

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 Arnold³⁾ — „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 Ordnungszusammenhanges 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⁾ — unverdientbar, 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 zeugnisslosen 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 Exerzitium, 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⁾ Bnaafe 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 II 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 unerseztliche 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 erziehlich-„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 Zeilsstrebens 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 (1539) 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 verholten. 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 erhebbarer 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.