso göttlich dasteht wie der Glaube“.⁸⁵⁾ Wer hat so wie Luther gerade die göttliche Art der Liebe betont, daß sie „nicht werdlich noch menschlich, ja nicht Englich noch himlisch, sondern Gott selbs“ sei? Man kann im Zweifel sein, ob es für Luther überhaupt einen Sinn hätte, zu fragen, welche von beiden — der Glaube oder die Liebe — göttlicher sei. Stellt man indessen diese Frage auf, dann dürfte niemand mit Recht sagen können, daß die Liebe hier zu kurz kommt. Durch den Glauben sind wir Gottes Kinder, durch die Liebe sind wir Götter. „Gottis kinder sind wyr durch den glawben, der uns erben macht aller gottlichen gutter. Aber gotte synd wyr durch die liebe, die uns gegen unssern nehisten wolthettig macht, den gottlich natur ist nit anderß denn eytell wolthettickeyt und, als hie S. Paulus sagt, freuntlickeyt und leutselickeyt, die yhr gutter ynn alle creatur ubirschwenglich außschüttet teglich, wie wyr sehen.“⁸⁶⁾

⁸⁴⁾ A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III. Bd., 4. Aufl. 1895, S. 481 ff. W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, 7. Aufl. 1921, S. 264 ff. J. Gottschick: Luthers Theologie, 1914, S. 57 ff.

⁸⁵⁾ Vgl. oben S. 90.

⁸⁶⁾ WA 10. 1. 1: 100, 17 ff.

fragt man nach Luthers Bedeutung in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens, so ist es direkt irreführend, als Antwort darauf hinzuweisen, daß für ihn der Glaube im Mittelpunkt steht, während die katholische Frömmigkeit ihren Mittelpunkt in der Liebe hat. Es sind vielmehr zwei verschiedene Liebesanschauungen, die hier einander gegenüberstehen, Agape und Eros, die theozentrische und die egozentrische Liebe. Gier wie auch sonst ist der Katholizismus ein „complexio oppositorum“. Ihre Grundlage findet die katholische Liebesanschauung im Erosmotiv; aber dies verhindert nicht, daß man auch verschiedene Ansätze in der Richtung auf die Agapeliebe hin beobachten kann. Bei Luther ist eine reinliche Scheidung eingetreten. Seine Liebesanschauung ist durchweg von dem christlichen Agapemotiv bestimmt. Vergeblich sucht man hier nach einem einzigen Eroszug. Und vergeblich sucht man nach irgend einem Ausdruck für den Agapegedanken, den Luther nicht schon gefunden und angewendet hätte.

Von jedem der Ausgangspunkte ist eine umfassende, universelle Liebesanschauung aufgebaut worden. Auf der einen Seite — im Katholizismus — ist die begehrende Liebe das alles zusammenhaltende Band. Diese Selbstliebe wird sogar in Gott, in die Trinität, hineinverlegt. In selbstgenügsamer Seligkeit und Majestät ruht Gott über der Welt. Von ihm hat alles sein Dasein, nach ihm sehnt sich alles zurück. Kraft der natürlichen Selbstliebe strebt alles nach oben. Das ganze Dasein bietet deshalb das Schauspiel eines ständigen Nachobensteigens, eines ständigen Jagens nach dem, was höher ist. Nur bei Gott kann dies Seligkeitsverlangen der Geschöpfe zur Ruhe kommen: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“. ⁸⁷⁾

Auf der andern Seite — bei Luther — haben wir es mit der Religion und der Ethik der Agape zu tun. Gott ist Agape. Deshalb ist er in seinem Sohn zu uns herabgestiegen. Nur am Kreuze finden wir Gott, aber da finden wir ihn auch wirklich. Die Theologie des Kreuzes ist die einzige wahre Theologie. So hat Gott uns sein Herz offenbart, daß er „eitel Liebe“, „ein Abgrund der Liebe“ ist. Und diese göttliche Liebe hat auch ihr Gepräge auf alles in der Welt, was von einer göttlichen Anordnung herrührt, gesetzt. Die ganze Schöpfung gehorcht dem Gesetz der Liebe. Es gibt keinen Baum, der für eigene Rechnung Frucht trägt; die Sonne scheint und leuchtet nicht für sich

⁸⁷⁾ Augustins Confessiones I: 1.

selbst. Nur die Menschen und der Teufel suchen in allem das Ihre.⁸⁸⁾ Die Selbstliebe ist so weit davon entfernt, eine von Gott in die Natur hineingelegte Ordnung zu sein, daß sie vielmehr eine teuflische Verkehrung ist. Wer in allem das Seine sucht, ist damit für Gott verschlossen. Aber wenn der Mensch durch den Glauben für Gott aufgeschlossen ist, bekommt die Liebe von oben freien Lauf. Er ist ein Rohr, das durch den Glauben alles aus Gottes Liebe empfängt, und dann die göttliche Liebe weiter über die Welt strömen läßt. Gottes Liebe hat sich einen neuen Weg zu der verlorenen Menschheit gebahnt. Ein für alle Mal und auf entscheidende Weise ist dies durch Christus geschehen. Aber auch wenn er zu uns in Knechtsgestalt und in Erniedrigung gekommen ist, ist seine Majestät dadurch nicht geringer geworden. Vielmehr hat er sie so in noch größerer Herrlichkeit geoffenbart. Aber seine Majestät ist die Majestät der opfernden, sich selbst hingebenden Liebe.

⁸⁸⁾ WU 5: 38, 11 ff. „Et dare fructum indicat hunc beatum virum charitate (quam in omni lege domini videmus praecipi) servire non sibi, sed proximis. Non est enim arbor ulla, quae sibi fructificet, sed dat fructus suos alteri, immo nulla creatura sibi vivit aut servit praeter hominem et diabolum. Sol non sibi lucet, aqua non sibi fluit etc. Ita omnis creatura servat legem charitatis, et tota substantia sua est in lege domini, sed et humani corporis membra non sibiipsis serviunt. Solus affectus animi impius est. Hic enim non solum sua nemini dat, nemini servit, nemini benevult, sed omnium omnia sibi rapit, in omnibus, in deo ipso quaerens, quae sua sunt.“

Die Bildausstattung der sogen. Reformatoren-Bibel der Landesbibliothek zu Dresden

Von Hildegard Zimmermann

Im 48. Bande der großen Weimarer Lutherausgabe lenkt O. Albrecht (S. 262) die Aufmerksamkeit auf ein durch seine Beigaben kostbares Exemplar einer Lutherbibel aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts,¹⁾ die sogen. Reformatoren-Bibel, die die Landesbibliothek zu Dresden unter ihren besonderen Schätzen verwahrt (Handschrift Nr. A 51 a). Dem Bibeltext vorausgehend ist hier, mit einigen Blättern des Vorstoßes des Bibeldruckes untermischt, eine Sammlung von Handschriften und Bildnissen der Reformatoren eingebunden (zum Teil auf Folioblätter eingeklebt), in der beide Teile besondere Beachtung verdienen. Eine Würdigung der Handschriften konnte O. Albrecht a. a. O. bereits geben, für die Bildnisdrucke aber mußte er sich auf kurze Notizen beschränken, die der Ergänzung, und, durch nähere Untersuchung und Vergleiche, einiger Berichtigungen bedürfen, obwohl leider der Zustand des Ganzen eine restlose Lösung kaum erschließen läßt.

Daß hier keine einheitliche Druck-Ausgabe vorliegt, hat Albrecht schon

¹⁾ Es handelt sich hier nicht um die „gefälschte“ Ausgabe 1545 statt 1550, sondern um die reguläre Ausgabe von 1544–45: Weimarer Lutherausgabe, Bibliographie der deutschen Bibeln S. 675, *79]. Titelblatt des ersten Teils Variante b: Biblia: || Das ist: . . .

Die Titeleinfassungen beider Teile (I mit 5, 5 u. 2, 2 Wappenschilden, II mit Sündenfall und Erlösung, größte Fassung, in der der Teufel einen Kardinalshut trägt) sind Arbeiten Lukas Cranachs d. J., von dem auch das im Vorstoß gebrachte Brustbild des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen herrührt. Den Bildschmuck stellt die Folge des Monogrammisten MS mit 118 Holzschnitten (dazu 7 Wiederholungen); außerdem finden sich von der gleichen Hand der blattgroße Holzschnitt mit der Welterschöpfung (dem hier ein gemalter Rahmen aus Sockel, Säulen und Dreiecksgiebel angefügt ist, mit seitlich stehenden Gestalten des Moses und eines Propheten und Luthermedaillon im Giebelfeld); von Lukas Cranach d. A. die Darstellung des Josua, von Lukas Cranach d. J. die Vision des Jesaiel.

Eingeklebt ist ferner das Titelblatt des ersten Teiles der Bibel von 1546, Weimarer Lutherausgabe a. a. O. S. 688 *82], mit der (kleineren) Titeleinfassung mit 4, 4 u. 3, 3 Wappenschilden Lukas Cranachs d. J.

Für Übersendung der wertvollen Ausgabe zwecks Untersuchung nach Braunschweig bin ich Herrn Direktor Bollert zu aufrichtigem Dank verpflichtet.



Teil-Abbildung aus der sog. Reformatoren-Bibel

betont, doch glaubt er im größeren Teil Blätter einer im Ganzen nicht mehr nachzuweisenden Buchausgabe (in folio) eines reformationsgeschichtlichen Bilderbuchs sehen, und auf diese den Druckvermerk des Jacob Lucius Siebenbürger auf dem letzten Blatt des ganzen eingefügten Teils (mit dem Symbolum Paul Ebers) beziehen zu können.

Eine einheitliche Gruppe bilden aber nur die letzten sechs Blätter,²⁾ die sich auch sämtlich durch die auf ihnen verwendeten Randleisten als Drucke des Jacob Lucius ausweisen. Indessen handelt es sich nicht etwa um die intakte Lage eines Buches, sondern wir haben hier ein zum Teil verschnittenes und zusammengeklebtes Gebilde aus einzelnen Teilen vor uns. Schon Albrecht hat selbst darauf aufmerksam gemacht, daß die den Bildnissen beigegebenen Reimchroniken nicht die gleichen sind wie die des Spremberger Agricola in der 1562 von Gabriel Schnellboltz besorgten Ausgabe.³⁾ Somit scheidet die Möglichkeit aus, daß hier Teile einer verschollenen oder nicht durchgeführten Ausgabe eines bekannten Werks vorliegen. Die Annahme, daß ein so gewichtiges Ding wie die folio-Ausgabe eines umfangreichen Werks in Buchform, noch dazu mit hervorragend gegenständlichem Interesse durch seinen Bildnis schmuck, völlig verschollen sein könne, hat zudem etwas sehr Mißliches, Unwahrscheinliches. Wenn wir dagegen in dem vorliegenden Material in Flugblattform, bezw. in Flugblattserien, herausgegebene Veröffentlichungen erblicken, so können wir uns für diese Ansicht auf den um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts durchaus üblichen Brauch solcher Erscheinungsweise berufen.

Das an erster Stelle dieser Gruppe stehende Gedächtnisblatt auf Luther dürfte ein Doppelblatt sein, dessen zweites Blatt aber verschnitten und folgendes mit zwei anderen Blättern zusammengeklebt ist, sodaß die letzte Seite, die bedruckt ist, der Untersuchung entzogen bleibt. Der auf der zweiten Seite verwendete Holzschnitt, ein Bildnis Luthers in ganzer Figur, 249 : 149 mm⁴⁾ ist zumindest im Schnitt als Arbeit des nachgewiesenermaßen

²⁾ So gezählt nach dem jetzigen zusammengeklebten Zustande und nicht nach dem tatsächlichen Befund.

³⁾ In handschriftlicher Eintragung Agricolas findet sich am Schluß des ersten Teiles der Bibel ein Reimspruch Luthers, vgl. Weimarer Lutherausgabe Bd. 35, S. 585.

⁴⁾ Aufgeführt im Cranach-Werk: Bartsch VII S. 299 Nr. 148; Keller S. 225 Nr. (534) 299; Schuchardt II S. 298 Nr. 156. Verkleinerte Abbildung im Katalog der Sammlung... Aanafe (Leipzig 1908) I S. (5). — Vgl. auch S. Zimmermann, Holzschnitte und Platten-

als Formschneider (und vermutlich gelegentlich auch als Zeichner) tätigen Jacob Lucius, des Druckers,⁵⁾ anzusehen. Der Zustand dieses Holzschnitts aber gibt einen Hinweis auf die Datierung des Druckes des vorliegenden Gedächtnisblattes. Wir finden den gleichen Stock nämlich auf einem anderen, lateinischen, Gedächtnisblatt auf Luther verwendet, das 1562 datiert ist.⁶⁾ Hier aber zeigt sich am Ärmelkontur unterhalb der linken Schulter Luthers ein winziger Sprung und noch zwei Jahre später, bei Wiederverwendung des Stockes im Catechismus des von Lucius gedruckten Corpus Pomeranicum,⁷⁾ ist an derselben Stelle bereits ein Stückchen herausgebrochen. Diese beiden Schäden aber fehlen noch im Druck, der sich in der Dresdener Reformatoren-Bibel findet: mithin ist derselbe spätestens 1562 zu datieren.

Die erste Seite dieses Druckes enthält unter der Überschrift: Vom heiligen Merterer Johan Zus. || zunächst 36 Verszeilen in zwei Spalten, dann in 50 Zeilen ein deutsches Gedicht auf 'Zuß' Ende mit der bekannten Vordeutung auf Luther darin: Dieser Johannes Zus ganz frey || Sagt an sein End ein Prophecey, || Sprach: Ist ein Gans jr braten thut, || Vbr hundert Jar das halt in hut, || So wird komen ein weisser Schwan, || Den werd jr vngebraten lan, || Wird lieblich singen in der Welt, || . . . Als Einfassung dienen seitliche Zochleisten mit Trophäen auf senkrecht schraffiertem Grund, 305 + 40 : 23 mm, und unten eine Querleiste mit Ranke mit Maske und Vögeln auf horizontal schraffiertem Grund, 17 : 200 mm. Die folgende Seite hat über dem Holzschnitt folgende Überschrift: Warhafftige Bildnis des Ehr- || wir-

stempel mit dem Bilde Luthers und ihre Beziehungen zur Werkstatt Cranachs, im Jahrb. f. Einbandkunst I (1927).

⁵⁾ über ihn und seine verschiedenen Tätigkeiten vgl. jetzt meinen Artikel in Thieme-Beckers Künstlerlexikon, mit Angabe der vorliegenden Literatur.

⁶⁾ Doppelblatt in folio. Innen, linke Seite, über dem Holzschnitt: VIVA IMAGO REVERENDI VI || RI DOCTORIS MARTINI LVTHERI, VERAЕ EVAN- || GELII DOCTRINAE DIVINITVS EXCITATI INSTAVRATORIS. || Innen, rechte Seite: EPITAPHIVM IN- || SCVLPTVM MONVMENTO D. || MARTHINI [so!] LVTHERI. || . . . [36 Verszeilen] . . . || Decepit . . . [2 Zeilen] . . . LXVIII. || VITEBERGAE Anno 1562. || [die ganze Seite ist von Zierleisten eingefast, wie sie sich in bezeichneten Drucken des Lucius finden]. Vorhanden in Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., 120 im Sammelbände 95.10 Qu. 2^o.

⁷⁾ Weimarer Lutherausgabe 30. Bd. I. Abt. S. 513, 2. und S. 804, I. 1.

digen Herrn, Doctoris Martini Lu- || theri, Seines Alters im LXXij Jar. || Anno Christi 1546. || Die ganze Seite wird von Leisten mit Engeln in Wolken, 308 und 310 : 25, 30 : 282, 20 : 280 mm, umschlossen, die vermutlich zu den eigenen Arbeiten des Lucius gehören. Die dritte Seite, deren erste Zeile im vorliegenden Exemplar halb zerstört ist, gibt: Des Ehrwir . . . || Luthers, Warhafftige Ankunfft, Leben vnd Ende. || Darunter 12 Verszeilen, beginnend: WEr wissen wolt, wer Luther wer, || . . .⁸⁾ Sodann zwischen zwei Spalten, links mit Jahreszahlen, rechts mit Altersangaben, die Lebensbeschreibung Luthers in 44 Verszeilen, beginnend: DOctor Martin der Hochgelart, || Zu Eissleben geboren wart. || . . ., schließend: Gott geb vns auch ein seligs End. || MEN. ||

Das folgendes rückseitig mit dem Luther-Doppelblatt zusammengeklebte Blatt enthält den erstmalig von Campbell Dodgson⁹⁾ Lukas Cranach d. J. zugeschriebenen Holzschnitt mit Georg, Fürst zu Anhalt in ganzer Figur, von fünf Wappen umgeben, 250 : 162 mm.¹⁰⁾ Darüber die Überschrift: Von Gottes gnaden Georg || Fürst zu Anhalt, Graue zu Ascanien vnd || Herr zu Bernburg vnd Zerbst, Probest zu Magdeburg || vnd Meissen etc. || Ringsherum sind die Leisten mit den Engeln in Wolken, die auf dem Luther-Blatt

⁸⁾ Ein ähnliches einführendes Gedicht begegnet z. B. auf einem, wohl ebenfalls späten, Gedächtnisblatt, das ich in Zeitschr. f. Buchkunde Jg. 2 (1925) S. 101 f. beschrieben habe.

⁹⁾ Catalogue of . . . Woodcuts in the British Museum II (London 1911) S. 340 bei Nr. 7. Vermutlich = Seller, Lukas Cranachs Leben u. Werke² S. 242 Nr. (629) LV.

¹⁰⁾ Abb. in Girths Kulturgeschichtl. Bilderbuch II Nr. 1018. Dodgson führt nur die späte Verwendung in der lateinischen Ausgabe der Predigten und Schriften des Fürsten 1570 bei Lorenz Schwencß auf. (Aus dieser der Ausschnitt im Berliner Kupferstichkabinett 790—2.) Die vermutlich erste Verwendung findet sich in der mit Melanchthons Vorrede herausgebrachten deutschen Ausgabe: Des Hochwirdigen || Durchleuchten Hochgebornen Fürsten vnd Herrn / || Herrn Georgen Fürsten zu Anhalt / . . . Predigten vnd andere || Schriften / . . . Wittenberg Hans Krafft 1555 (Berlin, Staatsbibl. E 2680; Wolfenbüttel, Herzog Aug. Bibl. 361. 8 Th. 2^o; Ausschnitt im Berliner Kupferstichkabinett 778—2). Auch die deutsche Ausgabe 1577 bei Schwencß Erben bringt das Bildnis wieder.

Das Berliner Kupferstichkabinett verwahrt des weiteren einen Druck des Holzschnittes (777—2), der, mit weißer Rückseite, ein Einblattdruck zu sein scheint. Über dem Bild ist hier die Überschrift gegeben: GEORGIUS DEI GRATIA PRINCEPS IN ANHALT. || COMES ASCANIAE, DOMINVS IN ZERBST ET BERNBVRG, PRAEPO- || SITVS MAGDE- BVRGENSIS ET MISNENSIS. ||

eingedruckt erschienen, aufgeklebt. Die Zusammenhänge des Bildnisses mit dem anerkannten Holzschnittwerk des jüngeren Cranach¹¹⁾ sind offenkundig, besonders die sehr sorgfältige Faltenzeichnung der Ärmel verrät die Eigenhändigkeit; die etwas kleinliche spitzige Zeichnung der Helmedecken entspricht durchaus der an den Wappen der beiden Titeleinfassungen mit Wappenschilden für die Bibeldrucke des Hans Lufft (vgl. Anm. 1). Der treffliche aufgelockerte Schnitt aber läßt an seine Ausführung durch Meister Lucius denken. Das folgende Blatt enthält in einer dem Luther-Blatt entsprechenden Weise unter der Überschrift: Des hochlöblichen Christlichen || Fürsten vnd Herren, Herrn Georgen, Fürsten zu Anhalt, . . . , ware Ankunfft, Leben vnd Ende. || ein einleitendes Gedicht von 6 Zeilen und die Lebensbeschreibung zwischen Jahreszahlen und Altersangaben, beginnend: O Eorg der Fürst so Lobesam || Geborn ward aus de alte sta, || . . Das Blatt ist unten verschnitten, seitlich fassen es zusammengesetzte Leisten in Schrotschnittmanier ein, mit Säulchen und Figürchen auf schwarzem, weißgepunktetem Grund, wie sie uns in vielen Drucken des Lucius an allen Stätten seiner Tätigkeit begegnen.

Die Rückseite enthält wiederum aufgeklebt die Engel-Einfassung. Innerhalb derselben, ebenfalls (einzeln!) aufgeklebt die Überschrift zu einem Melanchthon-Bildnis und dem (mit Verlust der Cranach-Bezeichnung und der Jahreszahl) ausgeschnittenen Holzschnitt Lukas Cranachs d. J. mit Melanchthon in ganzer Figur, den Jacob Lucius 1561 schnitt.¹²⁾ Das folgende,

11) Vgl. dazu meine Ausführungen in „Beiträge zur Bibelillustration des 16. Jahrhunderts.“ (Straßburg 1924) S. 55 ff. und „Beiträge zum Illustrationswerk Lukas Cranach d. J.“ in Archiv f. Buchbinderei Jg. XXVI (1926).

12) Abb. in Girths Kulturgeschichtl. Bilderbuch II, Nr. 1026. — Seller, Lukas Cranachs Leben u. Werke² S. 309 Nr. (870) 42; Dodgson, Catalogue of . . Woodcuts in the British Museum II S. 347 Nr. 32 u. 32a; S. Röttinger, Beiträge z. Gesch. d. sächs. Holzschnitts (Straßburg 1921) S. 81 Anm. 1.

Die frühesten Verwendungen in Buchausgaben sind die in den vier Bänden der lateinischen Gesamtausgabe von Melanchthons Werken, 1562, 1563 u. 1564 in Wittenberg bei Hans Kraft.

Es existiert eine gleichzeitige täuschende Kopie dieses Holzschnittes, die das Schlangenzeichen Cranachs übernommen, das Zeichen des Lucius und die Jahreszahl, sowie das Wappen aber fortgelassen hat. Sie findet sich bereits 1562 auf einem lateinischen Gedächtnisblatt (Doppelblatt in 2^o) auf Melanchthon mit einem Gedicht des Camerarius auf der dem Holz-

diesem gegenüberstehende Blatt enthält unter der Überschrift: Des Ehrwürdigen Herrn [so!], D. Phi. || lippi Melant: warhafftige, Ankunfft, leben vnd Ende. || wiederum ein einführendes zwölfzeiliges Gedicht, beginnend: Salt wenig still, O leser mild, || . . , sodann zwischen Jahreszahlen und Altersangaben die Lebensbeschreibung: Psilip: Melant: von Gott erkorn, || Ward in der Pfaltz zu Bretta gborn. || . . Seitlich finden sich die Hochleisten mit Trophäen wie auf der ersten Seite des Luther-Blatts.

Die Rückseite dieses Blattes ist in gleicher Weise Bugenhagen gewidmet. Unter der Überschrift: Warhafftige Ankunfft, Leben vnd || Ende, des Ehrwürdigen Herren Johannis Bugenhagij || Pomerani, der Heiligen Schrift Doctoris vnd Pfarhern der || Christlichen Gemein zu Wittemberg, etc. || das Einleitungsgedicht von 8 Verszeilen, beginnend: Wer wissen wolt kürzlich von wan || . . und zwischen Jahreszahlen und Altersangaben die Lebensbeschreibung: Doctor Johannes Bugenhagen || In Pomern drin, hör ich recht sage, || . . ; seitlich ebenfalls die Hochleisten mit Trophäen. Und zwar handelt es sich hier nicht um ein aufgeklebtes Blatt, sondern um einen Druck auf demselben Blatt wie die Melanchthon-Biographie, sodaß wir hier mit einer Veröffentlichung zu rechnen haben, deren Umfang über das einer einzelnen Persönlichkeit gewidmete sonst übliche Doppelblatt hinausgeht.

Auffälligerweise zeigt aber das folgende Blatt kein eingedrucktes Bugenhagen-Bildnis, sondern innerhalb der hier eingedruckten Engleinfassung eine aufgeklebte vierzeilige Überschrift, darunter eine aufgeklebte silhouettierte Bugenhagen-Figur und zwar den Kopf in Holzschnitt, der übrige Körper aber (die Hände halten ein aufgeschlagenes Buch mit einem geschriebenen Spruch: Job 19. Cap.) in derber flüchtiger Federzeichnung.¹³⁾ Der nach halblinks gewendete barhäuptige Kopf stimmt mit dem des Bugenhagen-Halbfigurenbild-

schnitt gegenüberstehenden Seite (in Wolfenbüttel, Herzog Aug. Bibl., 121 im Sammelband 95.10 Qu.).

¹³⁾ Betreffs des ursprünglichen Zustands dieser Gedächtnisblätter und der Annahme, daß hier etwa Probedrucke vorliegen könnten, kommt man über Vermutungen nicht heraus, denen nachzugehen einstweilen müßig sein dürfte. Die Möglichkeit, daß zugehöriges Material auftaucht und größere Klärung gibt, ist bei der immer noch geringen Sichtung des Holzschnitts und Einblattdrucks aus der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts sehr wohl gegeben.

nisses in der oben erwähnten Ausgabe von Reformatorenbildnissen des Gabriel Schnellboltz überein, ist aber nicht vom gleichen Stocck gedruckt, sondern von einem in Zeichnung und Schnitt wesentlich besseren, der das Vorbild für den Schnellboltz-Holzchnitt abgegeben haben und das Original Lukas Cranachs d. J. sein dürfte. Vermutlich handelt es sich um diesen selben Stocck bei dem Holzchnitt eines lateinischen Gedächtnisblattes auf Bugenhagen, ohne Jahrezahl und Herkunftsbezeichnung, das im Berliner Kupferstichkabinett in einem ausgezeichneten Druck verwahrt wird (984—11): deutlich zeigt sich hier, daß der Kopf eingesetzt ist. Auch im übrigen erweist sich dieser Holzchnitt als das Original zu der Kopie der Schnellboltz-Ausgabe und zeigt das Schlangenzeichen, das dieser fehlt.

Auf der Rückseite finden wir wiederum die Engel-Einfassung eingedruckt, und ebenso eingedruckt innerhalb derselben ein Holzchnittbildnis Paul Ebers in ganzer Figur, 248 : 149 mm, barhäuptig, im pelzverbrämten langen Rock, den die Linke vorn zusammenhält, während die Rechte ein geschlossenes Buch trägt, nach halbrechts gewendet; links über dem schlichten Bodenstreifen das Schlangenzeichen Lukas Cranachs d. J., auf den auch die Gesamthaltung des ausgezeichnet lebensfrischen Bildnisses hinweist.¹⁴⁾ Im Holzchnitt selbst ist in Typendruck in drei Zeilen über bzw. neben dem Kopfe des Dargestellten eingedruckt: Ps. 86. Weise mir GOTT deinen weg, || das ich wandele in deiner Wahrheit, Erhalte mein Gertz bey || dem Einigen, das ich deinen namen fürchte. || Über dem Holzchnitt die Überschrift: Eigentliche Bildniss, des Ehr- || würdigen Herrn D. Pauli Eberi, zu Witte- || berg Abconterfect Anno 1564. Seines alters jm 53. ||

Die dem Bildnis gegenüberstehende Seite des folgenden Blattes weicht nun von den übrigen Gedächtnisblättern ab: handelt es sich doch bei Paul Eber im Gegensatz zu den anderen dargestellten Reformatoren noch um einen Leben-

¹⁴⁾ Vermutlich das von Zeller a. a. O. S. 243 Nr. (647) LXVIII. nach einer Katalogangabe verzeichnete Bildnis; Zeller nimmt dabei irrtümlich an, daß es sich um einen fälschlich als Eber-Bildnis verwendeten Luther-Holzchnitt handele, seine Nr. 299, vgl. dort.

Ein Exemplar des Bildnisses, mit gleichem Beidruck der Psalmstelle und gleicher Überschrift, aber ohne die Engel-Einfassung wie hier findet sich (aus der Sammlung der Wolfenbütteler Bibliothek) im Kupferstichkabinett des Herzog Anton Ulrich Museums in Braunschweig.

den. So finden wir statt der einem ehrenvollen Nachruf gleichkommenden Lebensbeschreibung einen Holzschnitt, der Ebers Symbol darstellt, und ein langes Gedicht, das gleichsam sein Bekenntnis zum Glauben und zur evangelischen Kirche bedeutet. Unter der Überschrift: *Symbolum D. Pauli Eberj* || außs dem spruch des CIX. [so!] ¹⁵⁾ Psalms: *Dein Wort ist || meines fusses Leuchte, vnd ein Licht auff meinem wege. || der Holzschnitt zwischen Zierstücken, darunter in zwei Spalten das Gedicht beginnend: Als Gott aus vntlicher gnad || den Mensche erst erschaffen hat || . . . , auf der wiederum von den Engelleisten eingefassten Rückseite ebenfalls in zwei Spalten fortgesetzt: Was fund sey, vnd woher sie sey, || . . . , unten rechts schließend: . . || Darauf ich nem safft, krafft, vnd || leben. || Amen. || , darunter das bereits erwähnte Impressum des Lucius: Gedrückt zu Witteberg, durch Jacob || bum Lucium Siebenbürger. || 16 Martij 1564. || Der Holzschnitt, ohne Einfassung c. 102 : 81 mm, zeigt in einem zweigbesteckten Kollwerkrahmen über einer Mauer die Halbfigur eines Mädchens in modischer Tracht, mit offenem Haar und Lorbeerfranz, in jeder Hand eine aufgestemmte brennende Fackel haltend; in ovalem Bandstreifen innerhalb des Rahmens die Umschrift: *LVCERNA PEDIBVS MEIS VERBUM TVM: ET LVMEN SEMITIS MEIS. PSAL. CXIX. PAVL: EBER.* Zeichnung und Schnitt dürften Jacob Lucius zuzuweisen sein. Es ist anzunehmen, daß Paul Eber selbst der Verfasser dieses Gedichts ist, von dem eine weitere Ausgabe in deutscher Sprache ¹⁶⁾ sowie eine andere lateinische Fassung vom Jahre zuvor, ¹⁷⁾ ebenfalls Einblattdrucke mit dem Holzschnitt, vorliegen. Wir finden Paul Eber als Verseschmied z. B. bei der Bildersamm-*

¹⁵⁾ Handschriftlich verbessert in: CXIX.

¹⁶⁾ Text und Impressum wie auf dem in der Reformatoren-Bibel vorliegenden Blatt, aber auf einem kleineren Blatt gedruckt, mit Zierleisten in Schrotschnittmanier statt der Engel-Einfassung. Aus der Wolfenbütteler Bibliothek, jetzt im Kupferstichkabinett des Herzog Anton Ulrich Museums in Braunschweig.

¹⁷⁾ Überschrift: *SYMBOLVM D. PAVLI || EBERI K. PASTORIS WITEBER-* || *gensis, Desumptum ex Psalmi CXIX. dicto. || dann der Holzschnitt mit hebräischer und griechischer Beischrift. || Folgt das Gedicht von 22 Verszeilen, beginnend: IN tenebris huius per mille pericula vitae || nemo sapit, . . . , darunter: VITEBERGAE Anno 1563. || — Aus der Wolfenbütteler Bibliothek, jetzt im Kupferstichkabinett des Herzog Anton Ulrich Museums in Braunschweig; wohl ein Probedruck, da die Rückseite vier Seiten einer Oktavausgabe aufgedruckt zeigt.*

lung des Schnellbolz und Agricolas betätigt, und die Vermutung liegt nahe, daß er es war, der die Gedächtnisblätter auf die vor ihm dahingegangenen Reformatoren für Lucius mit Reimen versah.

Was nun das übrige vorangehend der „Reformatoren-Bibel“ eingefügte Bildmaterial betrifft, so handelt es sich dabei gegenüber den (trotz mancher Eingriffe und Zurechtstutzungen) eine geschlossene Gruppe für sich bildenden Gedächtnisblätter-Drucken des Lucius um ein durch Zufallsauswahl zusammengebrachtes Material, das für den besonderen Zweck: als Illustrationen einer Autographensammlung eingefügt zu werden, noch eingreifender umgemodelt wurde.

Um nunmehr die Durchsicht der Reihe nach von vorn an vorzunehmen sei bemerkt, daß das Bildnis des Kurfürsten Johann Friedrich zum Bibelvorstöß gehört (vgl. Anm. 1), von dem drei weitere Blätter folgen.

Das auf der Rückseite des nächsten Blattes aufgeklebte Wappen des Fürsten Georg von Anhalt ist derjenige Holzschnitt, der das Titelblatt der ersten deutschen Gesamtausgabe der Predigten und Schriften des Fürsten 1555 bei Hans Krafft (vgl. Anm. 10) schmückt, und zwar im ersten unversehrten Zustande mit einem schräggeteilten, zur Hälfte schraffierten, zur Hälfte weißen Feld unten in der Mitte und einer vierlappigen schräg schraffierten Blattspitze. Der Holzschnitt kommt nämlich später mit einer Veränderung vor, bei der das untere Mittelstück des Wappens ausgeschnitten und durch ein neues eingefügtes Stück mit weißem Mittelfeld und zweiteiliger Kollwerkspitze ersetzt wurde.¹⁸⁾ Der Holzschnitt dürfte wie das Bildnis des Fürsten (vgl. oben) von der Hand Lukas Cranachs d. J. sein,¹⁹⁾ der Schnitt vielleicht ebenso von Jacob Lucius. Unter dem Holzschnitt ist ein Streifen aufgeklebt mit gedruckten Versen in zwei Spalten, die sich auf ein Bildnis des Fürsten beziehen, wohl aus einer Ausgabe Schnellbolz' stammend, auf die Typen und Zierstücke weisen.

Ein folgendes eingefügter Holzschnitt mit dem Bildnis Luthers in ganzer Figur (vgl. Teil-Abb.) ist leider in schlechtestem Erhaltungszustand überkommen. Das Blatt, ursprünglich vermutlich Großfolio, ist, um dem

¹⁸⁾ So in der lateinischen Ausgabe 1570 bei L. Schwend. Die deutsche Ausgabe 1577 bei Schwend Erben bringt eine kleine schlechte Kopie.

¹⁹⁾ Dodgson a. a. O. II S. 340 bei Nr. 7.

Bibelformat eingepaßt zu werden, allseitig beschnitten, unten mit Verlust des größeren Teiles des Bodenstreifens und der halben Füße Luthers; die Figur ist zum Teil silhouettiert, ihre Höhe dürfte etwa 310 mm betragen haben. Außerdem ist der Holzschnitt übermalt und dabei in noch feuchtem Zustande des dick aufgetragenen Schwarz des Talar von einem anderen Blatt bedeckt und festgeklebt gewesen und dann gewaltsam losgelöst, wobei nicht nur die Farbe, sondern große Stücke des Holzschnittes selbst verloren gingen. Dies ist umso bedauerlicher, als es sich hier um ein treffliches Original Lukas Cranach d. J. handelt, von dem ein weiteres Exemplar 3. Jt. nicht nachzuweisen ist. Luther, im Talar und barhäuptig, steht breitbeinig mit wenig nach halblinks gewendetem Oberkörper, in den halberhobenen Händen ein geschlossenes, mit fünf Nägeln beschlagenes Buch haltend. In der rechten oberen Ecke ist in einem ziemlich schlichten, unten mehrfach gelappten Schild, c. 40 : 40 mm, die Lutherrose mit Herz und Kreuz gegeben. Unten rechts, über dem Bodenstreifen, groß konturiert die Jahreszahl 1546 und darunter ebenso, mit besonderer Sorgfalt gezeichnet, die geflügelte Schlange. Erhalten ist an diesem Exemplar von textlichen Beigaben nur die Überschrift: Warhafftige Contrafet des Ehrwirdigen || Herren D. Mart. Luth. Mit sonderm fleiß abgerissen || zu Wittemberg. Anno M. D. xlvj. ||

In den älteren Holzschnitt-Verzeichnissen dürfte es sich bei Bartsch²⁰⁾ und Zeller²¹⁾ um dieses Original handeln, bei Schuchardt²²⁾ und Passavant²³⁾ indessen (ohne Unterscheidung der zwei Fassungen und ihres Abhängigkeitsverhältnisses) um eine Kopie, von der ein Exemplar sich in der Kupferstichsammlung des Museums in Gotha²⁴⁾ findet. Die Figur ist gleichseitig getreu, aber sehr roh kopiert, das Schlangenzeichen fortgelassen, jedoch die Jahreszahl wiedergegeben. Statt des kleinen Schildes mit der Lutherrose im Original oben rechts ist hier links ohne Schild eine riesige Lutherrose, c. 73 mm hoch, gegeben, an dem Kreuz im Herzen Christus mit zur Seite flatterndem Lenden-

20) VII S. 299 Nr. 149.

21) S. 225 Nr. (535) 300.

22) II S. 300 Nr. 158; danach Nagler IV bei Nr. 980 169).

23) IV Nr. 176.

24) Kpl. 239 I. Herrn Direktor Purgold bin ich für freundliche Übersendung des Blattes zu Vergleichszwecken sehr zu Dank verpflichtet.

tuch. Gegenüber der Wohlabgewogenheit des Originals mit dem kleinen ganz zur (blickabgewandten) Seite gerückten Schild wird hier durch die riesige Rose, die, größer als der Kopf, dicht vor diesen gestellt ist, alle Wirkung zerstört. Die Überschrift der Kopie im Gothaer Exemplar ist: Des Ehrwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri Christlicher Ab- || schiedt aus dieser Welt. Anno M.D.XLVI. || Unter dem Holzschnitt trägt sie die Adresse: Zu Magdeburg bey Jörg Scheller formschneider zum Pfeyl bey Sanct Peter. || Seitlich links ein deutsches Gedicht auf Luther, das Vergleiche mit Moses, Elias und Johannes dem Täufer durchführt und einen Hinweis auf Zuß' Prophezeiung (vgl. oben!) und zuletzt einen Dank Luthers an Gott für seine Sendung bringt mit dem Bemerken, daß Luther mit diesem Dank in Frieden verschieden sei und nicht in Angst und Pein, wie die Lasterer lügen. Es beginnt: Diese figur vns zeyget an || Den auserwelden Gottes man || Martinum Luther wolbekandt || Welchen Gott in die Welt gesandt || Allen Teutschen zu heil vnd trost || . . . , endend: . . . , Sie habens keyn gewyn. ||

Nach Maßen und Aufmachung dürfte das Cranach'sche Original zu einer Serie von Reformatorenbildnissen gehören, in der sich dem Lutherbild Darstellungen Melancthons²⁵⁾ und Bugenhagens anschließen.²⁶⁾ In der Reihe der Originale Lukas Cranachs d. J. an Holzschnittbildnissen Luthers aber nimmt das vorliegende wohl die hervorragendste Stelle ein. Die Durchbildung des Kopfes zeigt eine außerordentliche Feinheit, die modellierenden Schraffenpartien greifen mit sorgfältigster Berechnung in lebenerfülltem Auf- und Abswellen ineinander, sodaß der Eindruck einer großen Frische erzielt ist. Danach erscheint der gegenseitig getreu übereinstimmende Kopf des Ganzfigurenbildnisses Luthers in seiner Gaustracht auf dem Flugblatt Christian Ködigers in Magdeburg²⁷⁾ viel derber. Er dürfte wohl mit Benützung des durch seine Datierung an erster Stelle stehenden Holzschnittes der Dresdener Reformatoren-Bibel entstanden sein, wenn er auch jedenfalls trotzdem als

²⁵⁾ Schuchardt II S. 301 Nr. 161.

²⁶⁾ Schuchardt II S. 301 Nr. 162. M. Geisberg, Der deutsche Einblattholzchnitt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (München, Hugo Schmidt Verlag, 1923 ff.) Liefg. XXII Nr. 27.

²⁷⁾ Vgl. meine Abhandlung „Bildnis-Holzschnitte und Texte zu Luthers Gedächtnis“ in Zeitschr. f. Buchkunde II (1925). Abb. jetzt bei Geisberg a. a. O. Liefg. XXII Nr. 26.

eigenhändige Arbeit Cranachs d. J. anzusehen ist. Dem trefflichen, in gleicher Weise datierten Halbfigurenbildnis²⁸⁾ liegt sicher dieselbe Zeichnung zugrunde, aber wiederum wohl in eigener Übertragung auf den Holzstock, wie nicht nur die Bezeichnung, sondern auch die Qualität bezeugt. Das Ganzfigurenbildnis von 1548²⁹⁾ mutet daneben wie eine freie Übertragung des großen Holzschnittes in das für die Buchausgaben Xhaus erforderliche Format an, besonders da Bezeichnung, Jahreszahl und Wappenschild in auffallend ähnlicher Weise angefügt sind.

Folgend in der Sammlung der Reformatoren-Bibel ist dann auf der Rückseite des Blattes mit Melanchthons Handschrift ein ganz kolorierter Holzschnitt, Brustbild Melanchthons in Kollwerkrahmen, aufgeklebt, der über der rechten Schulter die Bezeichnung mit der Cranachschlange und die Jahreszahl 1561 trägt, in einem Täfelchen am Rahmen aber das Kleeblattzeichen des Formschneiders Jacob Lucius mit dem Schneidemeßer darunter.³⁰⁾ Dieser Holzschnitt fand seine frühesten Verwendungen in der lateinischen Gesamtausgabe der Werke Melanchthons³¹⁾ und dürfte einem der Bände aus dieser entstammen.

Das nun folgende Blatt mit Ganzfigurenbildnissen Melanchthons auf der Vorder-, des Iustus Jonas auf der Rückseite, von denen Albrecht nur angibt, daß sie nicht aufgeklebt seien, ist auf ganz besondere Weise hergerichtet worden. Wir haben es hier mit zwei auf Vorder- und Rückseite eines Blattes gedruckten Holzschnitten zu tun, die von den gleichen Stöcken

²⁸⁾ N. a. O. S. 100, vgl. dort die ältere Literatur. Abb. 20 bei S. Preuß, Lutherbildnisse² (Leipzig, Voigtländer).

²⁹⁾ Bartsch VII S. 299 Nr. 147. Geller² S. 224 Nr. 298. Schuchardt II S. 271 Nr. 115 u. S. 300 Nr. 159. Dodgson, Catalogue of . . Woodcuts in the Brit. Mus. II S. 346 Nr. 26. Abb. in Girths Kulturgeschichtl. Bilderbuch II S. XIV. — In Ausgaben des Xhauschen Hortulus Animae 1547/48, 1548, 1550, 1558.

Eine im Schnitt vergrößernde, sonst getreue gleichseitige Kopie, ohne Zeichen und Jahreszahl indessen, findet sich zusammen mit einem Bildnis des Kurfürsten Johann Friedrich auf einem Einblattdruck mit Liedern.

³⁰⁾ Passavant IV S. 26 Nr. 41. Geller² S. 309 Nr. (867) 41, mit irriger Angabe 1556 statt 1561. Dodgson, Catalogue . . II S. 348 Nr. 33. Röttinger in Beiträge zur Geschichte des sächs. Holzschnitts (Straßburg 1921) IV, S. 93 Nr. 30.

³¹⁾ Wittenberg, Sans Kraft. Band I und II 1562, III 1563, IV 1564.

gedruckt sind wie die Bildnisse der betreffenden Reformatoren in der mehrfach erwähnten Ausgabe des Gabriel Schnellboltz.³²⁾ Diese geben aber nur Halbfiguren wieder. Um nun für die Bildnisse der Autographensammlung im Anschluß an den Luther-Golzschnitt mit der vollen großen Gestalt ebenfalls gleichmäßig ganze Figuren zu gewinnen, ist das kleine Blatt mit den Golzschnitten samt deren Überschriften (Bildnis des Ehrwürdigen || Herrn, Philippi Melanthon. || — Bildnis des Ehrwürdigen Herrn, || Doctoris Iusti Ione. ||, sehr sorgfältig in ein Folioblatt eingelassen und bei der Kolorierung dann eine Ergänzung der Halbfigurenbildnisse zu ganzen stehenden Gestalten vorgenommen, Bodenstreifen und Einfassungslinien hinzugefügt.

Das nächste Bildnis, Caspar Cruciger, ebenfalls in ganzer Figur, ist aber durchweg Malerei, bezw. dieser zugrundeliegende Federzeichnung, die ein wenig in Golzschnittmanier arbeitet. Der Kopf und die Hände stimmen gegenseitig (!) mit dem Halbfigurenbildnis der Schnellboltz-Ausgabe überein. Auffälligerweise ist die Überschrift hier auch gedruckt: Ware Abcontrafactur des Ehrwirdigen vnd Hochgelarten Herrn, Caspar Creutzigern, || Der Heiligen Schrift Doctorn vnd Professorn || zu Witteberg [so!] || Auch die Einfassungslinien scheinen gedruckt zu sein, wie der Befund der Rückseite schließen läßt, auf der in den Umriffen der Gestalt die Tinte sich völlig durchgeschlagen hat, die Einfassungslinien aber keine Spuren zeigen.

Das Bildnis Johann Forsters ist wiederum eine Kombination aus dem Schnellboltz-Golzschnitt, der hier im oberen Teil silhouettiert ist, und Malerei. Auf dem Buch, das der Dargestellte (im Golzschnitt) hält, sind mit der Feder Forsters Initialen und die Jahreszahl 1563 hinzugefügt. Die Einfassungslinien scheinen mit der Feder gezogen, die Überschrift aber ist auf dem gleichen Blatte eingedruckt: Ware Abcontrafactur des Ehrwirdigen Herrn Johannis Försteri, der heiligen Schrift || D. vnd der Hebraischen sprach zu Wittenberg || Professor, Seines Alters LX. ||

Die Bildnisse Georg Majors und Paul Ebers sind wie die des Melanthon und Jonas auf Vorder- und Rückseite eines Blattes gedruckte Halbfigurenbildnisse von den Stöcken der Schnellboltz-Ausgabe, ebenso mitsamt ihren Überschriften: Bildnis des Ehrwürdigen Herrn, || Georg:

³²⁾ Und zwar liegt bei dem in der Sammlung zweimal vertretenen Melanthon dasjenige Bild vor, das ihn im Pelzrock zeigt.

Maior: der heiligen Schrift Doctor: vnd || Professor zu Wittenberg. || —
Des Ehrwürdigen vnd Hoch- || gelarten Herrn Pauli Eberi, Der heiligen ||
Schrift Doctor vnd Pastorn der Christ- || lichen Gemein zu Wittenberg
Bildnis. || Seines alters im L. || ³³⁾ eingelassen in ein folioblatt, koloriert und
zu ganzen Figuren ergänzt.

Bei dem Bildnis Sebastian Fröschels liegt die Sache insofern etwas anders, als hier nicht ein Blatt mit dem Holzschnitt des Halbfigurenbildnisses in das folioblatt eingelassen, sondern der Stock desselben (der aber wie in den anderen Fällen mit dem der Schnellholzausgabe identisch ist) unmittelbar auf das folioblatt abgedruckt wurde, sodann in gleicher Weise koloriert und ergänzt. Die gedruckte Überschrift lautet: Bildnis des Ehrwürdigen Herrn, || M. Sebastiani Fröschels, diener des Euangelij || zu Wittenberg. ||

Auffälligerweise findet sich nun neben der Handschrift Bugenhagens ³⁴⁾ ein silhouettiertes Halbfigurenbildnis aufgeklebt, ein kolorierter Holzschnitt. Dieser erweist sich aber als Ausschnitt aus einem Bildnis in ganzer Figur, nämlich aus dem stattlichen Holzschnitt Lukas Cranachs d. J., der, wie bereits oben erwähnt, in eine Reihe mit dem in der Reformatoren-Bibel erhaltenen Luther-Holzschnitt gehört (vgl. Anm. 26). Der nur leicht kolorierte Kopf läßt in ausgezeichnetem Druck (das bekannte Berliner Exemplar übertreffend) Vorzüglichkeit von Zeichnung und Schnitt besonders gut erkennen, während im übrigen das Exemplar dieses seltenen Holzschnitts ebenso bedauerlicher Weise wie das Lutherbild nur als Ruine auf uns gekommen ist.

Die Folge der Handschriften und Bildnisse findet hiermit ihren Abschluß. Es folgen zwei weitere Blätter des Bibelvorstoßes, denen sich dann die bereits besprochene Serie der Gedächtnisblätter des Lucius anschließt.

Ein Hinweis auf die Sammlung und ihre Entstehung, bezw. auf den Sammler, findet sich (wie Albrecht bereits mitgeteilt hat) auf dem Sand-

³³⁾ Handschriftlich angefügt: Anno Christi || M. D. LXI. || ferner handschriftliche Eintragungen im Buch, das der Dargestellte auf dem Holzschnitt hält, und auf dem kolorierten Bodestreifen, wohl von der Hand Ebers gelegentlich seiner monumentalen Handschriften-Eintragung für die Sammlung.

³⁴⁾ Hier ist bei Albrecht in der Weimarer Ausgabe ein Druckfehler zu berichtigen: das Datum ist 1552 nicht 1562.

schriftenblatt, das eine (aufgeklebte) Schriftprobe des Justus Jonas mit einem Begleitschreiben von dessen Sohn vom 22. Mai 1562 enthält. Dieser besagt, daß er seines Vaters Handschrift mitgeteilt habe für die Sammlung von Bildnissen der „thewren gottsehligen . . . preceptorn . . .“, die der Eigentümer „In disz Heilige Buch machen lassen“. Albrecht gibt nach der Handschrift den Namen des Eigentümers mit „Siebenbürger“ an und identifiziert diesen ohne weiteres mit dem Drucker der Gedächtnisblätter. Mit jenem Jacob Lucius Siebenbürger stimmt aber der gegebene Vorname Hans nicht überein, und es erscheint dem Befund nach mehr als zweifelhaft, ob wir hier überhaupt „Siebenbürger“ lesen dürfen. Woher Albrecht seine Lesart übermittelte erhielt, ist leider nicht mehr festzustellen. Ein unglückseliger Zufall hat jede Möglichkeit einwandfreier Feststellung vernichtet, denn just dieses Blatt hat eine Restaurierung erfahren, und zwar schon vordem O. Albrecht die Handschrift untersuchte, wie aus der Mitteilung von J. K. Seidemann in Theolog. Studien und Kritiken Jg. 49 (1876) S. 572 hervorgeht. Die ausgerissene rechte untere Ecke des Blattes ist mit einem Stück alten Papiers auf Blattgröße ergänzt worden; dabei muß seitlich rechts in ganzer Höhe des Blattes ein c. 12 mm breiter Streifen abgetrennt sein in einem scharfen Knick, um die vermutlich ausgefranzte Seite ganz gerade zu richten. Es sind dabei am Ende jeder Schreibreihe Worte zum Opfer gefallen und unter diesen unseligerweise der Familienname, bezw. das, was Albrecht als die erste Hälfte eines solchen „Sieben“ las. So steht jetzt vor dem Namen nur noch da: . . . Dem Ersamen Maister Hansen || Die folgende Zeile aber beginnt: Burger zu Wittenberg . . .

Die Wahrscheinlichkeit bleibt, daß das „Burger“, zudem mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, garnicht zum Namen, sondern sinngemäß zur Ortsangabe gehört. Eine zeilengetreue Abschrift, die etwa noch feststellen ließe, ob am Schluß der vorhergehenden Zeile Bindestriche gestanden haben könnten, ist leider auch nicht erhalten. So ist zu vermuten, daß unter irreführendem Einfluß des Impressum ein ähnlich wie „Sieben“ anzusehender Name zusammen mit der folgenden Angabe „Burger“ als „Siebenbürger“ gedeutet wurde.

So sehr es zu bedauern bleibt, daß durch das Fehlen des Namens nunmehr wohl jeder weitere Aufschluß über die Sammlung versagt bleibt, so ist doch wohl mit Sicherheit festzustellen, daß nicht Meister Jacob Lucius hier für sich selber einen Familienschatz anlegte.

Luther-Bibliographie 1927

Von Kurt Dietrich Schmidt-Kiel

Abkürzungen

AELKz. = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung. Leipzig / ARG. = Archiv für Reformationsgeschichte. Leipzig / Beitr.Sächs.KG. = Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte. Leipzig / Bll.Chr.Arch. = Blätter für Christliche Archäologie und Kunst. Halle a. d. Saale / Chr.Wiss. = Christentum und Wissenschaft. Ohne Ort / Diss. = Dissertation / Ev.Diasp. = Die Evangelische Diaspora, insbesondere des Auslandsdeutschtums. Leipzig / Hist.Jb. = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. München / Jb. = Jahrbuch / Jb.Brand.KG. = Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte. Berlin / Jg. = Jahrgang / Mitt. = Mitteilungen / Ms.Past.Th. = Monatsschrift für Pastoraltheologie. Göttingen / N.A.Sächs.Gesch. = Neues Archiv für Sächsische Geschichte. Dresden / NF. = Neue Folge / Rev.Hist.Phil. Rel. = Revue d'histoire et de philosophie religieuse. Strasbourg, Paris / Rev.Th.Phil. = Revue de théologie et de philosophie. Lausanne / RR. = Ricerche Religiose. Roma / Th.LZ. = Theologische Literaturzeitung. Leipzig / Th.St.Kr. = Theologische Studien und Kritiken. Gotha / Z. = Zeitschrift / ZKG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha / Z.Missk.Relwiss. = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Berlin / Z.Syst.Th. = Zeitschrift für systematische Theologie. Gütersloh / Z.Th.K. = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen. / Zw. = Zeitwende. München. / Zw.Z. = Zwischen den Zeiten. München.

A. Quellen

1. Quellenkunde. Besprechungen

1. Dittrich: Grisars neuestes Lutherbuch (Evg.Wahrh. 18, '26, 25—28; 42—45; 54—58).
2. Ellwein, Eduard: Schlatters Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung (Zw.Z. 5, '27, 530—543).
3. Ficker, Joh.: Stammbuch eines Wittenberger Studenten 1542 (Lutherana V, Th.St.Kr. 100, '27/'28, 354).
4. Gabrielli, Annibale: Un nuovo studio su Lutero (Buonaiuti) (Nuova Antologia 331, '27, 357—367).
5. Loofs, Friedrich: Besprechung von Heinrich Boehmer, Der junge Luther (Th.LZ. 51, '26, 397—400).
6. Rückert, Hanns: Luther-Bibliographie 1926 (Luther Jb. 9, '27, 198—204).
7. Rehm, Walther: Luther im Lichte der Klassik und Romantik (Zw. III 2, '27, 254—267).
8. Schubert, H. von: Besprechung von Walter Köhler, Zwingli und Luther (Th.LZ. 51, '26, 445—447).
9. Wotschke, Th.: Eine verschollene lateinische Übersetzung von Luthers Liedern (ARG. 24, '27, 98—117).

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

10. Albrecht, O.: Ein Originalbrief Luthers in der Schleusinger Gymnasialbibliothek (Festschrift des Schleusinger Gymnasiums '27, 52—62).

11. Haubleiter, Joh.: Luthers Buch- und Bibelinschriften (AELKz. 60, '27, 866—868; 890—893).
12. Hortulus animae evangelisch (1520), das älteste evg. Gebetbuch in Faksimile (und Neudruck) hrsg. mit einem Schlußwort von Martin Luther und einem Kreis evg. Beter um ihn (und Angaben über das Werk) von Ferdinand Cohrs. Leipzig, Heinsius '27. (228) 16^o. 7.—.
13. Keussen, H.: Ein Kollegheft zu Luthers 1516/1517 in Wittenberg gehaltener Vorlesung über den Galaterbrief (Mitt. aus d. Stadtarchiv von Köln, Köln, Neubner '26).
14. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17, Abt. 2. Weimar, Böhlau '27. (26, 551) 4^o. 33.—, Hldr. 43.—.
15. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausg., Bd. 48. Weimar, Böhlau '27. (50, 750 S. mit 6 faks. Hs.) 4^o. 48.—, Hldr. 58.—.
16. Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Übertragen von Eduard Ellwein. München, Kaiser '27. (11, 514) gr. 8^o. 12.50, geb. 14.50.

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk.

17. Luther, Martin: Deutsche Schriften. Eingeleitet von Ricarda Huch. Ausgewählt und herausgegeben von Ludwig Goldschneider. Wien, Phaidon-Verlag '27. (600) kl. 8^o. Lw. 9.—, Ldr. oder Perg. 15.—.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszügen aus ihnen.

18. Kirchner, V.: Zwei Luthergebete vom kirchlichen Gebrauch (Chr.W. 1, '25, 497).
19. Luther, Martin: Predigten. Ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Friedrich Gogarten. Jena, Diederichs '27. (3, 556) 8^o. 12.—, Lw. 15.—.
20. Luther, Martin: Ein Katechismusjahr. Tägliche Andachten nach dem Kleinen Katechismus aus Luthers Schriften ausgewählt von Georg Buchwald. Mit Geleitwort von Ludwig Ihmels. Gütersloh, Bertelsmann '27. (363) kl. 8^o. Lw. 4.—.
21. Luther, Martin: Großer Katechismus aus dem Jahre 1529. 4. Aufl. Zwickau (Sa.), Herrmann '27. (146 S. mit 1 Bildn.) kl. 8^o. —90.
22. Luther, Martin: Vaterunser. Aus Luthers Großem Katechismus. Mit (eingedr.) Titelblatt. Zwickau (Sa.), Herrmann '27. (24) kl. 8^o. —30.
23. Luther, Martin: Vorrede zum Römerbrief. 4. Aufl. Zwickau (Sa.), Herrmann '27. (16) kl. 8^o. (Lutherheft Nr. 4.) —15.
24. Luther, Martin: Jede christliche Gemeinde hat Recht und Macht, Prediger zu berufen und abzusetzen. „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen . . .“ 3. Aufl. Zwickau (Sa.), Herrmann '27. (16) kl. 8^o. (Lutherheft Nr. 38.) —15.
25. Luther, Morten: liden Katechismus. Schleswig, Bergas '27. (19) kl. 8^o. —15.
26. Dr. Martin Luthers andliga skattkammare, innehallande korta betraktelser för hvarje dag af året. Övers. af Clemens Ahlfeldt. Ny uppl. Stockholm, Bonnier '27. (3, 360) 8^o. Inb. kr. 3.75.
27. Luther, Martin: D:r Marten Luthers kyrkopostilla. Öfwers. af And Borg. 13:e uppl. Lund, Gleerup '27. (402, 386, 119 s., 1 portr.) 8^o. kr. 10.—.
28. Lutero, Martino: Poesie. Introdotte e tradotte in versi da Giovanni Necco. Roma, Doxa edit. '27. (63) 16^o. (Collezione di storia, religione e filosofia, Doxa edit., no. 3). L. 5.50.

4. Textkritisches. Chronologisches. Einleitungsfragen

29. Beierlein, Paul Reinhard: Osterwieck oder Elsterberg? Ein Beitrag zur Ortsbestimmung eines Lutherbriefes (N.A.Sächs.Gesch. 48, '27, 164—167).

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

30. Boehmer, Julius: Aus der Schatzkammer der Lutherstadt Eisleben. Mit 2 Abb. (davon 1 Tafel). Magdeburg, Pfeifferstr. 4—7, Selbstverlag '26. (92) 8°. 2.—.
31. Erfurth, Richard: Führer durch die Lutherstadt Wittenberg und ihre Umgebung. Lutherstadt Wittenberg, Ziemsen '27. (152 S. mit Abb., 1 eingedr. Pl., 1 farb. Pl. mit Straßenverz.) 8°. 1.—.
32. Lutherstadt Wittenberg. Die Wiege der Reformation. Bearbeitet von Walther Becker. Hannover, Deutscher Städte-Verlag '27. (78 S. mit Abb.) 4°. (Monographien deutscher Städte.) 3.—.
33. Lutherstätten. Eine Folge von kultur- und kunstgeschichtlichen Bilderwerken. Bd. 1: Lutherstadt Wittenberg. 48 Kunstdr. (davon 2 Faks., 1 Kt.). Hrsg. von Georg Berthold. Eingel. von Hermann Wendorf. Leipzig N 22, Herrmann '27. (26) 4°. 4.—, in Mappe 4.50, Hlw. 5.—, Lw. 6.—.
34. Völter, Ernst: Ein unbekanntes Luther-Bildnis? (Eckart 3, '27, 218—219).
35. Weißenborn, B.: Urkundliches zu der Lutherfigur in Halle (Bll.Chr.Arch. 2, '26, 47—48).

B. Darstellungen

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

36. Bauer, Karl: Milieu und Persönlichkeit in der Reformationsgeschichte (Z.Syst.Th. 5, '27/'28, 371—399; 403—425).
37. Belloc, Hilaire: Die geistigen und sozialen Fragen der Reformation (Schönere Zukunft Jg. 1, 895—897).
38. Brandi, Karl: Deutsche Reformation und Gegenreformation. Halbbd. 1: Die deutsche Reformation. Leipzig, Quelle & M. ('27). (16, 364 S., 20 Taf.) gr. 8°. (Deutsche Geschichte. Bd. 2.) 12.—, Lw. 14.—.
39. Buonaiuti, Ernesto: Lutero e la Riforma in Germania. Bologna, Zanichelli '26. (24, 467) 8°. L. 30.—.
40. Duijnste, X. P.: Maarten Luther in de Kritiek. 1404—1525. Bijdrage tot de geschiedenis der Reformatie naar oudere en nieuwere bronnen. Ie Boek, Deel I, II en III. Averbode '27. (23, 485) 8°. fr. 35.25.
41. Gerling, Reinh.: Dr. Martin Luther. Eine Charakteranalyse (Z.f.Menschenkunde 2, '26, 6—18).
42. Kaser, Kurt: Riforma e controriforma. Prefazione e traduzione di Giuseppe Maranini. Firenze, Vallecchi '27. (12, 242) 16°. (Collana storica, n° 28). L. 17.—.
43. Mosapp, Hermann: Doktor Martin Luther und die Reformation. 3., neubearb. Aufl. Tübingen, Wunderlich '27. (8, 280 S., 1 Titelbl.) 8°. 4.80, Lw. 5.80.
44. Pauls, Eilhard Erich: Rings um Luther. Lübeck, Quitzow '27. (232 S., 9 Taf.) 8°. (Pauls: Deutsches Leben. Eine Kulturgeschichte in 8 Einzeldarst. Bd. 3.) Lw. 6.75.
45. Österreich: Parapsychisches bei Luther? (Z.f.Parapsychologie 54, '27, 56—57).

46. Preuß: Luther als Künstler (AELKz. 60, '27, 74—80; 98—102).
47. Ritter, Gerhard: Martin Luther (Deutsche Kämpfer, Berlin, Schneider, S. 60—157).
48. Roß, Estelle: Martin Luther. With Nine Illustrations by Paul Hardy. Lond., Harrap '27. (192) gr. 8°. (Heroes of All Time.) 2 s. 6.
49. Schlatter, Adolf: Die Offenbarung des Heiligen Geistes in der deutschen Reformation (Beth-El 18, '26, 254—260).
50. Wurm, Alois: Zum Problem Martin Luther (Seele Jg. 8, 135—140).

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen.

51. Müller, Karl: Der junge und der alte Luther (Pflugschar Jg. 8, 291—295).
52. Buchwald, G.: Ist Luther am 9. Oktober 1512 in Leipzig gewesen? (Beitr.Sächs.KG: 36, '27, 18—21).
53. Ficker, Johs.: Luthers erste Vorlesung — welche? (Lutherana V, Th.St.Kr. 100, '27/'28, 348—353).
54. Volz, Hans: Wie Luther in der Genesisvorlesung sprach (Ebd. 100, '27/'28, 167—196).
55. Markgraf, Bruno: Wie Luther mit Rom brach. Leipzig N 22, Herrmann '27. (79) kl. 8°. 1.50.
56. Feise: Hat Herzog Erich dem Dr. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms eine Kanne Einbecker Bier reichen lassen? (Die Spinnstube 4, '27, 225—228).
57. Roethe, Gustav: Luther in Worms und auf der Wartburg (Deutsche Reden von Gustav Roethe S. 172—203).
58. Buchwald, G.: Zu Luthers Aufenthalt in Borna im März, April und Mai 1522 (Beitr. Sächs.KG. 36, '27, 22—33).
59. Johannsen, Hinr.: Luther und das Jahr 1527 (AELKz. 60, '27, 773—776; 798—802).
60. Goetz, H.: Luther im Jahre 1527. 1. Die christliche Obrigkeit. 2. Geistiges Schaffen und persönliches Erleben (Protestantenblatt 60, '27, 287—290; 301—304).
61. Schanze, Wolfgang: Luther auf der Veste Coburg. Geschichtliche Darstellung. Coburger Luther-Brevier. 15 Abb. Leipzig, Graubner '27. (10, 135) 4°. (Coburger Heimatkunde Tl. 2, H. 6.) 3.20.
62. Tschirch, Otto: Das Buch der Ähnlichkeiten des heiligen Franziskus mit unserem Herrn Jesu Christo im Grauen Kloster zu Brandenburg und Luthers Antwort darauf. Eine Brandenburger Luthererinnerung (Jb.Brand.KG. 22, '27, 3—10).
63. Müller, Karl: Noch ein Wort zu Luthers letzter Krankheit und Tod (ZKG. 46, NF. 9, '27, 407—409).

b) Luthers Aussehen.

64. Schulz, Georg: Luthers Gesicht (Eckart 3, '26, 219—221).

c) Freunde Luthers.

65. Friedensburg, Walter: Graf Ludwig von Stolberg und die Reformatoren (Montagsbl., Wiss. Beilage der Magdeburger Ztg., 69, '27, 313—316).
66. Mehliose, Philipp: Michael von der Strassen, ein Freund Luthers (NA.Sächs.Gesch. 48, '27, 226—235).

d) Luthers Nachkommen.

67. Lüders: Die Nachkommenschaft Dr. Martin Luthers in vier Jahrhunderten (Nach dem Gesetz u. Zeugnis 26, '26/'27, 392—393).

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines
reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen der Theologie.

68. Holl, Karl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther. 4. u. 5., photomechan. gedr. Aufl. Tübingen, Mohr '27. (11, 590) gr. 8°. 12.50, Hlw. 15.—.
69. Holl, Karl: Luther. A propos de l'étude de M. Jacques Maritain (Rev.Th.Phil. 15, '27, 260—270).

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

70. Althaus, Paul: Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers (Luther '26, 97—107).
71. Bohlin, Torsten: Gudstro och Kristustro hos Luther. Stockholm, Diakonistyr. '27. (8, 485, 1). kr. 9.50.
72. Bornkamm, Heinrich: Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther (Z.Syst.Th. 5, '27/'28, 453—477).
73. Elert: Angst und Einsamkeit in der Geschichte des Luthertums (Jb. für die evg.-luth. Landeskirche Bayerns Jg. 20, 6—16).
74. Obendiek, Hermannus: Die Satanologie im Sinne Luthers und die Predigt (Pastoralblätter 69, '27, 484—494).
75. Seeberg, E.: Luthers Gottesanschauung (ZKG. 46, NF. 9, '27, 537—566).
76. Stange, Carl: Der Todesgedanke in Luthers Tauflehre (Z.Syst.Th. 5, '27/'28, 758—844).

c) Der Kirchenbegriff.

77. Benndorf, Rudolf: Luthers De servo arbitrio und das kirchliche Bekenntnis (Chr.W. 1, '25, 424—436; 465—486).
78. Kattenbusch, Ferdinand: Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (Lutherana V, Th.St.Kr. 100, '27/'28, 197—347). Auch Sonderdruck mit Ergänzungen: Gotha, Klotz '28. (7, 160) gr. 8°. 5.—.
79. Luthers Stellung zum evangelischen Bischof (AELKz. 60, '27, 448—449).
80. Steinlein: Luthers kirchlicher Sinn (Jb. für die evg.-luth. Landeskirche Bayerns. Jg. 21, 107—120).

d) Die Eschatologie.

81. Hardeland: Hat Luther die Unsterblichkeit der Seele geleugnet? (Evg.Wahrheit 18, '26, 45—47; 52—54).
82. Hardeland: Unsterblichkeitsglaube bei Luther (AELKz. 60, '27, 5—9).

e) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr.

83. Albrecht, O.: Luthers Arbeiten an der Übersetzung und Auslegung des Propheten Daniel 1530 und 1541 (ARG. 23, '26, 1—50).

- 84. Althaus, Paul: Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel (Luther 9, '27, 74—86).
- 85. Buchwald, Georg: Luthers Auslegung des Philemonbriefes (1527) (AELKz. 60, '27, 391—397).
- 86. Freitag, A.: Die Zainerbibel als Quelle der Lutherbibel (Th.St.Kr. 100, '27/'28, 444 bis 454).
- 87. Frick, Robert: Luthers Römerbriefvorlesung. Ein Beitrag zur Frage der pneumatischen Exegese (Vom Dienst an Theologie und Kirche, Festgabe für Adolf Schlatter, Berlin, Furche-Verlag '27, 79—96).
- 88. Hirsch, Emanuel: Scholien zu Luthers Bibelverdeutschung (Luther 9, '27, 119—123).
- 89. Loewenich, Walter v.: Gebet und Kreuz. Zu Luthers Auslegung von Röm. 8, 26 (Luther '27, 3—13).
- 90. Petsch, Robert: Eine Kritik zur Lutherbibel (Luther 9, '27, 107—119).
- 91. Petsch, Robert: Luthers Bibel und die Gegenwart. Betrachtungen eines Germanisten (Luther '26, 112—118).
Vgl. ferner Nr. 115.

f) Gottesdienst und Kirchenlied.

- 92. Althaus d. Ä., Paul: Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur. Gütersloh, Bertelsmann '27. (11, 279) 4^o. 10.—, geb. 12.—.
- 93. Hilbert, Gerhard: Luthers liturgische Grundsätze und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Vortrag. Leipzig, Deichert '27. (24) gr. 8^o. 1.—.
- 94. Moser, Hans Joachim: Das evangelische Kirchenlied und die Hofweise des 16. Jahrhunderts. Gütersloh, Bertelsmann '27. (7) gr. 8^o. (Aus: Gottesdienstl. Fragen d. Gegenwart. Festschrift zu Julius Smends 70. Geburtstag.) 1.—.
- 95. Risch: Das Volkstümliche in Luthers Verkündigung (Dorfkirche 20, '27, 434—439).
- 96. Will, R.: La liturgie luthérienne (Rev.Hist.Philos.Rel. 7, '27, 422—450).

g) Die Katechismen. Die Schule.

- 97. Kern, Franz: „Abspannen, abdringen oder abwendig machen“ im Lichte der Verhältnisse von Luthers Heimat (Forschung und Leben, Heimatblätter des Schönburgbundes 1, '26/'27, 107—111).
- 98. Lehmann, Edv.: Un mot qui manque (à propos du petit catéchisme de Luther). (Rev.Hist.Phil.Rel. 7, '27, 412—421).
- 99. Steinlein: Wandlungen in Luthers Auslegung der 3. Bitte (Luther '27, 13—23).

h) Die Ehe.

- 100. Elert: Die Ehe im Luthertum (Chr.W. 3, '27, 185—198; 233—246; 305—313).

i) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg.

- 101. Althaus, Paul: Luther im Bauernkrieg 1525. Das ethische Problem seiner Haltung (Beth-El 17, '25, 152—161).
- 102. Böhl, Charlotte: Luthers Stellung zu wirtschaftlichen Fragen seiner Zeit mit besonderer Rücksicht auf Handel und Zins. Diss. Jena '25. Handschrift.
- 103. Kohlmeyer, E.: Zu Luthers Anschauung vom Antichrist und von weltlicher Obrigkeit (ARG. 24, '27, 142—150).

104. Pauls, Theodor: Luthers Auffassung von Staat und Volk. Die Grundgedanken Luthers über Staat, Kirche und deutsches Volk in systematischer Anordnung untersucht und dargestellt. 2. Ausg. Mit einem ausführlichen Sach- und Namenregister versehen. Halle, Saale, Buchh. d. Waisenhauses '27. (6, 154) gr. 8°. 3.—.

k) Die Mission.

105. Michaelis, O.: Zur Frage des Missionsverständnisses der Reformatoren (Z. Missk. Relwiss. 41, '26, 337—343).
106. Strasser: Luthertum und Mission (Evg. Wahrheit 17, '26, 298—303; 310—317).

4. Gleichzeitige katholische Polemik gegen Luther

107. Alfeld, Augustin von: Wyder den wittenbergischen Abgot Martin Luther (1524). Hrsg. von Käthe Büschgens. Erklärung des Salve Regina (1527). Hrsg. von Leonhard Lemmens. Münster, Aschendorff '26. (102) 4°. (Corpus Catholicorum. Bd. 11). 450.
108. Kalkoff, P.: Die Erfurter theologische Fakultät gegenüber der Bulle „Exsurge“ (Hist. Jb. 47, '27, 353—358).
109. Paulus, N.: Die Erfurter theologische Fakultät gegenüber der Bulle „Exsurge“ (Hist. Jb. 47, '27, 733—734).

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

110. Barnikol, H.: Die Lehre Calvins vom unfreien Willen und ihr Verhältnis zur Lehre der übrigen Reformatoren und Augustins (Theol. Arbeiten des Rheinischen Wissenschaftl. Predigervereins NF. 22, '26, 49—185).
111. Bauch, Bruno: Protestantismus und deutscher Idealismus (Deutsches Volkstum 9, '27, 265—270).
112. Beard, Charles: The Reformation of the Sixteenth Century in its Relation to Modern Thought and Knowledge. New Impr. With an Introduction by Ernest Barker. London, Constable '27. (466) 8°. (Hibbert Lectures). 10 s. 6.
113. Berger, Arnold E.: Reformation und Kultur. Berlin, Verlag des Ev. Bundes '27. (24) gr. 8°. (Protestantische Studien. H. 6.) —.50.
114. Bornhausen, Karl: Calvinismus und Luthertum. Eine Frage der nationalen Temperamente und nicht der Religion (Die Eiche 15, '27, 111—116).
115. Bornkamm, Heinrich: Luthers und Böhmies Auslegung von Gen. 42 (Luther 9, '27, 60—74).
116. Bornkamm, Heinrich: Renaissancemystik, Luther und Böhme (Luther Jb. 9, '27, 156—197).
117. Boß, Georg: Die Erbschuld der Glaubensspaltung. Fragen an gläubige Menschen. Gotha, Klotz '27. (8, 346) 8°. 7.—, Lw. 10.—.
118. Clemen, Otto: Humanismus und Reformation (Grundriß der Deutschkunde, Bielefeld '27, 302—319).
119. Dannenbauer, Hans: Die Ursachen der konfessionellen Spaltung des Deutschen Volkes (Zw. III 2, '27, 164—172).
120. Ebbinghaus, Julius: Luther und Kant (Luther Jb. 9, '27, 119—155).
121. Elert, Werner: Wirkungen der lutherischen Abendmahlslehre in der Geschichte der Weltanschauung (AELKz. 60, '27, 746—752; 770—773; 794—798).

122. Gerok, Otto: Calvin und das Luthertum (Ms.Past.Th. 23, '27, 225—242).
123. Kühn, Johannes: Wer trägt die Verantwortung an der Entstehung des politischen Protestantismus? (Goetz-Festschrift S. 215—228).
124. Murko, Mathias: Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. Heidelberg, Winter '27. (6, 184) 4°. (Aus: Slavia Jg. 4, 1925/1926, H. 3—4 u. Jg. 1926/27, H. 1—4.) 10.—.
125. Ritter, Gerhard: Die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands (Ev. Diasp. 9, '27, 200—204).
126. Roethe, Gustav: D. Martin Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur (Deutsche Reden, Leipzig '27, S. 134—171).
127. Schubert, Hans von: Revolution und Reformation im 16. Jahrhundert. Ein Vortrag. Tübingen, Mohr '27. (53) gr. 8°. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte. 128.) 1.50.
128. Schulz, Georg: Luther und Dostojewski (Eckart 3, '26, 1—6).
129. Schwer, Wilhelm: Der Einfluß des Protestantismus auf die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens (Abendland 2, '27, 299—302).
130. Spada, Celestino: Riforma e Umanesimo (RR. 3, '27, 76—80).
131. Staudte, Paul: Um Luthers Erbe in Kampf und Wehr. Grundsätzliche Betrachtungen zu d. Gegensatz zwischen Katholisch u. Evangelisch. Berlin, Verl. d. Ev. Bundes '27. (93) 8°. (Protestantische Studien. H. 10.) 1.50.
132. Viering, Karl August: Grundformen des Vorsehungsglaubens auf dem Boden der Reformation bis zum Anfang der deutschen Erweckung (Z.Syst.Th. 5, '27/'28, 498—549; 643—721).
133. Wolf, Ernst: Staupitz und Luther. Ein Beitr. z. Theologie d. Johannes von Staupitz und deren Bedeutung f. Luthers theolog. Werdegang. Leipzig, Heinsius '27. (11, 295) 4°. (Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte. Bd. 9.) 22.—.

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

134. Bornhausen, Karl: Martin Luther und die evangelische Religionsphilosophie der Gegenwart (ZThKNF. 8, '27, 21—39).
135. Hoffmann, Heinrich: Reformation und Gegenwart (Kirchenblatt für die reform. Schweiz 42, '27, 179—181; 183—185; 187—189).
136. Knolle, Th.: Die Luther-Gesellschaft (Evg. Wahrheit 18, '27, 297—300).
Vgl. ferner Nr. 77. 87. 91. 93.

Personen- und Ortsregister

- Aegidius Romanus 48, 50, 54, 56
 Agricola, der Spremberger, 135, 135 A, 142
 Albrecht, Graf von Mansfeld, 44, 69, 71
 Albrecht, O. 134, 135, 147 A, 147 f.
 Anselm v. Canterbury 56, 98
 Aristoteles 98, 119, 120 A
 Arnd, Johann 44
 Arnold, Gottfried 44 f.
 Augustin 5, 53, 54, 56, 60, 83, 84 A, 87 ff.,
 97 f., 100, 108, 109 ff., 113 ff., 126, 129,
 130, 132 A
 Barth, Karl 10 A, 11 A, 36, 37 A, 41 A
 Bartsch 135 A, 143, 145 A
 Bauer, K. 85 AA
 Behm, J. 30 A
 Bengel 31
 Bernhard von Clairveaux 72, 78 A, 98, 100 f.
 Berlin (Kupferstich-Kabinett) 137 A
 Biel, Gabriel 49, 63, 78, 81, 81 A, 84
 Bigelmaier, A. 43, 45
 Blanke, E. 86 A
 Boehmer, H. 47 A
 Bollert 134
 Braun, Johannes 82
 Braunschweig (Museum) 140 A, 141 AA
 Bretta (Pfalz) 139
 Buchwald, G. 46 A
 Bugenhagen, J., Pomeranus 139 f., 144, 147
 Calvin 2
 Camerarius 138 A
 Cranach, Lucas d. Ä. 134 A
 Cranach, Lucas d. J. 134—147
 Cruciger, Caspar 146
 Dieckhoff, A. W. 54 A
 Dogdson, Campbell 137, 137 A, 138 A, 142 A,
 145 AA
 Dresden 134
 Duns, Scotus 117, 118 A
 Eber, Paul 135, 140 f., 146 f.
 Erfurt 46
 Faber 60
 Ficker, J. 84 A, 86 A
 Forster, Joh. 146
 Frank, R. 30 A, 33 A, 39
 Fröschel, Sebastian 147
 Geisberg, M. 144 A
 Gennrich, P. W. 25 A
 Georg, Fürst zu Anhalt 137, 138, 142
 Gerson 63
 Gotha (Museum) 143
 Gottschick, G. 131 A
 Haering, Th. 29 A, 41 A
 Heim, K. 38
 Heller 135 A, 137 A, 138 A, 140 A, 143,
 145 AA
 Hering, H. 46 A
 Herrmann, W. 131 A
 Hirsch, E. 86 A
 Hirth 137 A, 138 A, 145 A
 Holl, K. 88 A
 Holtzapfel 23 A
 Huß, Johann 136
 Irenaeus 27
 Jeremias, A. 43 A, 45 A
 Johannes, Evangelist 33, 96
 Johannes Scotus Erigena 98
 Johann Friedrich, Kurfürst von Sachsen
 85 A, 134 A, 142, 145 A
 Jonas, Justus 145 f., 148
 Kähler, M. 30 A
 Karlstadt 3, 8, 10, 11
 Knaake, I. K. F. 45, 49 A, 135 A
 Köln 48
 Kolde, Th. 69, 69 AA
 Krafft, Hans 137 A, 138 A, 142, 145 A
 Leipzig 48
 Loewenich, W. v. 56 A, 86 A, 102 A
 Loofs, 6 A, 59 A
 Lucius, Jacob 135—148 (siehe auch Sieben-
 bürger)
 Lufft, Hans 138
 Magdeburg 144

- Major, Georg 146 f.
 Marburg s. Marburger Gespräch
 Mausbach, B. J. 90 A
 Melanchthon 137 A, 138, 138 A, 139, 144 ff.
 Monogrammist, M. S. 134 A
 Müller, H. M. 86 A
 München 48
 Mundle 76 A

 Nagler 143 A

 Oetinger 31
 Origenes 97
 Osiander 10 A

 Passavant 143, 145 A
 Paulus, Apostel 11 f., 32 f., 38, 95, 96, 111, 130 A
 Petrus Lombardus 48, 78, 82, 83, 84
 Plato 106
 Preuß, H. 145 A
 Pseudo-Dionysius Areopagita 97 f.
 Purgold 143 A

 Rhau 145, 145 A
 Ritschl, A. 34, 105 A, 131
 Ritter, Gerh. 2
 Rödinger, Chr. 144
 Rörer 72, 72 A, 103 A, 119, 128 AA
 Röttinger 138 A, 145 A
 Rückert, H. 86 A
 Runestam, A. 90 A

 Salzburg 44, 47
 Scheel, O. 43 A
 Scheller, Jörg 144
 Scheurl 46

 Schlatter, A. 33 A, 38
 Schmidt, K. L. 32 A
 Schnellboltz, Gabriel 135, 140, 142, 146
 Schott, E. 64 A
 Schuchardt 135 A, 143, 144 AA, 145 A
 Schultz, H. 29 A, 34, 39 A, 41 A
 Schwenck 137 A, 142 A
 Schwenckfeld 3, 12, 22 A
 Seckendorf 79
 Seeberg, Erich 22 A, 25 A, 86 A
 Seeberg, Reinhold 5 A, 6, 6 AA, 7, 8 A
 Seidemann, I. K. 148
 Siebenbürger, Jacob Lucius, s. Lucius
 Sommerlath, E. 10 A
 Spengler, Lazarus, der Nürnberger 45
 Staupitz, Johannes 43 ff.
 Staupitz, Margarethe 85 A
 Straßburg 11

 Tauler 44, 56, 59
 Thomas a Kempis 44, 56
 Thomas von Aquino 5, 48, 54, 97 ff., 117
 Thomasius, G. 30 A, 31, 39 ff.
 Tübingen 48

 Vogelsang, E. 60 A, 75 AA, 86 A

 Weller, Hieronymus 62
 Wendorf 86 A
 Wigand, Joh. 85 A
 Wimpfeling 63
 Wittenberg 44, 46, 137 A, 138 A, 139 ff.
 Wolfenbüttel 136 A, 137 A, 139 A, 140 A, 141 AA (Herzog-August-Bibliothek)

 Zwingli 2, 3, 10 A, 20, 22, 22 A

Sachregister

- Abendmahl 2 ff.
 s. Sakrament
 A. als Gedächtnismahl 19
 A. als Erkennungszeichen 20
 A. als Meßopfer 4
 A. als Sakrament der Liebe 5
 A. als Tatgleichnis 33
 A. als Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi 11 ff., 32
 A. als Realpräsenz Christi s. Realpräsenz
 Einsetzungsworte 4 ff., 8 ff., 11 ff., 18, 29 ff.
 Besonderer Charakter des A. 35
 Mysterium des A. 35
 Besondere Heilswirkung des A. 26 ff., 39 ff.
- accusatio sui
 bei Staupitz 57, 58 f., 61
 bei Luther 59 f., 64, 83 f.
- Agape s. Liebe
- Aktivismus 20, 35
- Aktualität 35, 37
- amor
 amor Dei s. Liebe
 amor amicitiae 100, 113 f., 114 A
 amor concupiscentiae 100, 114 A
 amor crucis 130
 amor iustitiae 80 ff.
- analogia entis 102
- Anfechtungen (tentationes, tribulaciones)
 allgemein 11, 47, 62 ff., 70 f., 74
 Praedestinationsanfechtungen s. d.
- Anthroposophie 41
- antiperistasis 70
- ars — moriendi — Literatur 76
- attritio 80
- Augustinerkongregation 43, 48, 69 AA
- Augustinismus 87 s. Augustin
- Beschaulichkeit 106
- Bewußtsein, natürliches, sittliches 90
- Biblismus 10, 29
- Bildnisse, der Reformatoren 134 ff.
- Blut Christi 30 f. s. Abendmahl, s. Realpräsenz
- Buße (poenitentia)
 bei Staupitz 79 ff.
 bei Luther 81 f.
- B. und Anfechtung (Bußzweifel) 62, 64, 66
 Bußkampf 81
 B. und Praedestination 80 f.
- Calvinismus 2
- caritas s. Liebe
- Christologie
 s. Realpräsenz
 Christi Menschheit 25 f., 29, 105
 Christi Gottmenschheit 17
 Lehre von der Rechten Gottes 10, 25 f.
 Lokalisierung Christi im Himmel 10, 29
 Ubiquitätslehre 29
 Christus als Richter 64
- communio sanctorum 5
- Concordienformel 38 A
- conformitas voluntatis dei bezw. filii dei
 (Gleichförmigkeitsgedanke)
 c. als Ideal frommen Lebens 50, 55 ff., 59, 73, 84
 c. und Gnade 51 f.
 c. und Praedestination 53, 73
 c. und Praedestinationsanfechtung 73 f., 76
 c. und signum salutis 77 f.
 c. und accusatio sui 58
 c. und Gottesliebe 56, 57
 c. und Mystik 56
 c. und Kreuz 73 f.
 c. und imitatio Christi 66 f.
 praxis conformitatis 56 f.
- contritio 67, 80, 82
- curvatus, der Mensch als 109, 112, 113
- Demut (humilitas) 57, 60, 60 A, 77
- Determinismus 69
- devotio moderna s. Mystik
- Dispositionsschema s. Gnadenlehre
- Disputation, Heidelberger (1518) 119, 119 A, 120 A
- Dogmatik
 ältere lutherische 30 f., 34
 neuere lutherische 30 f.
 lutherische des 19. Jahrhunderts 31, 39, 41
 neuste 35
- Dualismus 22, 129

- egozentrisch
 - e. Religion 92 ff.
 - e. Liebesauffassung 93 ff.
- Eingebung, wörtliche 10
- Einsetzungsworte s. Abendmahl
- Erfahrung, religiöse 75, 82, 84
- Erlösung 92, 102
- Eros s. Liebe
- Erscheinungen Christi 32
- Ethik 59, 89, 131, 132
- Eudämonismus 94, 120 f., 124, 130
- Evangelium 2, 3, 8, 11, 19, 64, 115 A, 122
- Exegese Luthers
 - allgemein 83, 84 f.
 - E. der Abendmahlsworte 11 ff.
 - christologisch-tropologische E. 75, 84
- exemplum Christi s. Vorbild
- exercitium, mystisches 56 f.

- facere quod in se est 56
- fides s. auch Glauben
 - f. formata 53
 - f. caritate formata 89 ff., 116
 - sola fide-Gedanke 89 ff.
- Fleisch, caro
 - F. und Geist 22 f., 64
 - F. und Wort 20 f.
- fruitio dei 100, 113, 130

- Gabrielismus 82
- Gegenwart von Leib und Blut Christi s. Real-
präsenz
- Gehorsam 14 ff.
- Geist, spiritus
 - G. und Leiblichkeit, Geschichtlichkeit 20 ff.
 - G. und Fleisch, Sündlichkeit 22 f., 27, 64
 - G. und Wort 36 f.
 - sp. caritas, gratia 51
 - G. und Mystik 56
- Gelassenheit 57
- Gerechtigkeit
 - des Menschen 93
 - Gottes s. Gottesanschauung
- Geschichte, Geschichtlichkeit 20 ff., 34
- Gesetz, Gesetzmäßigkeit 64, 88 f., 121 f.
- Gesinnung
 - G. und Gesetzmäßigkeit 49, 89
 - G. und Buße 79
 - G. und Liebe 90
- Gleichförmigkeit s. conformitas

- Glaube s. fides
 - Gl. und Wort (Schrift) 7, 14 ff., 36
 - Gl. und Geist 22 f.
 - Gl. und coram dei 61
 - Gl. und Anfechtungen 71, 76
 - Gl. und Liebe 89 ff., 114 ff., 131 f.
 - Gl. und Sakrament s. Sakrament
- Glaubensartikel 13, 17
- Glückseligkeit 98
- Gnade, Gnadenlehre
 - allgemein 43, 48, 50 ff., 61, 80 ff., 87
 - Infusionsschema 48 f., 51, 81
 - Dispositionsschema 49, 51 f., 59, 60, 81, 82
 - gratia praedestinationis (gratia prima) 50 ff., 55, 58, 80 f.
 - gratia gratum faciens 50 ff., 53, 55, 56, 58, 80
 - gratia gratis data 52
 - gratia creata et increata 51
 - gratia inamissibilis 52
 - gratia, spiritus, caritas 51
 - Gn. und Demut 60, 61
- Gnadenmittellehre 36
- Gottesanschauung
 - Schema der Rechtsordnung 48 f.
- Gott als summum bonum 92, 98, 117
- Gott und Satan 54
- Majestät Gottes 102 ff.
- Ehre Gottes 24 f.
- Gerechtigkeit Gottes (iustitia dei) 49, 59, 64, 84, 92, 94 f.
- ordo Gottes 54, 79, 83
- Alleinwirksamkeit Gottes 52 f., 55, 83, 87
- Gottesdienst 19 f.
- Gottesgemeinschaft
 - allgemein 104, 115
 - egozentrische, theozentrische G. 108, 113
- Gottesliebe s. Liebe
- Gottesschau s. Schauen Gottes
- Gottverlassenheit 64, 73, 75
- Grammatik 10

- Handschriften, der Reformatoren 134
- Hebräerbriefvorlesung, Luthers 83, 84, 84 A, 86 A
- Heilsweg
 - platonisch hellenistischer H. 108
 - H. der Eroslehre 97
 - christlicher H. 97, 108
- Heteronomie 17

Idealismus 23

Identität

I. von himmlischem und gestorbenem Leib

Christi 30 f.

sakramentale I. 34

praedicatio identica 36 f.

imitatio Christi s. Nachfolge

Infusionsschema s. Gnadenlehre

Incarnation 105

Intention 102

iustificatio s. Rechtfertigung

Jacobsleiter 107

Katechismus 28

Kasistik, G. Biel's 78

Kirche 5, 12, 32, 35

Klosterkämpfe, Luthers 64 f., 68

Kondeszendenz 24

Konformitätsgedanke s. conformitas

Konsubstantiation 4

Kreuz Christi

Verengerung des Kreuzesgedankens 56

K. und Abendmahl 8 f. u. s. Realpräsenz

K. und Buße 80

K. und Liebe Gottes 69, 73, 80, 96

amor crucis 130

Kreuzesgemeinschaft 75

K. conformitas und Praedestinations-

anfechtung 73 ff., 76

s. Wunden

s. Theologie des K.

Leben

ewiges L. 26, 33, 40 f.

frommes Leben, bei Staupitz 55 ff.

Leib und L. 30, 30 A

Lebenskräfte, geistliche 39 f.

Leib, Leiblichkeit

menschliche Leiblichkeit 40 f.

Christi L. und Leiblichkeit s. Realpräsenz

Leiblichkeit und Geist 22

Leid 70 f.

liberum arbitrium 43, 52 f., 81, 83

Liebe, Liebeslehre (caritas, amor)

katholische L. lehre 87 ff.

Luthers L. lehre 87 ff.

Augustins L. lehre 129 f.

Eros, Erosliebe 95 ff.

Agape, Agapeliebe 95 ff., 100, 106 ff., 127 ff.

Gottes L. 69, 73, 80, 94, 95, 96 f., 115, 118 ff.

L. zu Gott (Gottesliebe, amor dei) 56 f.,

58, 80 ff., 88, 94 f., 98 ff.

Selbstliebe (amor sui) 94, 95, 98 f., 109 ff.,

116 f., 133

Gottesliebe und Selbstliebe 98 ff., 109 ff.

Nächstenliebe 90, 109 ff., 129 f., 131

Feindesliebe 96, 125

L. und Rechtfertigung (Glaube) 87 ff.,

94 f., 114 ff., 131 f.

L. und Sakrament 5

Spontaneität d. L. 120 ff.

„verlorene“ L. 126 f.

caritas, gratia, spiritus 51

Lohn 122 f.

Lutherforschung 69, 90, 105 A

Lutherrose 143 f.

Majestät Gottes s. Gottesanschauung

Majestätsspekulation 104 f., 108

manducatio

m. oralis 37 f., 37 A

m. impiorum 37 f., 37 A

Marburger Gespräch 2, 3, 10 ff., 13 A, 14 A,

15 A, 16, 22 A, 23 A, 26 A, 27 A, 39 A

materia coelestis s. Substanz

Meditation der Wunden Christi s. Wunden

Metaphysik, theologische 78

Montanerburse 48

Moralismus 93 f., 124

Mystik

neuplatonische Seinsmystik 56

mittelalterlich katholische M., allgemein,

43, 70, 75 f., 83

thomistische M. 86 A

bernhardinische M. 44, 72

deutsche M. 49

M. der devotio moderna 47 f., 49, 56, 59

Scholastik und M. 44 f., 47

Staupitz und die M. 43 ff., 86 A

Luther und die M. 43, 43 A, 46 A

mystischer Aufstieg 102, 105 ff.

Nachfolge Christi (imitatio) 56, 66, 73, 76,

83

Nächstenliebe s. Liebe

Natur, Naturleben des Menschen 40 f.

Neuluthertum 41

Neuplatonismus 56, 97

Neues Testament 33, 41

Nominalismus 4, 82

Objektivationschema bei Luther 59, 84
Objektivismus, in der Abendmahlslehre 36,
37 A
Ockhamismus 49, 54, 56, 61, 78, 80, 81, 83
Offenbarung 29, 36, 105
Offenbarungsgeschichte 20

Passivität 20
pavor dei 77
Physik 70, 83
Platonismus 95, 97, 108
poenitentia s. Buße
praedicatio identica 36 f.
Praedestination, Praedestinationslehre
ockhamistische P.lehre 78 f.
Staupitz's P.lehre 53 ff., 58, 69, 78 f.
Luthers P.lehre 74 ff.
P. und accusatio sui 61
P. und Buße 81
P. und Anfechtungen 66 f.
P. und Wunden bzw. Kreuz Christi 72 ff.
Praedestinationsanfechtungen 62, 64—79
Praedestinationsgnade s. Gnade
promissio divina 6, 8 ff.
propter Christum 66
prudentia carnis et spiritus 77
Psalmenvorlesung, Luthers erste 59, 75, 76

Randnoten Luthers
zu Augustin 84
zu G. Biel 84
z. P. Lombardus 82 (84)

Rationalisten 14

Realismus
s. Sakrament
lutherischer R. 36

Realpräsenz Christi s. Abendmahl, s. Sakra-
ment
R. und allgemeine Christologie 10, 15, 19,
25 f., 29
R. und Leib, Leiblichkeit Christi, allge-
mein 20 ff., 34 f., 38
R. und himmlischer, erklärter Leib Christi
27, 29 ff., 39 ff.
R. und gestorbener Leib Christi (Tod,
Kreuz) 27, 30 ff., 32 ff., 39, 42
Identität beider 30 f.
Doppelheit des Leibes Christi 39 f.
R. und Vernunft 15
R. und Nutzen 15 ff.

R. und Ehre Gottes 24 f.
Das Glaubensinteresse der R. 34
Rechtfertigung, Rechtfertigungslehre (iusti-
ficatio)
Vorformen bei Staupitz 61
iustificatio, effective 50
iustificatio und accusatio sui 59
iustificatio und Anfechtungen 64
iustificatio und Praedestination 53, 66, 78
R. und Liebe 87 ff., 94 f., 114 ff.
Reformierte Lehre 2, 35 f. s. Schweizer,
Schwärmer, Zwingli
Reinigung, mystische 102, 106
resignatio ad inferum 57 f., 60, 75 f., 77, 83
Reue 80 s. contritio
Römerbriefvorlesung, Luthers 70, 73 A, 76 A,
77 A, 83, 93, 108 A, 110 AA, 111 AA,
112 A, 113 A, 117 A, 123 A

Sakrament, allgemein, s. Abendmahl, s. Real-
präsenz
katholischer Sakramentarismus 3
Spiritualismus 3, 22, 29
Symbolismus 4, 5, 6, 20, 22
S.'realismus 3, 32, 36, 41
S. als Evangelium 8
S. als Gabe Gottes 4, 19 f.
S. als Gemeinschaft (Liebe) 5, 33
S. und Sündenvergebung 6, 8 f., 26 ff., 33,
39 f.
S. und Glaube 7, 8, 22 f., 37
S. und Zeichen 5, 7, 13
S. und Wort 6 ff., 35, 36 f., 39 ff.
S. und Natur des Menschen 40 f.
Christus als S. 76, 84

Satan 54, 66
satisfactio Christi 84
satispassio 80, 83 f.
Schauen Gottes (visio dei)
mystische „Gottesschau“ 99, 102, 106
Luther 106
Scheintheologie 68
Schrift, heilige 13, 29, 82, 84 f.
Scholastik
Frühscholastik 51, 61
mittelalterliche Sch. 97, 100 ff., 114
Sch. und Mystik 44 f., 47
Sch. und Reformation 45, 91
Sch. und praktische Frömmigkeit 44 f., 47
Schwärmer 4, 12, 16, 19
Schweizer 3, 4, 12, 19, 22, 23

- Seelsorge
 seelsorgerliche Kasuistik 78
 Theologie der S. 37
 Selbsterrettung, in Anfechtungen 70
 Selbstliebe s. Liebe
 Selbstsucht 93, 114 u. s. Selbstliebe, s. ego-
 zentrisch
 Selbstverdemütigung 57, 60
 signum s. Zeichen
 Spätantike 25
 Spontaneität s. Liebe
 status perfectionis 63
 Staupitziana, Salzburger 86 A
 Strafe, Furcht vor 122 f.
 Substanz, himmlische (materia coelestis) 33,
 34, 42
 Sünde, Sündlichkeit
 S. bei Augustin 109 f.
 S. bei Luther 109 ff.
 S. als Selbstsucht 93, 109 f.
 S. als Sinnlichkeit 109 ff., 112
 Fleisch, Leiblichkeit, Sündlichkeit 22
 Sündenvergebung 50 und s. Sakrament
 summum bonum s. Gottesanschauung
 Synergismus 59, 84
 Synkretismus 32
 Taufe, Tauflehre 5, 9, 39, 40 A, 40
 Theologie der Glorie (theologia gloriae)
 102, 108
 Theologie des Kreuzes (theologia crucis) 47
 bei Paulus 96 f.
 in der katholischen Mystik 75, 83
 bei Staupitz 75, 83
 bei Luther 75, 83, 102, 108, 132
 Theologie der Seelsorge 37
 Theologie des „Wortes“ 41
 Theonomie 17
 theozentrisch 92 ff., 108, 116 ff.
 Thomismus, via Thomae 47 f., 51, 54
 Tischreden, Luthers 62, 94, 95, 130 A
 Tod 70 f.
 Tod Christi s. Realpräsenz, s. Kreuz
 Transsubstantiationslehre 4
 Tropus 12 f., 18
 Tugendlehre, Ethik der 59
 Turmerlebnis 85
 unio mystica 33
 unio substantialis 56
 Unsterblichkeit 27 f.
 Urgemeinde 32, 96
 Verdienstgedanke 43, 49, 58, 59, 66, 81, 92,
 101 ff.
 Vergotten, mystisches 129
 Vernunft (ratio) 15 ff., 98 f., 104 f., 108
 Vertrauen, bei Staupitz 49, 58
 Verzweiflung (desperatio) 64, 70, 76, 79
 via antiqua 48
 via Aegidiana 48, 85
 via Thomae s. Thomismus
 visio dei s. Schauen Gottes
 Vorbild, Christus als (exemplum) 55 f., 64,
 76, 84
 Werke 19, 43, 88, 89, 102 f.
 Wille
 Lehre vom freien W. s. liberum arbitrium
 Unfreiheit des W. 87
 Wort Gottes 75
 Wort Gottes und Sakrament s. Sakrament
 Fleischwerdung des Wortes Gottes 20 f.
 Wort von oben 105
 W. und Geist (Predigt) 36 f.
 W. und Gehorsam (Glaube) 13 ff.
 Doppelwirkung des Wortes 39
 Wunden Christi
 W. Christi und Liebe Gottes 69, 73
 Wundenmeditation 72 ff., 78
 s. Kreuz
 Zeichen (signum)
 Z. und Sakrament s. Sakrament
 signum salutis und Praedestinationsanfech-
 tung 66, 67, 68, 73 f., 76 f.
 Stufen des signum electiones 77
 signum und conformitas 77 f.



PAUL ALTHAUS

Communio Sanctorum

Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken

Bd. I Luther

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus
herausgegeben von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim
in Subskription Mf. 2.40 / Einzelpreis Mf. 3.20

Mit vorliegender Schrift wird u. W. zum erstenmal in der theolog. Literatur gezeigt, wie Luthers Kirchengedanke ganz in seiner Theologia crucis verwurzelt ist. Wir sehen die Fäden von jedem einzelnen Punkt der lehrreichen Studie aus ins eigentlich Zentrale der lutherischen Botschaft laufen. Darinnen liegt der unschätzbare Wert dieser Arbeit, die sowohl einen tief schürfenden Gelehrten als einen frommen Menschen als ihren Schöpfer erkennen läßt und die besonders auch darum wertvoll ist, weil sie in einer Fülle von Zitaten aus Luthers Schriften den Reformator selbst in seiner herzerquickenden Ursprünglichkeit zu Worte kommen läßt. (Neuverk)

Ende März erscheint

Die fränkischen Bekenntnisse

Eine Vorstufe der Augsbургischen Konfession

Festschrift, herausgegeben vom bayerischen Landeskirchenrat
Umfang ca. 40 Bogen, in Ganzleinenprachtband etwa Mf. 30.—

Teil I Untersuchungen, bearbeitet von Lic. f. W. Schmidt
Teil II Texte, bearbeitet von Dekan D. Dr. Schornbaum

THOMAS BREIT

Reformation gestern und heute

200 S. / Mf. 3.50

Inhalt: Paul Althaus: Was heißt evangelisches Christentum / Thomas Breit: Reformation und die Aufgaben der gegenwärtigen Kirche / Georg Merz: Evangelisches Predigtamt und moderne Gesellschaft / Richard Mezger: Reformatorisches Gut in unserer Kirchenverfassung / Hans Preuß: Reformation und Kunst / Friedrich Siegmund-Schultze: Reformation und Arbeiterfrage / Wilhelm Stählin: Reformation und Jugend / Georg Wünsch: Reformation und Staat.

Die vorliegende Schrift, von dem verdienten Führer der Zofen Gemeinde, Dekan Thomas Breit, herausgegeben, bringt den Zyklus von acht Vorträgen, welche im Laufe des Reformationsmonats vor der Zofen Gemeinde von bedeutsamen Persönlichkeiten im Protestantismus der Gegenwart gehalten wurden. Im Mittelpunkt des Festes stand mit Absicht nicht das historische Datum der Reformation in Zof; vielmehr wurde versucht, die Gemeinde zur Selbstbesinnung aufzurufen und aus dem reformatorischen Glauben heraus das Wort zu sagen, das heute und hier gilt und verpflichtet. Die heute drängenden Fragen unseres staatlichen und sozialen Lebens, die kulturellen und kirchlichen Probleme werden hier lebendig und packend mit den entscheidenden reformatorischen Erkenntnissen in fruchtbare Beziehung gesetzt. Die Vorträge dürften mit gutem Grunde auf ernsthaftes Interesse aller Leser rechnen, die nach dem verpflichtenden Anspruch und der Kraft der Hoffnung in der viel berufenen reformatorischen Botschaft für die Gegenwart zu fragen bereit sind.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

1929 K 5075



Werke von und über Luther

Martin Luthers Werke, Münchener Ausgabe, 8 Bände, Ganzleinen Mk. 65.—

Martin Luther: Römerbriefvorlesung. Geh. Mk. 12.50, Ganzleinen 14.50

Martin Luther: Das Magnificat. Mk. 1.80

Martin Luther: Das Vaterunser. Mk. 1.80

Martin Luther: Abendmahlssermone. Mk. 1.50

Theodosius Harnack: Luthers Theologie. 2 Bände zusammen geh. 21.—
geb. Mk. 25.—

M. Reu: Luthers Kleiner Katechismus. Jubiläums-Gestschrift, geh. 10.50
Ganzleinen Mk. 12.50

Paul Althaus: Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen
Kirchengedanken. Bd. I Luther. Mk. 3.20

Georg Merz: Der vorreformatorische Luther. Mk. 1.50

Em. Hirsch: Luthers deutsche Bibel. Schriftenreihe der Luthergesellschaft.
Mk. 3.20

Paul Joachimsen: Sozialethik des Luthertums. Schriftenreihe der
Luthergesellschaft. Mk. 1.50

Walther von Loewenich: Luthers theologia crucis. Geh. Mk. 9.50
geb. Mk. 11.50

Paul Schempp: Luthers Stellung zur heiligen Schrift. Mk. 3.50

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN



Veröffentlichungen der Luthergesellschaft

- Germann Albert: Luther als Musiker. Vergriffen
Johannes Ficker: Wittenberg · Worms · Wartburg · Wittenberg (Luther 1520 und Luther 1521—22). Mf. 1.—
D. N. Soederblom: Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Mf. 0.75
Wormser Erinnerungsfeier 1921 in Stuttgart. (2 Hefte, 117 S.) Mf. 2.—
Invokavitfeier 1922 in Wittenberg. Mf. 0.50
Th. Knolle: Luthers Zeirat (nach seinen und seiner Zeitgenossen Aussagen). Vergriffen
Th. Knolle: Luther und die Bilderstürmer. Mf. 0.60
Otto Reichert: Dr. Martin Luthers Septembertestament. Mf. 0.60
Otto Scheel: Die nationale und übernationale Bedeutung Dr. M. Luthers. Mf. 0.75.

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

- Nr. 1 Friedrich Brunstäd: Reformation und Idealismus. Mf. 0.80
Nr. 2 Emil Brunner: Reformation und Romantik. Mf. 0.80
Nr. 3 Paul Joachimsen: Sozialethik des Luthertums. Mf. 1.50
Nr. 4 Emanuel Girsch: Luthers deutsche Bibel. Mf. 3.20.

Jahrbücher der Luthergesellschaft

1922. Mf. 5.—. Inhalt: Koethe, Luther in Worms und auf der Wartburg / Liegmann, Luther auf der Wartburg / Girsch, Luthers Rechtfertigung bei Kant / Delle, Luthers September-Bibel und seine deutschen Zitate aus dem neuen Testament bis 1522 / Jordan, Zur Geschichte des Luther-Saufes nach 1564 / H. Literarisch bezugte Erinnerung an Luther, die Reformation und die Universität.
1923. Mf. 4.—. Inhalt: Koethe, Luthers September-Bibel / Ralkoff, Der geschichtliche Ulrich v. Gütten in seinem Verhältnis zu Luther / Delekat, Ulrich von Gütters Charakter und Bedeutung im Lichte seiner inneren Entwicklung.
1924. Mf. 3.—. Inhalt: Söll, Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen? / Smend, Luther der Liturg und Musikanter / Stolze, Die Lage des deutschen Bauernstandes im Zeitalter des Bauernkrieges.
1925. Mf. 7.—. Inhalt: Althaus, Luthers Haltung im Bauernkrieg / Boehmer, Luthers Ehe / Seeberg, Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung / Luther, Die Nachkommenschaft Martin Luthers, des Reformators / Scheel, Luther und die Schule seiner Zeit.
1926. Geb. Mf. 8.—. Inhalt: von Schubert, Reformation und Humanismus / Joachimsen, Loc communes, eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation / Schmidt, Luthers Uebersetzung des 46. Psalms / Friedensburg, Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526 / Funk, Wie lauten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach? / Volz, Ein Brief von Johannes Mathesius / Rückert, Luther-Bibliographie 1925.
1927. Geb. Mf. 8.—. Inhalt: Eschenhagen, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit / Ebbinghaus, Luther und Kant / Bornkamm, Renaissance-mythik und Böhme / Rückert, Luther-Bibliographie 1926.
1928. Geb. Mf. 8.—. Inhalt: Eduard Geismar, Prof. D., Kopenhagen: Wie urteilte Kierkegaard über Luther? / Fritz Blanke, Prof. D., Zürich: Samann und Luther / Friedrich Gebhardt, lic. theol. des., Breg: Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe mit Notenanhang / Theodor Knolle, Hauptpastor D., Hamburg: Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

2. MRZ. 1964

15. JULI 1964

18. APR. 1967

29. MRZ. 1982

