

Die Herkunft des Lutherwortes vom menschlichen Willen als Reittier Gottes

1. *Luther* hat in seiner Schrift *De servo arbitrio* (1525) die Behauptung verteidigt, unser Tun geschehe nicht aus freiem Willen, sondern aus Wesensnotwendigkeit¹, d. h. unter einem metaphysischen Zwang infolge innerer Unwandelbarkeit der Willensrichtung (*necessitate immutabilitatis*). Er verstand unter dieser *necessitas* die innere Zugehörigkeit des Menschen entweder zu Gott oder zum Satan, die sich in der Willensbestimmtheit enthülle. Danach fährt er fort: „So steht der menschliche Wille zwischen den beiden mitteninne (*sic humana voluntas in medio posita est*), gleichwie ein Reittier (*iumentum*): wenn Gott sich daraufsetzt, so will und geht es dorthin, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: Ich bin wie ein Reittier geworden und bin immer bei dir. Wenn der Satan sich daraufsetzt, so will und geht es dorthin, wohin der Satan will. Es hängt nicht einmal von seiner (des Reittieres) Entscheidung ab, zu einem der beiden Reiter (*ad utrum sessorem*) hinzulaufen oder einen auszusuchen (*quaerere*), vielmehr kämpfen die Reiter selbst darum, es (das Reittier) zu erobern und zu besitzen (*sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum*)².“

In diesem Wort ist ein Vergleich gebraucht, dessen Bild in seinen einzelnen Zügen ausgebaut wird. Die Aussagen, die Luther so eindrücklich formuliert, gehen auf das Reittier (*iumentum*); die Übersetzung *Scheels*, die alles auf den menschlichen Willen bezieht, muß aus philologischen Gründen abgelehnt werden³, während H. v. *Campehausen* richtig übersetzt⁴. Der Sinn des Bildes freilich geht auf den menschlichen Willen; es darf nicht außer acht gelassen werden, daß es sich in unserer Stelle um eine Allegorie handelt. Bild und gemeinte Sache sind aufs engste miteinander verknüpft.

Auch *Calvin* kennt das Wort und hat es benutzt: „Irgendwo vergleicht Augustin den menschlichen Willen mit einem Pferde, das die Willensregung des Reiters

1 *De servo arbitrio*, Vorrede (WA 18, 634, 14): „Quicquid fit a nobis, non arbitrio libero, sed mera necessitate fieri.“ Im folgenden erklärt Luther, daß er von der Voraussetzung ausgehe, „extra vires et consilia nostra in solius opere Dei pendere salutem nostram“ (634, 16).

2 WA 18, 635, 17. — Ebenda Anm. 1 die Äußerung des Erasmus, *Hyperasp.* I: „... mox duos facis deos...“

3 Braunschweiger Ausgabe, Ergänzungsband II, 1905, 264.

4 Luther: Die Hauptschriften, hg. von Campehausen, Hans Frh. von (1939), 415, 30.

erwartet: Gott und der Teufel sind die Reiter⁵.“ Hier findet sich auch der Hinweis auf *Augustin*, der freilich nur besagt, daß Calvin das Wort in den damals Augustin zugeschriebenen Schriften gefunden hat. In der Tat ist es dort zu lesen, nämlich in dem Werk *Hypomnesticon* (auch *Hypognosticon* genannt): „Mit Recht nämlich wird meines Erachtens der freie Wille verglichen mit einem Reittier, daher auch gesagt ist: ‚Gleich einem Reittier bin ich vor dir geworden‘, die Gnade aber ist der Reiter⁶.“ Daß diese Stelle sowohl von Luther als auch von Calvin gemeint ist, wird mit Recht in der Forschung einmütig anerkannt⁷. Der Umstand, daß in dem *Hypomnesticon* und bei Luther die Beweisführung auf dem gleichen Psalmzitat ruht (Ps. 73, 23, nach der Zählung der Vulgata 72, 23), darf als ausreichendes Argument für die Richtigkeit dieser Zuweisung betrachtet werden.

2. Das *Hypomnesticon* stammt nicht von *Augustin*, sondern ist eine semipelagianische, nachaugustinische Schrift. Das *Hypomnesticon* zitiert den 73. Psalm nach der Übersetzung des *Hieronymus*, hat also iumentum, während Augustin einer älteren Übersetzung folgt, pecus sagt und die Stelle folgendermaßen auslegt: Der Psalmsänger erkenne seine frühere falsche Haltung, die unverständlich

5 Calvin: *Instit.* II, 4, 1 (Op. sel. ed. P. Barth et W. Niesel III, 291, 12): „Alicubi Augustinus humanam voluntatem equo comparat sessoris nutum expecanti: Deum ac Diabolum, sessoribus. Si Deus illi insidet, inquit, perinde ac moderatus et peritus sessor, composite illam regit: tarditatem incitat, nimiam celeritatem compescit: petulantiam luxuriamque coercet, perviciaciam retundit, in rectam viam deducit; quod si eam Diabolus occupavit, instar stolidi ac petulantis sessoris per invia rapit, impellit in foveas, per praecipitia devolvit, ad contumaciam ferociamque instigat.“

6 *Hypomnesticon* III, 11, 20 (MPL 45, 1632): „Recte namque arbitror comparari liberum arbitrium iumento, unde et dictum est: velut iumentum factus sum apud te, — gratiam vero sessori.“ — Dekkers, *Eligius: Clavis Patrum Latinorum* (Sacris Erudiri III), 1951, 73, nr. 381 setzt das „*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*“ auf die Zeit nach 435 und verweist auf G. de Plinval: *Pélage*, Lausanne 1943, 372. In dem Zitat ist gratiam m. E. als vulgärlateinische Form für gratiā aufzufassen, ebenso hominem in dem Zitat von Anm. 7 für homine.

7 Zickendraht, Karl: *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, 1909, 195. — Campenhausen, H. Frh. von: *Luther. Die Hauptschriften*, 581 (zu S. 415, 30). — Barth, Peter, und Niesel, Wilh. verweisen in der Anm. 2 zu S. 291 auf Augustin: *En. in ps.* 148, 2 (MPL 37, 1938 = *Corpus Christianorum Series latina* 40, 2166) und auf Ps.-Augustin: *Hypognosticon* III, 9, 20 (zu verbessern in III, 11, 20; MPL 45, 1632). Daß sowohl Calvin als auch Luther die letztgenannte Stelle gemeint haben, zeigt die Fortsetzung des bei Anm. 6 zitierten Satzes: „Quia sicut iumentum humanum vivacissimum, ut dometur ad opus homini necessarium, de armento vagum apprehenditur, et incipit per curam domantis se ad eius proficere voluntatem: ita et liberum arbitrium, quod vulneratum vivit in hominem, gratia Dei apprehenditur de armento et luxuriae saeculi, in quo pastore diabolo vagabatur per incongruas voluptates.“ — Die Stelle *En. in ps.* 148, 2 scheidet dagegen aus, da in ihr das Bild vom Reiter nicht verwendet ist, sondern von dem „inneren Kaiser“ geredet wird: „In unoquoque hominum intus est imperator, in corde sedet; si bonus bona iubet, bona fiunt; si malus mala iubet, mala fiunt. cum ibi sedet Christus, quid potest iubere, nisi bona? cum possidet diabolus, quid potest iubere, nisi mala? in tuo autem arbitrio Deus esse voluit, cui pares locum, Deo an diabolo; cum paraveris, qui possidebit, ipse imperabit.“

gewesen sei, weil er mit irdischen Wünschen an Gott herangetreten sei⁸. Der semipelagianische Verfasser des Hypomnesticon dagegen sieht in dem Vers eine Beschreibung der rechten Demut, mit der sich der glaubende Mensch unter die Gnade beuge und sich gleichwie ein Reittier ihr unterordne. Von dem Zusammenwirken der leitenden Gnade und des gehorsamen freien Willens ist also die Rede, wie der Satz, der am Schluß des Abschnittes steht, es bestätigt: „Daß ein Mensch im Besitz des seligen Lebens ist, bewirkt also weder die Gnade (allein) ohne den freien Willen noch der freie Wille (allein) ohne die Gnade⁹.“

Das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlichem freiem Willen wird von Augustin nicht mit diesem semipelagianischen Nebeneinander beschrieben, sondern als ein Ineinander aufgefaßt. In einem Brief aus den letzten Jahren seines Lebens erscheint diese Überzeugung als scharf formulierte These; Augustin antwortet hier dem karthagischen Kleriker *Vitalis* auf die semipelagianische Behauptung, „Gott bewirke durch sein Gesetz, durch seine heilige Schrift, daß wir das, was wir gelesen oder gehört haben, wollen; diesem (Gelesenen oder Gehörten) aber zuzustimmen oder nicht zuzustimmen, sei derart in unsere Macht gegeben (nostrum est), daß es sich ereigne, falls wir wollen, — daß wir jedoch, falls wir nicht wollen, die Tätigkeiten Gottes, die sich in uns ereignen (in nobis operationem Dei), zunichte machen. ‚Gott nämlich‘, erklärst du, ‚wirkt in uns, soviel er vermag (quantum in ipso est), damit wir den Willen aufbringen, sobald seine Worte zu unserer Kenntnis kommen; falls wir ihnen aber nicht zuhören wollen, bewirken wir selbst, daß seine Tätigkeit nichts in uns nützt (ut operatio eius nihil in nobis prosit, efficimus)“¹⁰. In breiter Ausführlichkeit legt Augustin gegen diese Auffassung seine Lehre von Gnade und freiem Willen dar, gipfelnd in dem Satz: „Daher kommt es, daß sie (sc. die Menschen, für deren Bekehrung gebetet wird) nur vermöge eines freien Willensentschlusses (nisi libero arbitrio) gläubig werden und dennoch (allein) durch die Gnade dessen gläubig werden, der ihren Willen (arbitrium) von der Macht der Finsternis befreit hat“¹¹.“

Gnade und freier Wille sind bei Augustin in einer untrennbaren Weise eins und doch unterscheidbar; in der Sache hat er die Definitionen von Chalcedon, die 25 Jahre später das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus beschrieben haben, für die Anthropologie des Christen vorweggenom-

8 Augustin: En. in ps. 72, 29 (MPL 36, 926 = CChrLat 39, 1000 f).

9 Hypomnesticon III, 11, 20: „Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia.“ — Im gleichen Sinne heißt es III, 10, 18: „In omni itaque opere sancto prior est voluntas Dei, posterior (voluntas) liberi arbitrii: id est, operatur Deus, co-operatur homo.“

10 Augustin: Ep. 217, 1 (CSEL 57, 403, 18 Goldbacher). Der Brief ist im Jahre 426 geschrieben.

11 Ep. 217, 8 (409, 16 Goldb.).

men. Das Zustandekommen dieser Einheit aber wird von ihm in die Innerlichkeit der Seele verlegt und mit Ausdrücken eines tiefen Erschauerns beschrieben: *vocatione illa alta atque secreta*, „durch jenen erhabenen und geheimnisvollen Ruf“¹² weckt Gott die Seele zu ihrer eigenen Bestimmung, ihrem Selbstsein, ihrer wahren Freiheit auf, so daß sich der freie Wille, der ein Ja zur Liebe Gottes ist und durch das erdrückende Gewicht der Ursünde verlorengegangen war, mit dem Geiste Gottes vereinigt¹³ und nunmehr in neugeschenkter Freiheit, aus eigener Wahl und mit freier Entscheidung an Christus als den Herrn glaubt¹⁴.

Mit diesen Gedanken hat sich der 62jährige Augustin wieder dem Gehalt der leidenschaftlichen Empfindungen seiner Jugend genähert. Die Definition der Freiheit ist inhaltlich gleich: *Deus „ab omnibus liberat, — cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta sola libertas est“*¹⁵.“ An einer Stelle ist Augustin sogar, ohne es vielleicht zu wissen, in eine jahrelang gepflegte und gehegte Vorstellung seiner ersten Mannesjahre hinübergeglitten: da, wo er von dem „hohen, geheimniserfüllten Ruf“ spricht. Der Gründer des Manichäismus hatte diesem „Ruf“ eine entscheidende Stelle in der Bilderfolge seines Erlösungsdramas verliehen: Die Emanationen des Lichtes „kamen zur Erde der Finsternis und fanden den Urmenschen von der Finsternis verschlungen, ihn und seine fünf Söhne. Da rief der lebendige Geist mit lauter Stimme, und die Stimme des lebendigen Geistes wurde einem scharfen Schwerte gleich und legte die Gestalt des Urmenschen bloß“¹⁶. Und in einem arabisch überlieferten Wort: „Jedwede schwache Seele, die ihren Ruf aus der Wahrheit nicht annimmt, die kommt um und hat keine Ruhe“¹⁷.“ Das innere Selbst des Menschen, das will die mythische Bildrede sagen, ist durch den „Ruf“ frei geworden und in die Entscheidung gestellt.

3. Es ist deutlich, in wie starkem Maße das semipelagianische Hypomnesticon und das antipelagianische Gedankengut Augustins voneinander abweichen. Wie war es nun möglich, daß Luther sich von dem semipelagianischen Wort derart gefangennehmen ließ, daß er es in die Reihe seiner Argumentationen einfügte? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns dem zweiten, meist übersehenen Teil seiner Bildrede zuwenden und die Herkunft des Satzes von dem

12 Ep. 217, 5 (406, 23 Goldb.).

13 Ep. 217, 12 (412, 10 Goldb.).

14 Ep. 217, 16 (416, 4 Goldb.).

15 Augustin: *De quantitate animae* 78 (MPL 32, 1078). Die hin und wieder als augustinisches ausgegebene Formulierung „*Servitium Dei summa libertas*“ ist eine moderne Prägung, in der allerdings die augustinisches Anschauung zutreffend eingefangen ist.

16 Theodor bar Konai: *Scholienbuch XI*, 314, 23 Scher (Kl. Texte 175, 18).

17 Al-Birûni: *India I*, 54 f Sachau (Kl. Texte 175, 10).

Kampf, den Gott und der Teufel um den menschlichen Willen führen, zu ergründen suchen.

Zunächst ist festzustellen, daß sich in dem Hypomnesticon nichts Vergleichbares auffinden läßt; das verwundert angesichts seines unmythologischen Stiles in keiner Weise. Der Satan erscheint nur als der schlechte Hirte, nicht als ein Kämpfer, der titanengleich gegen Gott zu streiten vermöchte. Nicht einmal bei Augustin findet sich an den Stellen, wo er über das Eselsfüllen spricht, das Jesus als iumentum für den Einzug in Jerusalem benutzt, die Andeutung eines Kampfes; die Worte atmen den tiefen Frieden des Ausblicks auf die Erfüllungszeit, einen Frieden, der in der Demut und Sanftmut des nachfolgenden Jüngers aufgenommen und fortgesetzt werden soll¹⁸.

Auch in der Tradition, die in der mittelalterlichen Auslegung von Hohel 6, 12 vorlag, klingt der Gedanke des Kampfes der oberen und unteren Mächte von ferne an. „Die Wagen Aminadabs“ sind seit alters als die vom Teufel gelenkten Ungläubigen verstanden worden. *Theodoret von Cyrrhus* ist, soviel mir bekannt ist, der erste Zeuge dieser Tradition; er hält sich an die Übersetzung des *Symmachus*, die den hebräischen Text in dem gleichen Sinne wiedergibt, wie die spätere masoretische Akzentsetzung ihn festgehalten hat¹⁹, und erklärt, die gläubige Seele sei beunruhigt durch den Angriff derer, die dem Teufel gehorchen und dem Wagen, die er lenkt, gleich werden: den Wagen des Fürsten dieser Welt²⁰. Fast wörtlich erscheint diese allegorische Auslegung bei *Johannes vom Kreuz* (1542—1591) wieder, nur leise nach dem Wortlaut der Vulgata verändert: „Meine Seele ängstet sich wegen der Viergespanne, nämlich der Wagen, und des Lärmes Aminadabs, d. h. des Teufels²¹.“ — Die entsprechende Vorstellung von Gott als dem Lenker der Gläubigen begegnet zuerst bei *Origenes*, und zwar verbunden mit dem Bilde vom Teufel als dem Reiter der Ungläubigen, als allegorische Auslegung von Ex 15, 1—2: „Das Pferd und den Reiter hat er ins Meer geschleudert; Helfer und Schützer ist er zur Rettung geworden.“ Die Menschen, die uns verfolgen, sind Pferde, und gewissermaßen sind alle, die im Fleische geboren sind, bildlich ge-

18 Augustin: En. in ps. 33 II, 5 (MPL 36, 310 = CChrLat 38, 284, 8 ff). Augustin: Sermo 189, In Natali Domini 6, 4 (MPL 38, 1006 f).

19 Cant. 6, 12 (LXX): οὐκ ἔγνω ἡ ψυχὴ μου ἔθετό με ἄρματα Ἀμιναδαβ — Vulgata (Hieronymus): Nescivi; anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab. — Symmachus (bei Theodoret, s. Anm. 20): ἡ ψυχὴ μου ἠπόρησέ με ἀπὸ ἀρμάτων λαοῦ ἡγουμένου.

20 Theodoret von Cyrrhus: In Cant. 6, 12 (MPG 81, 181 f): οἰονεῖ ἄρματα γενόμενοι τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου. Vgl. Tournay, R.: Les chariots d'Aminadab: Israël, peuple théophore (VetTest 9, 1959, 288, Anm. 7): „Pour les écrivains mystiques, le char représente la tentation qui emporte l'âme vers le plaisir défendu.“

21 Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht II, 23 (z. n. Tournay, 288, Anm. 7).

sprochen Pferde. Aber sie haben ihre Reiter. Es gibt Pferde, die der Herr reitet, und sie durchschweifen die ganze Erde: von ihnen ist gesagt (Hab 3, 8): „Und deine Reiterei ist Errettung.“ Es gibt aber auch Pferde, die den Teufel und seine Engel zu Reitern haben. Judas war ein (solches) Pferd; aber solange er zum Reiter den Herrn hatte, gehörte er zur Reiterei der Errettung: gemeinsam mit den anderen Aposteln ausgesickt, gewährte er den Kranken die Errettung und den Schmach tenden die Gesundheit. Aber sobald er sich dem Teufel untergeben hatte — „nach dem Bissen“ nämlich „ging der Satan in ihn ein“ —, wurde der Satan zu seinem Reiter, und er begann, durch dessen Zügel geleitet, gegen unseren Herrn und Erretter zu reiten. Alle Verfolger der Heiligen also sind wiehernde Pferde, aber sie haben zu Reitern, durch die sie angetrieben werden, die bösen Engel, und sind darum wild. Wenn du also irgendwann deinen Verfolger übermäßig rasen siehst, so wisse: weil er von dem Dämon, der ihn reitet, stark gedrängt wird, darum ist er wild, darum ungebärdig²². Diese Stelle hat auf Luther nicht eingewirkt, wie die nähere Vergleichung zeigt; keiner der für Origenes eigentümlichen Züge ist übernommen worden. Dagegen ist es durchaus denkbar, daß die im Hypomnesticon erscheinende Tradition auf dem Wege der mündlichen Überlieferung mit der Origenesstelle zusammenhängt. Vielleicht ist auch die im Mittelalter entstandene Redewendung, der Teufel reite einen Menschen, von dieser Tradition abhängig.

4. In den bisher verglichenen Texten ist von einem Kampf zwischen Christus und dem Teufel nur in Andeutungen die Rede, wenn auch die Vorstellung selbst deutlich hinter der Gesamtanschauung steht. Kehren wir jedoch zu dem oben besprochenen Brief Augustins an Vitalis zurück, so finden wir die ausgeführte Darstellung dieses Kampfes: „Aber der Mittler selbst tritt in das Haus des Starken ein (Mt 12, 29), d. h. in diese Weltzeit der Sterblichen, die unter die Gewalt des Teufels getan ist, soweit seine Zuständigkeit reicht; von ihm steht ja geschrieben, daß er ‚Gewalt hat über den Tod‘ (Hebr 2, 14). Er tritt ein in das Haus des Starken, d. h. dessen, der das Menschengeschlecht unter seiner Herrschaft hat, und bindet ihn zunächst, d. h. er beschränkt und hemmt seine Gewalt mit den stärkeren Fesseln seiner eigenen Gewalt. Und so entreißt er ihm seine Gefäße, soviel immer er ihm zu entreißen sich vorgesetzt hatte, indem er ihre Willensentscheidung von seiner (des Teufels) Gewalt befreite, so daß sie, von jenem nicht gehindert, mit

22 Origenes: In Exod. hom. 6, 2 (VI, 193, 4—19 Baehrens). Langerbeck, Hermann: Gregorii Nyseni in Canticum Cantorum, Leiden 1960, 206, Anm. zu Hohel. 3, 9, hat auf diese Stelle aufmerksam gemacht. Weiter kann auf Origenes: In lib. Jud. hom. 6, 5 (VII, 503, 10 Baehrens) hingewiesen werden. Das Bild selbst kann bis auf Ignatius von Antiochien, der sich selbst als *χριστοφόρος* und *θεοφόρος* bezeichnet hat, zurückgeführt werden (vgl. Bauer, Walter: Lietzmanns Handkommentar Ergänzungsband, 1920, 189 ff).

freiem Willen an ihn selbst glaubten. Demgemäß also ist dies ein Werk der Gnade, nicht der Natur²³.“

Dieser Zusammenhang ist m. E. von Luther in der zweiten Hälfte der behandelten Stelle aufgenommen und in der gleichen Weise zusammengedrängt worden, wie es der Stil der ersten Hälfte verlangte. Indem Luther aber den von ihm benutzten Bildgedanken mit der Beschreibung des Kampfes schließt, hat er die Auslegung des gesamten Textes unter dieses Thema gestellt. Nunmehr bestimmt nicht das Hypomnesticon mit seinem semipelagianischen Hintergrund den Sinn des gesamten Wortes, sondern mit dem Brief, den der reife Augustin an Vitalis geschrieben hat, wird die freie, ganze Gnade bezeugt.

Bei Augustin ist der Kampf zwischen Christus und dem Teufel beschrieben, und zwar in Ausdrücken, die auf eine Entmythologisierung der Vorstellung vom Descensuskampfe hinweisen. Das entspricht der Gesamthaltung des großen Theologen, während die Vorstellung selbst sich im Laufe des Mittelalters wieder mit neuen bildhaften Zügen angereichert hat und ein bevorzugter Gegenstand der Malerei und der Mysterienspiele wurde. Luther ist hinter das Mittelalter auf Augustin zurückgegangen und hat sich seinem Sprachgebrauch angeschlossen. Auch darin ist er ihm gefolgt, daß er in der Gestalt, die er in unserem Wort mit Deus bezeichnet, Christus meint; es ist der *deus revelatus*, der mit dem Teufel kämpft, nicht der *deus absconditus*. Von hier aus fällt auch auf das Problem der zwei Reiche neues Licht. Wir haben also in der Frage nach der Herkunft des behandelten Lutherwortes ein klares Ergebnis erzielt: Luther hat die erste Hälfte des Wortes dem Hypomnesticon, die zweite Hälfte aber dem Brief Augustins an Vitalis entnommen. Für die Auslegung des Begriffes *servum arbitrium* ergibt sich die beachtenswerte Erkenntnis, daß mit ihm weder an eine metaphysische Prädestination noch an eine logisch umschreibbare Determination gedacht ist, der Terminus vielmehr in dem Sinne eines Zeugnisses für die Alleinwirksamkeit der Gnade gebraucht ist, also soteriologisch und nicht psychologisch zu verstehen ist.

5. Zum Abschluß sei danach gefragt, aus welchen Quellen Augustin die Vorstellung von dem Kampfe zwischen Christus und dem Satan geschöpft hat. Das von ihm selber zu Grunde gelegte Wort Mt 12, 29 stellt ja für diese Vorstellung nur den Anknüpfungspunkt, nicht die ausreichende Quelle dar.

23 Augustin: Ep. 217, 11 (411, 10 Goldb.): „Sed ipse mediator intrat in domum fortis, id est in hoc saeculum mortalium sub potestate diaboli, quantum ad ipsum pertinet, constitutum; de ipso quippe scriptum est, quod „potestatem habeat mortis“ (Hebr 2, 14). Intrat in domum fortis, id est in suo dominatu habentis genus humanum et prius alligat eum, id est eius coërcet et cohibet potestatem potestatis suae fortioribus vinculis et sic eripit vasa eius, quaecumque praedestinavit eripere, arbitrium eorum ab eius liberans potestate, ut illo non impediante credant in istum libera voluntate. proinde hoc opus est gratiae, non naturae.“

Als nächste Vorstufe erweist sich die origenistische Auslegung von Mt 12, 29, in der die entscheidenden Aussagen vorkommen: „Haus des Starken‘ ist der irdische Raum, ‚Starker‘ aber ist der Teufel, ‚Gefäße‘ des Starken sind diejenigen, die seiner Willensmeinung unterworfen sind²⁴.“ Es ist anzunehmen, daß *Ambrosius*, der ein guter Kenner des Origenes war, auch diese Auslegung in seinen Predigten vorgetragen hat. Die Gleichsetzung der Welt mit dem Wohnplatz und Herrschaftsbereich des Teufels ist kein Fündlein des Origenes, sondern seit Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11 („der Fürst dieser Welt“) der gesamten alten Kirche bekannt. Als Beispiel sei die Auslegung von Mt 12, 29 bei *Theodor von Mopsvestia*²⁵ und bei *Cyrrill von Alexandrien*²⁶ genannt. *Melito von Sardes* hat zwar in seiner Passa-Homilie, die im Jahre 175 n. Chr. gehalten ist, Mt 12, 29 auf die Besiegung des Teufels bei der Höllenfahrt Christi bezogen²⁷, zuvor aber die Welt als Straf-ort der fallenen Menschen geschildert: Nachdem der Mensch im Paradies den Einflüsterungen des Satans gehorcht und Gott ungehorsam geworden war, „wurde er in diese Welt geworfen gleichwie in ein Gefängnis von Rechtsbrechern“²⁸. Die Anschauung von der Welt ist bei Augustin und Melito gleich; sie steht der Auffassung der frühen Gnosis nahe, die selber das platonische Bild vom Körper als der Grabstätte des denkenden Ich²⁹ in einer umfassenden Erweiterung darbot. Auch in der gnostischen Tradition ist das Wort Mt 12, 29 beachtet worden. Im koptischen *Thomas-Evangelium* redet Spruch 35 von der Eroberung der Behausung des Starken und ihrer „Umwandlung“ durch den Eroberer, und Spruch 98 vergleicht den Sieger des Starken mit einem Tyrannenmörder³⁰, weist also den weiterdenkenden Gnostiker auf die Befreiung der in der Welt gefangenen Seelen hin. Diese Traditionen stehen jedoch kaum hinter Augustins Rede vom Kampfe zwischen Christus und dem Satan. Es wird vielmehr auf Weish 18, 14 bis 16 verwiesen werden müssen, wo der Logos Gottes als gewappneter Krieger mitten in das Land des Feindes springt und alle Gegner tötet; die Verse sind in die kirchliche Liturgie des Sonntags nach Weihnachten als Introitus-Antiphon aufgenommen worden, um die Wirkung der Inkarnation zu schildern³¹. In der mittel-

24 Origenes: Matthäuserklärung III, Fragmente und Indices (XII, 121, Fr. 268).

25 Matthäuskommentare aus der griechischen Kirche, hg. v. Reuss, Joseph (TU 61), 1957, 119,

26 Ebenda, 202, Fr. 155.

27 The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis and Some Fragments of the Apocryphal Ezekiel, ed. by Bonner, Campbell (Studies and Documents 12), London und Philadelphia 1940, 163, § 102. [Fr. 68.]

28 Ebenda S. 119, § 48: ἐξεβλήθη γοῦν εἰς τοῦτον τὸν κόσμον ὡς εἰς δεσμητήριον καταδικῶν.

29 Plato: Crat 400 C; Gorg 493 A.

30 Vgl. Haenchen, Ernst: Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (Theologische Bibliothek Töpelmann 6), 1961, 58.

31 Cabaniss, Allen: Wisdom 18, 14 f.: An Early Christmas Text (VigChrist 10, 1956, 97—102).

alterlichen Mystik ist die Stelle stark beachtet worden, wie ihre Behandlung bei *Meister Eckhart* zeigt³². Hinter dem Wort Weish 18, 14—16 aber steht ein besonderer Strang gnostischer Tradition, der ebenfalls unter dem Namen Thomas lief und dessen Niederschlag uns im 1. *Thomaspsalm* erhalten ist: „Der Sohn des Glanzes und der Reichtümer rüstete sich und gürtete sich hoch. Er sprang und eilte hinab in den Abgrund, sprang und kam in ihre Mitte, um mit ihnen zu kämpfen. Er demütigte den Sohn des Bösen . . . Er zerstörte seinen Reichtum und nahm ihn, nahm ihn hinauf nach dem Lande der Ruhe . . .“³³. Der Lichtgesandte, der vom Aon der Ruhe und des Schweigens ausgeht, führt den siegreichen Kampf mit dem Fürsten der Finsternis, und Gegenstand des Kampfes sind die gottentstammten, geraubten Lichtseelen. Diese Vorstellung, die mit den Thomaspsalmen in die manichäische Tradition eingegangen und dort bewahrt worden ist, steht dem Vorstellungsgehalt der Augustinstelle am nächsten; die Wahrscheinlichkeit, daß Augustin sie in seiner neunjährigen Zugehörigkeit zum Manichäismus innerhalb des ausgedehnten Hymnengesanges dieser gnostischen Religionsgemeinschaft kennengelernt hat, ist nicht von der Hand zu weisen.

Luther hat die Bildvorstellung von Augustin übernommen; wenn er vom Kampfe Gottes und des Teufels sprach, meinte er mit Deus den Christus Gottes. Ein Außenstehender aber konnte die Formulierung sehr leicht im dualistischen Sinne mißdeuten, also hier die Enthüllung eines heimlichen Manichäismus finden. Schon 1520 hatte der Löwener Theologe *Latomus* diesen Vorwurf gegen Luther erhoben³⁴, und 1527 nahm *Erasmus* in seiner Antwort auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* den Anwurf in schärfster Weise auf. Im zweiten Teil seines *Hyperaspistes* erklärte Erasmus, Luthers Anschauung von der absoluten Prädestination stehe dem Manichäismus nahe³⁵; er gründete dieses Urteil mit auf unsere Stelle. In der Tat hat sein feines Gespür für literarische Abhängigkeiten ihn etwas Richtiges ahnen lassen, aber er hat nicht bedacht, daß sein Urteil von Luther abgeleitet und Augustin trifft.

Seit *Erasmus* geht die Rede, Luther sei im Grunde manichäisch eingestellt, durch die Polemik. *H. Leisegang* hat den Vorwurf gegen unsere Stelle, die vom Kampf der beiden Reiter handelt, genau nach dem Vorbilde des Erasmus erhoben und gesagt: „Der von Augustinus theoretisch in seiner Theologie durch den Neu-

32 Meister Eckhart: Die Lateinischen Werke II, 5./6. Lief. 1958, 317.

33 Adam, Alfred: Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vordchristlicher Gnosis (BeihZNW 24), 1959, 3 f (ThPs 1, 40—42. 48).

34 WA 8, 95, Anm. 1.

35 Erasmus, Desiderius: *Hyperaspistes* II, Basel 1527, 451. 502 ff; den Nachweis der Seiten in der Leidener Ausgabe von 1703 ff s. bei Zickendraht, K.: Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909, 173.

platonismus überwundene Manichäismus, der aber doch immer wieder bei ihm durchbricht, tritt bei Luther jetzt kraß hervor³⁶.“ Aber wie so häufig bei Leisegang ist die Argumentation nicht in die Tiefe geführt und das Urteil etwas schnellfertig; auch die Problematik der Gestalt Augustins ist ihm nicht in ihrer ganzen Schwere bewußt geworden. In leichter Umformung hat *F. Borkenau* den Satz Leisegangs 1949 wiederholt: Luthers Theologie und daher auch die Theologie des Luthertums sei „ein gesteigerter, der antimanichäischen Elemente beraubter Augustinismus“³⁷. Diese eingängige Formulierung einer scheinbar tiefgründigen Einsicht in weite geistesgeschichtliche Zusammenhänge ist schließlich 1953 von *Fr. Heer* zustimmend zitiert worden³⁸.

Die Zurückführung des Lutherwortes von den beiden Reitern auf Augustin, die in der vorliegenden Untersuchung belegt ist, nötigt zur Zurückweisung dieses Vorwurfes und macht die lange vernachlässigte Aufgabe, die Schriften Augustins eingehend und umfassend auf die Nachwirkungen des Manichäismus zu untersuchen³⁹, noch dringlicher⁴⁰.

36 Leisegang, Hans: Luther als deutscher Christ, 1934, 130.

37 Borkenau, Franz: Deutschland zwischen Ost und West (Wort und Wahrheit 4, 1949, 33 f).

38 Heer, Friedrich: Europäische Geistesgeschichte, 1953, 269. — Pétrement, Simone: Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris 1946, spricht auf S. 97, Anm. 2 im Anschluß an eine Wiedergabe unseres Lutherwortes ein ähnliches Urteil aus.

39 In meinem Aufsatz „Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin“ (ZKG 69, 1958, 1—25) habe ich die ersten Schritte zu tun versucht.

40 Daß die in dem vorliegenden Aufsatz vertretene Auslegung des Lutherwortes zutrifft, zeigt eine Stelle aus der Predigt vom 1. Advent 1517, die Ernst Bizer in seinem Buche „Fides ex auditu“ (1958; 51, Anm. 30) zitiert: „Asina vetus homo est, caro nostra, multis equitatur agiturque legibus, ut sub iugum facile mansuescit. Sobolem autem, qui est animus noster corque, nemo potest nisi Christus conscendere, etiamsi corpus subiugale est. Animum tamen cordisque affectum nemo facit spontaneum nisi solus Deus“ (WA 4, 619, 14—18).