

Ist der »Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei« eine Lutherschrift?

Von Markus Wriedt*

In »Lutheriana«, der Festschrift der Mitarbeiter der WA zum 500. Geburtstag Martin Luthers, hat Martin Brecht 1984 einen lateinischen Sermon über einen freigewählten Text ediert,¹ der bisher in keiner Lutherausgabe enthalten ist. Nur eine niederdeutsche Übersetzung davon wurde WA 10 II, 442-451, als Predigt Luthers wiedergegeben. Hintergrund für diese Aufnahme war das Erscheinen unserer Schrift zusammen mit vier niederdeutschen Sermonen in einer Hamburger Ausgabe von Luthers Betbüchlein im Jahre 1523.

Wohl im September 1518 war die lateinische Fassung in der Druckerei des Thomas Anshelm (nachgewiesen 1475-1521) in Hagenau gedruckt worden. Sie beginnt mit einer längeren Widmung des Herausgebers Johann Setzer (Secerius, † 1532) an einen Hagenauer Johanniter namens Wolfgang Rapp († 1541), der wahrscheinlich wegen seiner humanistischen Neigungen und insgesamt bildungsfreundlichen Haltung von Setzer als »philosophiae amator« angeredet wird.² Diese Widmung ist in den mir bekannten deutschen Übersetzungen nicht wiedergegeben, sie enthält eine Reihe von Anspielungen, die ihre Interpretation erschweren und nur hypothetisch auf konkrete Vorfälle bezogen werden können.

Der Verfasser beklagt sich über den zunehmenden Verfall des Miteinanders im großen wie im kleinen: »Nullus est ferme nunc angulus, Candide Vulphan-ge, qui non vel intestino bello, aut externo aliquo tumultu dilanietur. Neque vero aedes reperiās tam pusillas, tam humiles quae non suo quodam dissidio trepident.«³ Aber nicht nur im »Weltlichen«, sondern gerade auch in literas

* Für freundliche Kritik und Hilfen bei der Abfassung des Manuskripts danke ich den Herren Professoren Martin Brecht, Münster, und Bernhard Lohse, Hamburg.

1 Martin BRECHT: Der »Libellus auro praestantior de animae praeparatione in extremo laborantis, deque praedestinatione et tentatione fidei«: eine unbekannte frühe Predigt Luthers? In: *Lutheriana: zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe*/ hrsg. von Gerhard Hammer und Karl-Heinz zur Mühlen. Köln; W 1984, 333-350. (AWA; 5)

2 AWA 5, 342, 3.

sanctas, also der Theologie, ist dieses Übel mehr und mehr zu finden.⁴ Schuld daran ist der aufgeblasene Schulstreit der Sophisten und Scholastiker, deren Theologie nichts mehr über Gott aussagt; ja, reduzierte man sie auf ihren eigentlichen Gehalt unter Absehung ihrer fingierten und erdachten Worte, »nihil erit quo charta deliniatur«.⁵ Damit die Menschen nun nicht länger in diesem gefährlichen Dunkel umherirren, »vera et genuina recipiamus«.⁶ Dazu zählt zweifellos der übereignete Libellus. Ob sich die Formulierung »expulsis Simiis illis purpuratis« so eindeutig auf die vom päpstlichen Legaten Kardinal Thomas Cajetan am 1. August 1518 an die Erzbischöfe Albrecht von Mainz und Matthäus Lang von Salzburg verliehene Kardinalswürde bezieht, läßt sich kaum beweisen, aber auch nicht widerlegen. Immerhin findet sich die Anspielung auf Erasmus von Rotterdam, in dessen »Adagia« eben diese Formulierung wiedergegeben ist, einige Zeilen vorher.⁷ Brecht folgert nun weiter: »Der wichtigste theologische Gegenspieler der Scholastiker und Kardinäle war im September 1518 zweifellos Luther, dem Anfang August die Vorladung nach Rom zugestellt worden war. Im August und September liefen die Verhandlungen Friedrichs des Weisen mit Cajetan über das Verhör Luthers in Augsburg. Setzers Vorrede läßt sich gut als Bezugnahme auf die Auseinandersetzung um Luther verstehen.«⁸

I Der Argumentationsgang des Libellus

1 Gottes Handeln sub contraria specie

Der Ausgangspunkt der Überlegungen ist der Satz »In die malorum memor esto bonorum. Et in die bonorum memor esto malorum«.⁹ Es handelt sich dabei um ein Zitat aus Jesus Sirach – 11, 27 – in Anlehnung an die Vulgata. Wahrscheinlich zitiert der Prediger den dem Sermon zugrundegelegten Bibeltext. Zugleich ist damit auch die Thematik der Predigt umrissen: es geht um die andere Sichtweise der Wirklichkeit. Es gilt, durch den vordergründigen Anschein der Vorkommnisse hindurch auf den Sinn zu blicken, der von Gott diesen Ereignissen gegeben wird. In der Wahl des Textes deutet sich also bereits der systematische Hintergrund des Trostes an, die Wirkweise Gottes wider den Augenschein.

3 AWA 5, 342, 5-7.

4 AWA 5, 342, 11.

5 AWA 5, 342, 18.

6 AWA 5, 342, 19f.

7 Vgl. AWA 5, 342, Anm. 4f.

8 AWA 5, 335.

9 AWA 5, 342, 23f.

Die Anfechtungen sollen unter diesem Aspekt verstanden und überwunden werden. Die Schrift beginnt mit einer systematischen Betrachtung dieses Phänomens, die in der Formulierung »deus sanctos suos non nisi in contrariis rebus salvat« gipfelt.¹⁰

Die zeitweilig syllogistisch anmutende Beweisführung geht von Autoritäten aus. Hier deutet der Verfasser Hiob – wohl 7, 1 –, Augustin und Ambrosius an.¹¹ Heilige Schrift und Tradition beweisen gleichermaßen, daß das ganze Leben des Christen von der Anfechtung bedroht ist: »... Tentatio est vita hominis super terram, impossibile est ut unquam possit esse securus et quietus, ideo necesse est ut secundum praeceptum Christi semper vigilemus et parati simus.«¹² Die Anfechtung hat zwei Ursachen oder besser: Prinzipien. Zum einen bewahrt sie den Menschen vor Sicherheit und Ruhe, zum anderen aber ist sie nötig, da der Mensch dem Vorbilde Christi folgen soll. Dieser hat die Anfechtungen in vorbildhafter Weise durchlitten und überwunden. Wie er soll der Mensch wachen und bereit sein. Beide Gründe ergänzen sich in diesem Sinne. Es geht dem Prediger darum, die Anfechtung als von Gott gewollt zu verstehen. Im folgenden unterscheidet er zwei Arten von Anfechtungen:

1. In den guten Tagen vergißt der Mensch sehr schnell das Böse und wiegt sich in Sicherheit. Er sündigt »praesumptione, securitate, inepta laetitia, confidentia«.¹³

2. In schlechten Tagen vergißt der Mensch das Gute und sündigt »desperatione, timore, pusillanimitate, tristitia, impatientia«.¹⁴

Um gegen diese Anfechtungen anzugehen bzw. ihnen nicht zu unterliegen, muß der Mensch den Widerspruch, der in den Sätzen des Schriftzitates enthalten ist, in seinem Leben selbst durchleiden. Zu der Unterscheidung nach der Zeit kommt nun auch die Unterscheidung nach innerem und äußerem Erscheinungsbild:

1. In guten Tagen gilt es, innerlich zu leiden, das Kreuz und die Passion Christi zu erdulden, an sich und in sich zu tragen. Äußerlich zeigt sich demge-

¹⁰ AWA 5, 344, 12f.

¹¹ Vgl. Aurelius AUGUSTINUS: De civitate dei 22, 22 $\triangle$ Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Bd. 40 II. Vindobonae 1900, 635-640. AMBROSIUS: De bono mortis 3, 11 f $\triangle$ Ebd 32 I. Vindobonae 1897, 713, 21f.

¹² AWA 5, 342, 26 – 343, 2.

¹³ AWA 5, 343, 6.

¹⁴ AWA 5, 343, 5.

genüber erfolgreiches Wohlleben: »Beatus homo, qui semper est pavidus, hic patitur a se ipso et in se ipso, intus portans crucem et passionem foris autem salutem et pacem. Tunc enim foris operatur, sed intus patitur. Intus Christum crucifixum, foris gloriosum portat.«¹⁵

2. In schlechten Tagen trägt man äußerlich das Leiden, das Kreuz und die Passion Christi, das Leiden an sich und in sich. Dafür ist das innere Leben gekennzeichnet durch kraftvolles Wirken, Heil und Frieden, sowie den Ruhm (ewigen Lebens).

In Anlehnung an die liturgische Formel vom *sacrum commercium*¹⁶ schreibt der Prediger weiter »Vide ergo miraculum, quod in die bonorum Deus avertit oculus a bonis, quae apponuntur praesentia, et intuetur mala quae non videntur, et sunt absentia. Rursus in die malorum avertit oculos a malis, quae urgent, et intuetur bona quae nusquam apparent.«¹⁷ Der Trost in Zeiten der Anfechtung besteht aus der neuen Einsicht, die von Gott geschenkt wird – nur von ihm also geschenkt werden kann – in den gottgegebenen Sinn des Geschehens.

Gott wandelt die Sichtweise. Der barmherzigen Zuwendung Gottes antwortet der Mensch im Opfer. Angesichts der Zweiteilung der Anfechtung und Zuwendung gilt es auch im Opfer zu unterscheiden: »Haec enim duo sunt sacrificia quae deo placent, unum laudis quod in adversitate solvitur, de quo Sacrificium laudis honorificat me etc. [Ps 49, 23 Vg] Alterum crucis quod in prosperitate solvitur de quo dicit: Sacrificium deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum deus non despiciet« [Ps 50, 19 Vg].¹⁸

1. In guten Tagen soll der Mensch eingedenk der Gnadenhilfe Gottes sich in Demut üben. Dieses ist das angemessene Opfer; wobei Opfer die Haltung des Menschen vor Gott nur mit kultisch-liturgischer Begrifflichkeit der Psalmen ausdrückt.

2. In schlechten Tagen soll der Mensch des Zornes Gottes gedenken und in seinem Urteil die Barmherzigkeit erkennen. Die Einsicht in diese Zusammenhänge formuliert der Mensch im Opfer des Lobes.

Dieser erste, systematische Teil endet mit der Spitzenformulierung »deus sanctos suos non nisi in contrariis rebus salvat«.¹⁹ Es gilt also, hinter der

¹⁵ AWA 5, 343, 13-16.

¹⁶ Vgl. Martin HERZ: *Sacrum commercium: eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache*. M 1958.

¹⁷ AWA 5, 343, 22-25.

¹⁸ AWA 5, 344, 7-11.

¹⁹ AWA 5, 344, 12f.

vorfindlichen Wirklichkeit ihren eigentlichen Sinn zu entdecken. Gott handelt *sub contraria specie*.

2 Die Überwindung der Anfechtungen

In einem zweiten, nicht deutlich abgegrenzten Gedankengang entwickelt der Prediger speziell seine Ansichten zum Problem der Anfechtung auch und gerade den Anfechtungen im Tode. Der oben entwickelte grundlegende Ansatz findet sich in der Ausgangsbehauptung dieses mehr praktisch seelsorgerlich orientierten Abschnittes wieder: »Ex istis itaque patet, quomodo obviandum et resistendum sit diabolo in infirmitate et morte.«²⁰ Die Anfechtungen sind also keine Nöte, die insbesondere den gehorsamen Abschluß des Gott geschenkten Lebens behindern, sondern vielmehr die notwendige Anstrengung, auch nicht im Letzten dem Teufel anheimzufallen, vielmehr ihm zu widerstehen. So ist der Tod die letzte und größte Anfechtung in der Reihe der Anstrengungen des Lebens, dem Bösen zu widerstehen. Allerdings bleibt diese Einsicht vielen Menschen versagt.

Die praktisch-seelsorgerliche Ausrichtung der Überlegung kommt deutlich in der Weise der Argumentation zum Tragen. Der Verfasser vermeidet es, sich der Frage zu stellen, ob Gott Urheber der Anfechtungen und damit des den Menschen bedrängenden Bösen ist. Sein Augenmerk richtet sich vielmehr darauf, den Menschen in der Stunde der letzten und größten Anfechtung von weiteren Anfechtungen freizuhalten. Er nimmt die im systematischen Teil unter 2. wiedergegebenen Thesen auf und argumentiert, der Mensch solle in der Stunde seines Todes nicht an seiner Sünde verzweifeln und Gottes Gericht und Zorn fürchten. Vielmehr soll er nur auf Gottes Barmherzigkeit vertrauen und an seine Gnade und Güte sich erinnern.²¹

Noch einmal schärft der Prediger den Hintergrund dieser Anweisung ein: »Et beatus ac benedictus, qui hanc regulam in vita sua per minores tribulationes velut puer elementarius didicerit, ut in vera pugna artis suae probationem possit exhibere, nam vita talis exercitata facile suscipit mortem.« Diese tugendhafte Haltung ist aber keine eigene Leistung. Der Mensch kann – dies wird mit »antipelagianischer«²² Spitze deutlich hervorgehoben – nichts für sein Heil tun.

20 AWA 5, 344, 16f.

21 AWA 5, 345, 3-5.

22 Der Ausdruck »antipelagianisch« wird hier noch nicht im Sinne Luthers verwendet. Er weist zunächst nur auf die Tendenz des so bezeichneten theologischen Ductus, der Gnade

Er hängt von der Barmherzigkeit Gottes ab.²³ Diese Barmherzigkeit hat sich zum Teil schon im Leben, Leiden und Sterben Christi erwiesen und wird sich nun noch in der ewigen Glorie des nie aufhörenden Lebens erweisen. Die bereits erwiesene Güte Gottes ist es denn auch, an die sich der Mensch in der Anfechtung des Todes erinnern soll. Schwerpunkt der folgenden Überlegungen ist also das Vorbild Christi.

In sieben Abschnitten geht der Prediger dem Vorbild Christi nach und versucht, es der Erfahrung der Todesanfechtung zu applizieren. Dabei geht es im wesentlichen um die Ermöglichung einer nahezu passiven Empfangshaltung durch das Wirken Christi. Der Mensch kann dem Teufel aktiv nicht begegnen, sondern nur passiv in der Haltung der Demut, und die Liebe Gottes an sich wirken lassen. Es wird wohl auch diese »antipelagianische« Spitze der Ausführungen sein, die Johann Setzer diesen Text zur wahren Theologie rechnen läßt.²⁴

Der erste Abschnitt zählt traditionelle Belege zu der Haltung auf, die der Prediger in einem Satz von Heinrich Seuse (um 1295/1300-1366) zusammenfaßt: »In morte tua vide ut nihil aliud intuearis quam passionem meam et misericordiam meam, ut spes tua possit stare.«²⁵ Die Hoffnung des Sterbenden wird in dem Psalter an drei Stellen exemplarisch vorgestellt: Ps 142, 2-4; 3, 3; 53, 5. In Zeiten der Anfechtung mag sich der Bedrückte zuerst anhand dieser Stellen der Liebe und Barmherzigkeit Gottes versichern.

Ein weiteres Moment der Erinnerung ist die Einsicht in die Liebe Christi, die der Teufel immer wieder zu korrumpieren versucht. Die Passionsbetrachtung ist ganz traditionell von zwei Aspekten geprägt: einerseits von dem »affectus«, der durch die Betrachtung des Leidens Christi hervorgerufen wird – Einsicht in die Sündenvergebung – und andererseits von dem »effectus« – der Hervorbringung der reinen Gottesliebe –.²⁶ »Quare passiones et opera Christi sunt recol-

Gottes absolute Priorität einzuräumen und die menschlichen Werke als von der Gnade Gottes gewirkte und somit heilsnotwendige, nicht aber ausschließlich das Heil wirkende zu verstehen.

23 AWA 5, 345, 26-30.

24 AWA 5, 342, 19f.

25 AWA 5, 346, 1f; vgl. Heinrich SEUSE: Büchlein der ewigen Weisheit. In: ders.: Deutsche Schriften/ hrsg. von Karl Bihlmeyer. Nachdruck der Ausgabe S 1907. F 1961, 286, 26-28.

26 Vgl. dazu Martin ELZE: Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther. In: Geist und Geschichte der Reformation = Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Heinz Liebing und Klaus Scholder. B 1966, 127-151, hier 127-134.

da, non tantum ut per ea remissio peccatorum et salus animae postuletur. Sed tam diu ruminanda et imprimenda, donec anima admirata et dulciter effecta, in tam eximiam charitatem ac misericordiam dei dicat.«²⁷ Es geht nicht allein um die Einsicht in die Vergebung der Sünden. Das widerspräche den Überlegungen, die der Prediger zu den Anfechtungen in »die bonorum« gemacht hatte. Die Betrachtung der Leiden Christi soll den Menschen nicht ruhig und sicher machen, sondern nur im Falle der Anfechtung (tentatio de indignitate) Trost zusprechen. Dieser Trost liegt aber tiefer verankert als in dem Gesetz des immanenten Mechanismus der Gehorsamsleistung. Christus handelt gerade nicht nur, um die fehlende Gesetzesleistung zu erfüllen, sondern aus Liebe und Barmherzigkeit Gottes heraus. Auf sie und nicht auf Gottes strenge Gerechtigkeit soll der Mensch sein Augenmerk richten. Zentrum des theologischen »Systems« dieser Predigt ist also nicht die Frage der Gerechtigkeit, sondern die liebende Zuwendung Gottes, die im Leiden und Sterben Christi sichtbar wird.

Der Prediger bleibt mit diesem Grundkonzept der spätmittelalterlichen Passionsbetrachtung treu, der es »bei der Betonung von affectus und effectus allein darauf ankommt, welches Verhältnis der Einzelne in der von ihm aufzubringenden compassio und imitatio zu Jesus und seinen Leiden gewinnt.«²⁸ Im Unterschied zu der reformatorischen Anschauung Luthers heben Jordan von Quedlinburg (um 1300-1380) und Ludolf von Sachsen (um 1300-1378) die Fähigkeit des Menschen zur Hervorbringung sowohl des affectus wie auch des effectus hervor. Diese Haltung nimmt auch der Libellus ein. Der Skopus der dritten Gedankenreihe lautet: »Charitas enim sola tollit peccata, ...«²⁹ Die Liebe von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott ist das Bestimmende. So wie in Christi Leiden und Sterben die göttliche Liebe zum Menschen manifest wurde, so soll im Verhalten des Menschen nun auch nicht die persönliche Begierde nach Heil und Seligkeit bestimmend werden, sondern die Antworten der Liebe zu Gott. Sie ist das Wesentliche an einer Haltung, die Gott gefällt; gerade nicht ein aus Gesetzesfurcht resultierendes Handeln. Fehlt diese Liebe, hat der Satan ein leichtes Spiel. Sein Ansatz ist es ja gerade, dem Menschen die Sünde in allen ihren Schrecken vor Augen zu führen und ihn an all das zu erinnern, was er nicht getan hat. In der Entgegnung auf diesen Anruf zur Tat liegt der Trost der Überlegung. Positiv gewendet läßt sich aus diesen Überlegungen recht gut das ethische Grundkonzept des Predigers herauslesen: maßgebend sind nicht die

27 AWA 5, 346, 17-20.

28 Elze: AaO, 134.

29 AWA 5, 346, 30.

Werke, die ein Mensch vollbringt, sondern die Gesinnung, die seelische Zielrichtung, auf die hin und aus der her die Werke getan werden. Auch darin bleibt der Libellus der mittelalterlichen Sündenlehre treu.³⁰

Der vierte Abschnitt richtet sich auf ein zu vollbringendes Werk vor dem Tode und ist nur aus dem vorhergehenden Ductus zu verstehen: es geht um die Frage der Notwendigkeit der Beichte. Der Prediger löst das Problem, indem er Prioritäten setzt: »si amore Christi primo, ut dictum est, haustus fuerit, facile consilium inveniet, unctio enim tunc docebit. Quod si docere nos oportet, dicimus quod doleat et confiteatur, si tantum habet tempus et potestatem.«³¹ Die grundlegende Bestimmung des Menschen muß seine reine Liebe zu Gott sein. Entsprechend muß in Zeiten, da die Fähigkeit des Menschen deutlich reduziert ist, nur auf diese Grundbestimmung geachtet und nicht formal gesetzlichen Vorschriften genügt werden. Der Beichte wird ihre Funktion nicht grundsätzlich abgesprochen; sie wird aber gegenüber dem ruhigen und friedvollen Sterben ohne unnötige Belastungen deutlich nachgeordnet. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß auf ihre Bedeutung für die Entlastung der Gewissen und ihren trostvollen Charakter nicht weiter eingegangen wird; die Beichte erscheint nurmehr als Belastung im Sterben, als gesetzliche Vorschrift, die den verbliebenen Freiraum des Menschen eingrenzt.

Das hebt der Verfasser noch einmal im besonderen gegenüber der Forderung der wahren Reue hervor. Geschieht diese nicht aus der Liebe zu Gott in Christus, ist sie sogar schädlich. Das bloße Erfüllen des »Bußgesetzes« bringt rein gar nichts. Es muß aus Liebe geschehen. Er unterscheidet die »meditatio vulnera Christi cum amore Christi« von der »meditatio ... sine amore Christi«. Erstere führt zur »vera conversio«, letztere nur zur »ficta et simulata conversio«. Der Prediger stellt – möglicherweise in Anlehnung an das traditionelle »incipientes-profecti-perfecti«-Schema der Tradition – ein dreigliedriges Fortschrittsschema auf: Durch die Betrachtung der großen Wohltaten Gottes wird

30 Vgl. z.B. Johann von STAUPITZ: Libellus de executione aeterna praedestinationis/ bearb. von Lothar Graf von Dohna und Richard Wetzel. B; NY 1979, 190-192 (§§ 114f), sowie dagegen Luther in der Römerbriefvorlesung WA 56, 253, 8-14; 289, 14-32; 483, 10-21; 501, 3-10; 502, 14 – 503, 12; zum theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe Johannes GRÜNDEL: Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter. MS 1963, bes. 106-117, und zu Luther vgl. Gerhard EBELING: Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches. Tü 1985, 115. 140 mit Anm. 41.

31 AWA 5, 347, 15-17.

in dem Anschauenden der »*amor iustitiae*« geweckt. Er führt zum liebenden Gehorsam gegenüber Gott und zugleich zum »*odium iniquitatis*«. Weiterer Wachstum des Gehorsams und der Gottesliebe führen dann zur rechten Selbsteinschätzung und zum »*odium sui*«. Darin besteht die »*perfecta et vera contritio*«. ³²

Vielleicht weil dieser Abschnitt insgesamt recht »antisakramental« klingt, hängt der Prediger einen nicht unwichtigen Schlußsatz an, der die Beichte an ihren rechten Platz im Rahmen des kirchlichen Heilswerkes stellt: »*Si autem tempus fuerit satis, debet ea discutere atque confiteri omnino, ne divinam voluntatem offendat, si ecclesiae claves contempserit quae sunt ex deo.*« ³³ Die kirchlichen Heilmittel sind der direkten göttlichen Heilszuwendung nachgeordnet, behalten aber ihre Bedeutung. ³⁴

Der fünfte Abschnitt ist der Frage der Prädestinationsanfechtung gewidmet. In drei Argumentationskreisen sucht der Prediger hierauf eine Antwort:

1. Diese Art von Anfechtung ist grundsätzlich abzuwehren. Der Mensch darf diese Frage gar nicht an sich herankommen lassen; »*quia mera curiositas est immo temeritas ac tentatio dei, velle scire consilium dei super se, quid deus de ipso cogitet aut disponat.*« ³⁵ Hier verwendet er das traditionelle Schema einer Argumentation »*contra vanam curiositatem*«. Dem Menschen steht es nicht zu, die Ratschlüsse Gottes einzusehen und damit sich selbst verfügbar zu machen. Das Geschöpf stellt sich damit über den Schöpfer, beansprucht eine

³² Vgl. AWA 5, 348, I-7.

³³ AWA 5, 348, 9-11.

³⁴ Diese Feststellung ist insofern von Bedeutung, als sich der Libellus darin deutlich von populären Anschauungen, wie sie z.B. Johannes von Paltz vertrat, absetzt, die den objektiven Heilscharakter der kirchlichen *media salutis* betonen. Der Verfasser des Libellus bevorzugt vor dem Hintergrund seiner im Einklang mit der scholastischen Theologie gebildeten Auffassung von der Heilssicherheit stärker die individuelle Heilszuversicht, die primär der Einzelne selbst gewinnt, als daß er sie objektiv durch die Institution Kirche zugesprochen bekommt. Die Unvereinbarkeit beider Positionen wie auch ihre theologisch durchaus begründeten Ursachen, liegen klar zutage: wendet sich der Libellus aus Gründen seiner Lehre von der unbedingten Barmherzigkeit Gottes gegen einen institutionalen Heilsobjektivismus, will Paltz den dieser Auffassung inhärierenden Pelagianismus, den Versuch des Menschen für sein Heil sich aktiv zu engagieren, umgehen. Beide vertreten damit augustinische Positionen und spiegeln in gewisser Weise das Spektrum spätmittelalterlicher Augustinrezeption wider. Vgl. dazu Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tü 1982.

ihm nicht angemessene Stellung. Häufig wird dieses Motiv in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zur Interpretation des Sündenfalls herangezogen.³⁶

2. Positiv gewendet lautet die Antwort auf die sich darin anschließende Frage, was denn den Menschen zu wissen gebührt: »Si enim aliquid utiliter sciendum est, non enim nisi in Christo crucifixo sciri potest, qui est ostium nostrum.«³⁷ In der Offenbarung Gottes, d.h. konkret im Leben, Leiden und Sterben Christi, ist alles Notwendige zu wissen enthalten. Daran muß der Mensch sich halten, wenn er Fragen an Gott und seine Beschlüsse hat. Bezogen auf die Anfechtungen im Tode heißt das wiederum, daß nur in der Betrachtung des Leidens Christi wirklich die Antwort gefunden werden kann.

3. Der dritte Antwortansatz greift das Grundmotiv der ethischen Anweisung des unbekannten Predigers auf: »fac diligas Christum, et certum est te esse predestinatum.«³⁸ Dieser Satz mutet nun geradezu als Widerspruch zu der gesamten »antipelagianischen« Grundrichtung der anderen Aussagen an. Er wird erst verständlich vor dem Hintergrund des oben skizzierten Fortschrittschemas. Die Betrachtung der Wohltaten Gottes führt zum Beschluß zur wahren Reue, und in der Antwort auf die Liebe Gottes zum Menschen, deren einzig adäquate Antwort in der Gegenliebe des Menschen besteht. Dennoch bleibt der Eindruck, daß diese Sätze »semipelagianisch« sind. Es scheint, als setze der Verfasser – und das nicht nur in diesem Zusammenhang – voraus, daß dem Menschen die natürliche Fähigkeit zur »dispositio ad gratiam« durchaus im Sinne Gabriel Biels (um 1410-1495) zugesprochen wird.

Im Gegensatz zu den vorherigen Anfechtungen wird die *tentatio de predestinatione* nicht an ihrer Wurzel gefaßt, etwa wie Luther es unter Aufnahme des *resignatio*-Gedankens in der Römerbriefvorlesung wagt, sondern mehr oder minder verdrängt.

Das kann man auch über die Anweisung zur *tentatio fidei* sagen. Darin befangen zweifelt der Sterbende, daß sein Glaube an Christus ausreicht und die Sakramente ihm helfen. Der Prediger antwortet: »quod clausis oculis contemnenda est, et si non potest fidem adhibere, habe fidem fidei, id est opta ut fidem

35 AWA 5, 348, 13-15.

36 Vgl. von Staupitz: *Libellus de exsecutione...*, 106-110 (§§ 29-31); Heiko A. OBERMAN: *Contra vanam curiositatem*: ein Kapitel Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall. ZH 1974.

37 AWA 5, 348, 31f.

38 AWA 5, 349, 11f.

habere veram possis, et crede in fide ecclesiae vel amici tibi noti.«³⁹ Der Sterbende wird nur auf den stellvertretenden Glauben der Kirche und seiner Freunde verwiesen. Ihr Vorbild mag ihn stärken und neu den Glauben lehren. Die vorherige christologische Trostanleitung geht hier völlig verloren.

Der letzte Gedanke gilt anderen Anfechtungen, die nun gerade aus der tugendhaften Haltung des Christen erwachsen: »Rursum autem si diabolus videns se nihil proficere a sinistris per desperationem, ceperit per nimiam fiduciam et memoriam bonorum hoc agere, ut timor iudicii dei penitus pereat, aut peccata et mala contemnantur, et sic peiorem casum a dextris paret.«⁴⁰ Gemeint sind hier die Gegensätze zu den zuvor genannten Anfechtungen, im besonderen die Heilszuversicht oder gar Sicherheit und ruhige Gelassenheit gegenüber dem Urteil Gottes, die zu schnell in hochmütige Selbstsicherheit umschwenken können. Die Aktivität, die dem Menschen bleibt, ist allein die des Gebetes. In ihm sollen wir nicht nur das ganze Leben, sondern auch in der Stunde des Todes Gott um die Dinge bitten, die uns not sind. Das Gebet ist Ausdruck der passiven Grundhaltung gegenüber dem allwirksamen Gott: »Oratio enim, id est desyderium eorum, quae facere debemus, nostrum est, facere autem ipsum solius dei est, ...«⁴¹ Hier betont der Prediger noch einmal seine »antipelagianische« Haltung und bleibt auch damit der spätmittelalterlichen Lehre von der Rechtfertigung und Erlösung allein aus Gnade treu.⁴²

II Die Argumentation von Martin Brecht

Brecht kommt in der Einleitung zu seiner Edition zu dem Ergebnis: »Die Indizien, mehr allerdings nicht, weisen zu allererst auf Luther selbst als den Verfasser des Libellus. Argumente, die dem widersprechen, gibt es hingegen kaum.«⁴³ Welches sind nun die Indizien, die Brecht zu diesem Schluß in der Frage nach dem Verfasser der Trostpredigt kommen lassen?

1. Der niederdeutsche Text des Libellus wurde 1523 in eine Ausgabe des Betbüchleins Luthers aufgenommen.

39 AWA 5, 349, 19-21.

40 AWA 5, 349, 25-28.

41 AWA 5, 350, 7f.

42 Vgl. Adolar ZUMKELLER: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters. ZKTh 81 (1959), 265-305.

43 AWA 5, 339.

2. Die Annahme von Luise Klein, der Libellus sei ein Text, der Luther bei der Abfassung von »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« von 1519 beeinflusst habe, ähnlich etwa der Schrift des Johann von Staupitz »Eyn Buchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi« 1515, meint Brecht umkehren zu können: »Bei diesem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stellt sich die Frage, ob nicht doch Luther selbst, entsprechend der Angabe des Hamburger Drucks, der Verfasser des Libellus war.«

3. »Auffallend sind die zahlreichen Gemeinsamkeiten des Libellus mit anderen Schriften Luthers, ...« Brecht zählt dazu die Verwendung von bestimmten Schriftbelegen (Sir 11, 27; Job 7, 1; 11, 7; Ps 90, 7; 143, 5), die Behandlung der Anfechtung durch das Sündenbewußtsein, in eingeschränktem Maße das Abgehen von der Forderung der vollständigen Beichte, die Frage der Anfechtung durch die Prädestinationslehre. Allerdings schränkt Brecht selbst ein: »Es läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob die Gemeinsamkeiten zwischen dem Libellus und mehreren Schriften Luthers von 1517 bis 1519 aus einer Abhängigkeit Luthers oder aus gemeinsamer Autorschaft resultieren.«

4. Auch die strenge formale inhaltliche Durchgestaltung läßt auf die Hand Luthers zurückschließen. So findet sich ein corollarium, ein deutscher Satz sowie der strenge Gegensatz von gut – böse, der allerdings von dem eigentlichen Interesse an der Anfechtung durch Gottes Zorn und Gericht durch Sünde, Tod und Hölle zuweilen verdeckt wird. »Die große Nähe dieser Ausführungen zu Luthers Vorstellungen von der Theologia crucis und vom verborgenen Gott dürfte evident sein.«⁴⁴

Brecht übersieht jedoch auch nicht die Gegenargumente:

1. Die Durchführung der Trostanweisungen im Falle der Anfechtung durch die Sünde stimmen nicht ganz überein.

2. Die Themen der Bewältigung des Todes, der Angst wegen der unvollkommenen Beichte und der Prädestination sowie das Problem des Sakramentsglaubens finden sich schon in der dem Libellus und Luther gemeinsamen Tradition.

3. Ein Gegenargument könnte auch die enge Verbindung zur Staupitzschen Theologie sein: die Behandlung der Prädestinationsangst u. a. durch Mt 27, 43, die zentrale Bedeutung der Gottesliebe und die Einsicht in diese durch die Meditation der Wunden Christi.

44 AWA 5, 336.

4. »Eine Polemik gegen das Suchen der Vergebung, wie sie sich im Libellus findet, wäre bei Luther im Sommer 1518 nicht mehr denkbar.«⁴⁵

Brecht faßt diese Gegenbehauptungen zusammen und schreibt: »Der Libellus repräsentiert noch nicht die voll reformatorische Wittenberger Theologie. ... [Er] bietet einen wertvollen Beleg für die Art und Intensität des Einflusses von Staupitz auf Wittenberg und die dortigen Vorstellungen von Anfechtung, Buße und Prädestination.«⁴⁶

Luise Klein kommt in ihrer 1958 in Göttingen angefertigten und leider nicht veröffentlichten Dissertation »Die Bereitung zum Sterben: Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern« zu genau dem entgegengesetzten Ergebnis. Danach ist der Libellus Luther seit 1518 bekannt und dient ihm als Vorlage für seine Sterbetrostschrift. Frau Klein schließt nicht aus, daß die anonyme Schrift selbst durch lutherisches Gedankengut beeinflusst wurde, lehnt aber sowohl die Verfasserschaft Luthers wie auch dessen implizite theologische »Vaterschaft« für das Werk ab. Sie gründet dieses Urteil auf die drucktechnische Verfassung des Libellus: »Zwar ist der Drucker Anshelm und auch Secerius schon seit 1516 in Hagenau, aber die Verwendung einer Initiale deutet auf 1518, da das zugehörige Initialalphabet wohl erst 1518 entstanden ist.« Weiterhin nimmt Klein die Beziehung zwischen Luther und diesem Sterbesermon als sicher an. »Diese Beziehung als Abhängigkeit des Libellus von Luther zu verstehen, verbietet sich, weil der Sterbesermon Luthers erst September/Okttober 1519 geschrieben und am 1. 11. 1519 gedruckt worden ist.« Sie schließt weiter: »Da nun die Beziehung als Abhängigkeit Luthers vom Libellus anzusehen ist, muß wohl 1518 das späteste Druckdatum des Libellus sein.«⁴⁷ Andererseits könnte die Schrift schwerlich vor 1515 erschienen sein, da die Abhängigkeit von der »Nachfolge des willigen Sterbens Christi« des von Staupitz, die er erst 1515 veröffentlichte, als sicher anzunehmen sei.

So schwer diese Argumente wiegen, so entkräften sie doch die Vermutung Brechts nicht gänzlich. Es ist ja immerhin möglich, daß die inhaltlichen Beziehungspunkte so eindeutig sind, daß ein Einfluß nachgewiesen werden kann, der die Entstehung der Schrift so nachhaltig prägte, daß diese Beeinflussung den

45 AWA 5, 338.

46 AWA 5, 338f.

47 Luise KLEIN: Die Bereitung zum Sterben: Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern. GÖ 1958, 30. (MS)

fixierbaren Daten der Drucklegung gegenüber überwiegt. Mit anderen Worten, der Verfasser war entweder Luther selbst, oder ein Theologe, der in einer sehr engen Beziehung zu Luther und von Staupitz sich befand, so daß deren Einfluß längst vor Drucklegung der Schrift wirksam wurde.

III Die Quellen des Libellus

Stellen wir also die Frage nach möglichen Quellen des Libellus. Luise Klein kommt zu dem Ergebnis: »Die Interpretation der traditionellen Sterbebuchthemen, die der Libellus aufnimmt, ist von der deutschen Mystik geprägt.«⁴⁸ Sie verweist dabei ausdrücklich auf Seuse, der im »Büchlein der ewigen Weisheit« ebenfalls eine Predigt über Sir 11,26 verfaßt hat.⁴⁹ »Bei Seuse ist Sirach 11,26 Anweisung zur Gelassenheit in der immer wiederkehrenden ›Wandelbarkeit‹ von Verlassenheit, von Gott und Einssein mit Gott. In diesem Bruch soll sich der Mensch dann so verhalten, wie es Sirach 11,26 beschreibt ... Sirach 11,26 ist Bestandteil der mystischen Trosttradition.«⁵⁰ Weiterhin scheint die gesamte Sprache des Libellus von Seuse geprägt. Klein nennt hier die »fast hymnische[n] Anreden an den ›süßesten Herren‹ und das Zitat des ›horologium aeternae sapientiae‹.«⁵¹ Schließlich sind die »Aussagen des Libellus über das Leiden Christi und die Liebe Gottes ... auf dem Hintergrund Seuses zu verstehen«. Allerdings kommt KLEIN nicht um die Schwierigkeit herum, die unterschiedliche Bedeutung der Anfechtung im Trost des Libellus und bei Seuse zu konzedieren. »Die Anfechtung des Sterbenden als Aufgabe für den Trost kennt Seuse nicht in dieser Weise.«⁵²

Brecht verweist in seiner Vorrede und Edition des Libellus auf einige Verbindungslinien zu von Staupitz. So auf die schon von diesem erhobenen Anfragen an die Forderung der vollkommenen und vollständigen Beichte, die Erwähnung der Prädestinationsangst und die trostreiche Meditation der Wunden Christi.

48 Ebd, 31.

49 Seuse: AaO, 235.

50 Klein: AaO, 31. Ein Nachweis für Sir 11,26 findet sich auch bei Meister EKKEHART: Buch der göttlichen Tröstung/ hrsg. von Josef Quint. B 1952, 12, 14f. Allerdings wendet Klein: AaO, 32, selbst ein: »Bei Ekkehart ist Sirach 11,26 angewandt auf die rationale Überlegung der Relativierung des eigenen Unglücks im Blick auf die, denen es noch schlechter geht.«

51 AWA 5, 345, 35f.

52 Klein: AaO, 32.

Weiterhin zeigt er Parallelen zur »Nachfolge ...« des von Staupitz in Anlehnung an die Edition von Klein auf, indem er gleiche Bibelzitate und analoge Formulierungen in seiner Edition erwähnt: das Zitat Job 7, 1 einschließlich des Verweises auf Augustin, der mögliche Verweis auf Ambrosius, das bereits erwähnte Problem der unvollständigen Beichte, die Prädestinationsangst und der Verweis auf Mt 27, 43.⁵³ Zum Allgemeingut theologischer Bildung gehört denn wohl auch die Anekdote Bernhards von Clairvaux. Brecht verweist auf Johannes Gerson (1363-1429) und Biel als die für den Verfasser des Libellus wichtigen Tradenten.⁵⁴

Der Nachweis einzelner Zitatsplitter oder terminologisch exakt definierter Motive führt letztlich nicht weiter. Die Autorschaft läßt sich aufgrund dieser Methode nicht mit Sicherheit erheben. An dieser Stelle sei auf die grundsätzlichen Einwände gegen eine solche Methodik hingewiesen, die David C. Steinmetz schon 1973 erhoben hat: »What kind of evidence is required to establish influence? ... there are two principles which we need to fix firmly in mind before we survey the literature on the question of the relation of Luther and late medieval Augustinianism [oder eben das Verhältnis bestimmter Autoren zueinander!]. Both principles are negative. A historian has not demonstrated influence when he has proven accessibility or parallelism. ... The same thing is true with respect to parallels – If two men are found to teach the same thing or very nearly the same thing, it does not in and of itself prove the influence of one man upon the other.«⁵⁵ Die Möglichkeit einer dritten Quelle oder auch der Annäherung an die parallele Meinung auf unterschiedlichen Wegen kann nicht ausgeschlossen werden. Gilt diese Vorsicht schon bei der Untersuchung von Einfluß und Abhängigkeit, so um so mehr bei dem Nachweis bestimmter Autorschaft für anonyme Werke.

53 Vgl. AWA 5, 342, 26 (zweimal); 347, 14f; 348, 12; 348, 35 mit Johann von Staupitz: Sämtliche Werke/ hrsg. von [Joachim] K[arl] F[riedrich] Knaake. Bd. 1: Deutsche Schriften. Potsdam 1867, 56f. 62f. 63. 66 (zweimal).

54 AWA 5, 349, Anm. 96.

55 David C. Steinmetz: Luther and the late medieval Augustinians: another look. Concordia theological monthly 44 (StL 1973), 248.

IV *Parallelen und Unterschiede zwischen der ars moriendi, von Staupitz und Luther*

Methodisch legt sich also nahe, den argumentativen Zusammenhang des Libellus zu untersuchen und auf seine Parallelität sowohl zu lutherischen wie auch anderen Sterbetrostschriften hin zu analysieren.

Schwerpunkt für die Argumentation des Libellus ist die Überwindung der Anfechtung des Sterbenden. Anfechtungen entstehen durch den Gedanken an Gottes Zorn, sein Gericht und die Hölle, und werden konkret in den Fragen nach der vollkommenen Reue und Buße, der Prädestinationsangst und der Rechtgläubigkeit. Nur in geringem Maße geht die Schrift auf das Problem ein, daß jemand durch falsche Sicherheit den Tod und das Gericht Gottes nicht ernst nimmt. Das leitende Interesse dieser Rekapitulation ist die Frage nach möglichen Parallelen in der spätmittelalterlichen ars moriendi, bei von Staupitz und bei Luther.

1 *Die spätmittelalterliche ars moriendi*

Rainer Rudolf hat in seiner Untersuchung »Ars moriendi: von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens«⁵⁶ die wesentlichen Formstücke und tragenden Gedanken der spätmittelalterlichen ars moriendi eruiert. Dabei steht als die grundlegende Schrift die »Ars moriendi« Gersons, der dritte Teil aus seinem »Opusculum tripartitum«, im Hintergrund,⁵⁷ der vier Grundmotive aufweist:

1. Mahnungen für ein gottgefälliges und rechtes Sterben, das dabei durchaus verdienstlichen Charakter haben kann.
2. Fragen nach dem Vorbild Anselms von Canterbury (1033/34-1109) an den Sterbenden, durch welche seine Disposition beurteilt werden kann.
3. Gebete an Gott, Maria und die Heiligen mit der Bitte um Beistand und Fürbitte.
4. Anweisungen an Sterbehelfer.

Ein besonderes Formstück, und durchaus nicht in allen Sterbetrostschriften behandelt, ist ein Abschnitt über die Anfechtung. Die Zahl schwankt zwischen zwei und sieben Anfechtungen. Schon bei Hildegard von Bingen (1098-1179)

⁵⁶ Rainer RUDOLF: *Ars moriendi: von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. Köln; Graz 1957; vgl. DERS.: *Ars moriendi I: Mittelalter*. TRE. Bd. 4. B; NY 1979, 143-149.

⁵⁷ Vgl. Johannes GERSON: *Opera omnia*/ hrsg. von Lud[ovicus] Ellies du Pin. Bd. 1. Antwerpiae 1706, 425-450; vgl. Rudolf: *Ars moriendi*, 66-68.

und Berthold von Regensburg († 1272) finden sich der Glaubenszweifel und die Gerichtsangst.⁵⁸ Der anonyme Floretus⁵⁹ kennt dann auch die Anfechtung der Verzweiflung, und schon bei Seuse⁶⁰ umringen in der Sterbestunde die Dämonen das Bett des Sterbenden. Seit der sogenannten Bilder-ars⁶¹ kristallisieren sich fünf Anfechtungen heraus: Glaubenszweifel, Gewissensangst, Ungeduld im Leiden, Hochmut und weltliche Sorge. In der späteren Literatur finden sich weiterhin noch, daß der Mensch sich in der Krankheit nicht zum Tode und zur Erlösung durch Gottes Gnade disponieren will, außerdem die Anfechtung des Nichtsterbenwollens.⁶² »Als zuweilen vorkommende Einzelstücke finden wir den Abschnitt über die Nachahmung des Sterbens Christi in fünf, zuweilen acht Punkten ... daneben begleitet das Vorbild Christi als Anfechtungstrost und die Versenkung in sein Leiden als Mittel zur Überwindung der Anfechtungen sowohl die Sterbebücher als auch die Trostbetrachtungen.«⁶³

Im Gegensatz zur *ars moriendi*, wo der Tod und der Umgang mit ihm das bestimmende Thema sind, hebt der Libellus die Anfechtungen in der Todesstunde als das eigentliche Problem heraus. In gewisser Weise wird damit eine neue Literaturgattung geschaffen, in der der Trost und die Anweisung im Umgang mit Anfechtungen im Zentrum stehen. Darum fehlen im Libellus auch die wesentlichen Formstücke. Selbst die Ermahnung, zu der man den ersten Teil über Sir 11,26 zählen könnte, zeigt einen anderen inhaltlichen Schwerpunkt. Steht hier in der *ars-moriendi*-Literatur der Tod im Mittelpunkt und seine mögliche verdienstliche Bedeutung, so hebt der Libellus die grundsätzliche Einstellung des Christen – die für das ganze Leben zu gelten hat – hervor. Es geht um die neue tiefere Sichtweise der Wirklichkeit als einer, in der Gott verborgen wirksam ist, und die immer im Hinblick auf seine gnädige Zuwendung ihre Bedeutung erhält. So erfahren dann auch die Anfechtungen als Zeiten scheinbarer Gottesferne eine neue Deutung. Eine sehr weitgegriffene Parallele böten allerhöchstens bestimmte Gedanken der *contemptus-mundi*-Literatur.⁶⁴

58 Vgl. ebd, 13 f.

59 Vgl. ebd, 60.

60 Vgl. ebd, 18.

64 Vgl. ebd, 11-55. Mögliche formale Parallelen finden sich bei Nikolaus von Dinkelsbühl und in dem anonymen Werk »De expeditione infirmorum«; vgl. Karl BINDER: Nikolaus von Dinkelsbühl. Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 7. FR 1962, 984 f; Rudolf: *Ars moriendi*, 20-22. 37. 82. 114.

61 Vgl. ebd, 69.

62 Vgl. ebd, 108 f.

63 Vgl. ebd, 116.

Was die Motive der Anfechtungen durch den Satan angeht, so greift der Libellus wohl die wesentlichen und durchgängigen der *ars-moriendi*-Literatur auf. Allerdings wird die *tentatio de desperatione* bereits zur Anfechtung über die Fragen der Prädestination. Auch beschränkt sich der Libellus auf drei Anfechtungen, die für ihn die wesentlichen zu sein scheinen und alle anderen Anfechtungen in sich bergen. Ihre Überwindung durch die Rückbesinnung auf die bereits erfahrene Liebe Gottes greift sehr viel tiefer als die rationalisierenden Versuche im Gefolge Meister Ekkeharts (um 1260 – um 1328) oder als die bloße Nachfolgetheorie: Was Christus hat leiden müssen, kann den Christen in der Nachfolge nicht erspart bleiben. Insofern erhält hier auch die *meditatio de vulneribus Christi* einen anderen Aspekt, vergegenwärtigt sie doch die Liebe Gottes, die in Christus Wirklichkeit wurde.⁶⁵

Das Problem der vollkommenen Beichte wird in der Regel in spätmittelalterlichen Sterbebüchern nicht traktiert, wohl aber widmen diese sich dem Fragenkreis um die vollständige und reine Reue. »In keinem dieser Büchlein wird die Reue aus bloßer Furcht als genügend bezeichnet. Es wird darin gewöhnlich eine wahre Reue gefordert, wobei öfter die Reue wegen Gott, aus Liebe zu Gott, anempfohlen wird. In mehreren Sterbebüchlein wird zudem ausdrücklich erklärt, man solle die Sünden nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem aus Liebe zu Gott bereuen.«⁶⁶ Das Thema der reinen Liebe zu Gott nimmt der Libellus auch auf, indem er sich entschieden gegen die Reue, die nicht »*ex amore Christi*« stammt, wendet.⁶⁷ Auch bleibt der Libellus der Tradition treu, wenn er nun anstatt über die wahre Reue über die wahre *conversio* reflektiert. Im großen und ganzen wiederholt er die traditionelle Argumentation des Kontritionismus⁶⁸: aus der Betrachtung der Wunden Christi folgt die Liebe zur Gerechtigkeit. Bei ehrlicher Selbstbetrachtung stellt der Mensch fest, daß die verabscheuten Ungerechtigkeiten genau seine Taten sind und so folgt der Selbstbesinnung das *odium sui*. Damit ist eine *perfecta contritio* oder *vera conversio* erreicht. Sie bewirkt nach Biel bereits die Tilgung der Schuld. Auf den

65 Andererseits ist zu bedenken, daß diese Gedanken, wenn auch nicht ausdrücklich in der Literaturgattung der *ars moriendi*, so doch in anderen katechetischen Schriften vorkommen.

66 Nikolaus PAULUS: Die Reue in den deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters. ZKTh 28 (1904), 698.

67 AWA 5, 347, 22-28.

68 Vgl. Herbert VORGRIMLER: Buße und Krankensalbung. FR; BL; W 1978, 138-145 (§ 10). (Handbuch der Dogmengeschichte; 4 III)

verdienstlichen Charakter der wahren Reue geht der Libellus nicht ein. Es läßt sich aber aufgrund der Argumentation vermuten, daß ihm dieses Schema der *via moderna* vertraut gewesen ist. Die terminologische Differenz ist minimal; es scheint, als verwende der Libellus die Ausdrücke »*conversio*« und »*contritio*« synonym. Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß der Libellus bereits sehr frei mit der traditionellen Literaturgattung der *ars moriendi* umgeht, indem er den Schwerpunkt der Betrachtung auf den Trost und die Lehre im Umgang mit den Anfechtungen verlagert. Ausgehend von der theologischen Argumentation, speziell in der Frage der vollständigen Beichte und wahren Reue, läßt sich der Libellus aber durchaus in das theologische Spektrum der Theologie der *via moderna* im Spätmittelalter einordnen.

Gewissermaßen neu für die Literaturgattung der *ars moriendi* scheint die Lösung zu sein, mit der die Anfechtungen überwunden werden sollen. Finden sich schon in ihr vereinzelt Hinweise auf das vorbildliche Sterben Christi und die Versenkung in sein Leiden als Mittel zur Überwindung der Anfechtungen,⁶⁹ fehlt dabei zumeist der schwerpunktartige Verweis auf das tragende Motiv des *amor dei*. Der Libellus verwendet dieses Motiv nun in der Weise, wie sie seit Aelred von Rievaulx († 1176) bekannt ist.⁷⁰ Der *amor dei* lehrt das glaubende Verständnis der Wirklichkeit und das Wirken Gottes *sub contraria specie*. Vor diesem Hintergrund bekommen die Anfechtungen eine neue Dimension und können nicht mehr ihre verzweifelte Wirkung haben, nämlich den Angefochtenen glauben zu machen, er sei von Gott verlassen und dem verdammenden Urteil und seiner Vollstreckung überlassen. Die vorwiegend rationalisierende Argumentation der *ars moriendi* wandelt sich im Libellus zu einer Wirklichkeitsinterpretation im Licht der göttlichen Offenbarung seiner Liebe in Christus, auf die der Mensch mit einer neuen Sicht der Dinge, die aus seiner neuen Relation zu Gott resultiert, antwortet. Diese Tendenz mag es auch gewesen sein, die der Herausgeber erkannte und als »*vera et genuina theologia*«⁷¹ interpretierte. Ob sie allerdings im Sinne Luthers und dessen spätestens seit 1515 zu

69 Vgl. Helmut APPEL: Die Anfechtung und ihre Überwindung in den Trostbüchern und Sterbebüchlein des späten Mittelalters: nach lateinischen und oberdeutschen Quellen des 14. und 15. Jahrhunderts untersucht und mit der Anfechtungslehre Luthers verglichen. L 1938, 103; Rudolf: *Ars moriendi*, 116f.

70 Vgl. AELRED VON RIEVAULX: *De institutione inclusarum*/ hrsg. von Ch. Dumont. P 1961, 116-166; dazu Elze: *AaO*, 132f.

71 AWA 5, 342, 19f.

beobachtender antipelagianischen Augustinrezeption zu verstehen ist, wird noch zu untersuchen sein.

2 *Johann von Staupitz*

Seine »Nachfolge des willigen Sterbens Christi« von 1515 war nach Klein dem Verfasser des Libellus bekannt und hat diesen beeinflusst.⁷² Brecht hat von ihr einige Zitatnachweise übernehmen können, die allerdings so allgemeiner Art sind, daß von einer Beeinflussung noch kaum die Rede sein kann. Die »Nachfolge ...« ist deutlich näher am traditionellen Formschema der *ars moriendi* entlang konzipiert als der Libellus. In 15 Abschnitten erläutert von Staupitz die Herkunft des Todes aus der Gesetzesübertretung und seine drei Grundtypen (I-V). Dann wendet er sich der Betrachtung des Sterbens Christi zu, die als Vorbild des Sterbens jeden Menschen vor Anfechtung und Verdammnis schützt (VI). Ein Schwerpunkt der Überlegungen ist die Überwindung der Anfechtungen (VII-X). Es folgen dann Sterbeanweisungen: für die Gebete (XI), die Gelassenheit (XII), den Aufstieg zu Gott (XIII), die Zeichen rechter Disposition im Tode (XIV) und den letzten Abschied (XV). Diese letzten Kapitel lassen sich unter dem Gesichtspunkt der gelassenen Disposition im Tode zusammenfassen.⁷³

Schwerpunkt der Argumentation ist also die Überwindung der Anfechtung nach dem Vorbilde Christi und die daraus resultierende rechte Verfassung, nämlich die Gelassenheit und das passive Erleiden des Sterbenden. In dieser Haltung bleibt er in der Gnade Gottes. Der Trost besteht also darin, daß, wer sich an die entsprechenden Handlungsvorschriften hält, der Gnade Gottes nicht verlustig geht. Letztlich bleibt von Staupitz damit, wenn auch in mystischer⁷⁴ Verbrämung und mit deutlich augustinisch-antipelagianischer Tendenz, der Theorie der *dispositio ad gratiam* aus eigenen Kräften treu.⁷⁵ Der Christ soll sich

⁷² Klein: AaO, 30, Anm. 7.

⁷³ Die Gliederung der Abschnitte VI-X und XI-XIV lassen sich auch für von Staupitz nach dem von Elze für spätmittelalterliche Passionsmeditation nachgewiesenen Grundschema von *affectus* und *effectus* verstehen, allerdings ist bei von Staupitz der *effectus* weit mehr als Wirkung der Gnade, die durch den *affectus* vermittelt wird, verstanden als bei Ludolf von Sachsen oder Jordan von Quedlinburg.

⁷⁴ Zum Ausdruck »Mystik« vgl. Ursula Stock: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519. Leiden 1982, 97, Anm. 21; 99.

⁷⁵ Vgl. Stock: AaO, 117f.

so verhalten wie Christus es ihm vorgelebt hat. So ordnet von Staupitz den sieben Worten Jesu am Kreuz und den charakteristischen Begebenheiten je eine der traditionell bekannten Anfechtungen zu und legt allegorisch – in diesem Falle also tropologisch⁷⁶ – das Schriftwort als die Überwindung der Anfechtung aus. Im Hintergrund dieser Argumentation steht bei von Staupitz der aus dem mittelalterlichen Denken übernommene Gedanke der Nachfolge Christi, den er aber auf den Vorstellungskreis der *conformitas Christi* konzentriert: »Die *consulatio* in der Anfechtungs- (besonders Sterbe-)Stunde liegt so in der Erfahrung der Gleichförmigkeit aller durchzumachender Anfechtungen (...) bis zur *resignatio ad infernum* mit den von Christus selber durchgemachten *tentationes*.«⁷⁷

Das zentrale Motiv der Überwindung der Anfechtungen ist der Gedanke einer konkreten Nachfolge, die sich an den Aussagen der Heiligen Schrift orientiert. Die *conformitas*, die von Staupitz schildert, ist nicht nur eine Unterwerfung des menschlichen Willens unter das Gebot Gottes, letztlich also eine extreme Gehorsamsleistung, sondern die existentielle Neugestaltung des Lebens. Weniger deutlich als im »Libellus de exsecutione ...« von 1517 stellt von Staupitz in der »Nachfolgung ...« heraus, daß diese Konformität selbst auf die Wirkung der Gnade Gottes zurückgeht und nicht allein aus den Kräften des Menschen resultiert. Der »antipelagianische« Aspekt tritt in der »Nachfolgung ...« gegenüber dem konsolativen Tenor der ganzen Schrift zurück.

Längst wird deutlich geworden sein, daß hier kaum Anknüpfungspunkte zu der Lehre des Libellus bestehen. Die Überwindung der Anfechtung wird so anders gedacht, daß man kaum von einer Parallele, geschweige denn von einer Beeinflussung sprechen kann. Die von Klein und Brecht genannten inhaltlichen Parallelen erweisen sich so in der Argumentation als nicht stichhaltig. Die Erwähnung der Prädestinationsangst resultiert aus dem traditionellen Anfechtungsschema der *ars moriendi*. Die trostreiche Meditation der Wunden Christi hat ganz andere Wurzeln als die des Libellus. Steht bei letzterem die Erkenntnis der Liebe Christi und der eigenen Sündhaftigkeit und damit der Weg zur reinen Gottesliebe im Vordergrund, so geht von Staupitz von der Lehre der *conformitas*

76 Allerdings auf dem Hintergrund der für die Bewirkung des *affectus* notwendigen sorgfältigen Auslegung des Literalsinnes der Stelle. Vgl. zu dieser Verkürzung des vierfachen Schriftsinnes Elze: AaO, 133.

77 Friedrich GERKE: Anfechtung und Sakrament in Martin Luthers Sermon vom Sterben. Theol. Blätter 13 (1934), 194; vgl. Ernst WOLF: Staupitz und Luther. L 1927, 169-222, bes. 217.

Christi aus.⁷⁸ Vor dem Hintergrund späterer Aussagen des von Staupitz wird weiterhin deutlich, daß die *conformitas*-Lehre bei von Staupitz in der radikalen antipelagianischen Gnadenlehre Augustins wurzelt, also eine Wirkung der Gnade Gottes ist, während der Libellus im traditionellen Sinne den durch die Meditation der Wunden Christi herbeigeführten Sinneswandel als Leistung aus eigenen Kräften versteht. Klassifizierend ließe sich der Unterschied – mit aller Vorsicht, die gegenüber derartigen Stich- und Schlagworten gilt – als die Differenz bestimmen, die zwischen der Augustinrezeption in der *via moderna* – besonders wohl in dem sogenannten linken Flügel⁷⁹ – und im Gefolge der *via antiqua* – z. B. der *Schola aegidiana* – besteht.

Eine ähnliche theologische Grundhaltung scheinen der Libellus und von Staupitz in der Frage der Tugendhaftigkeit und der Heilszuversicht einzunehmen. Beide wehren sich gegen die falsche Sicherheit, die aus dem Vertrauen in die eigene Gerechtigkeit und Gehorsamsleistung resultiert. Der Libellus nennt das die Anfechtung des Teufels von rechts. Für von Staupitz hat Ursula Stock treffend zusammengefaßt: »Die Verborgenheit des Wirkens der Gnade Gottes vor der auf *securitas* bedachten menschlichen Vernunft ist so eine Staupitz in seinem Denken bestimmende biblische Erfahrung.«⁸⁰ In dieser Weise ist von einem Schwerpunkt einer Haltung *contra securitatem et quietatem* im Libellus nicht zu reden. Das mag zum Teil auch durch die Literaturgattung bedingt sein; allerdings muß dabei einschränkend bedacht werden, daß auch von Staupitz diese nicht gerade beruhigenden Einsichten in einer Sterbetrostschrift formuliert. Der Libellus hat den Angefochtenen vor Augen, den die Sicherheit, die aus eigenen Werken resultiert, nicht betrifft. Bedingt durch die traditionelle Angabe von Anfechtungen liegt das außerhalb des Interessenkreises. Gerade darum kann man aber nicht von einer theologischen Geistesverwandtschaft sprechen, weil dieses Motiv in besonderer Weise die antipelagianische Tendenz der Stau-

78 Vgl. von Staupitz: *Libellus de exsecutione* ..., 127-129 (§ 44); 228f (§ 164); Wolf: *AaO*, 201f.

79 Vgl. Heiko A. OBERMAN: *Some notes on the theology of nominalism with attention to its relation to the Renaissance*. *HTHR* 53 (1960), 47-76; DERS.: *The shape of late medieval thought: the birth-pangs of the modern era*. In: *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance thought*/ hrsg. von Charles Trinkaus und Heiko A. Oberman. Leiden 1974, 3-25; DERS.: *Headwaters of the Reformation: initia Lutheri – initia Reformationis*. In: *Luther and the dawn of modern era*/ hrsg. von Heiko A. Oberman. Leiden 1974, 40-88.

80 Stock: *AaO*, 120.

pitzschen Theologie belegt und im Libellus diese Tendenz der Augustinrezeption fehlt.

Es bleibt nun noch, das Problem der Beichte vergleichend zu klären.⁸¹ Die dabei entstehende Anfechtung führt von Staupitz als erste Versuchung des Teufels an.⁸² Sie wird durch Jesu Bitte »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« überwunden. Vorbildlich ist Jesu Vertrauen in die unendliche Barmherzigkeit Gottes und seine Güte, die sogar denen vergibt, die seinen eigenen Sohn so elendiglich zu Tode bringen: »Ist möglich, spricht got, das eyn vatter sein kyndt hasse, oder das eyne mutter yres seuglings, den sie in yrem leybe getragen, vorgesse, Unnd ab es die selygen vorgessen mochten, dennoch werde ich dein nicht vorgessen, ...«⁸³ Die Anfechtung wird bei von Staupitz also nicht eigentlich überwunden, indem ihr Sinn und ihre Bedeutung für den Heilsstand aufgezeigt wird oder sie überhaupt eine Begründung innerhalb der Koordinaten der göttlichen Heilsgeschichte zugewiesen bekommt. Von Staupitz sucht die Anfechtung durch den Verweis auf die biblisch verheißende Barmherzigkeit zu überwinden.⁸⁴ Der Libellus verweist demgegenüber sehr viel eindringlicher auf das eigentliche Motiv der Buße und Reue und stellt dieses, die Liebe zu Gott, in den Mittelpunkt der Überlegungen. Der Libellus verdrängt in diesem Sinne die Anfechtungen nicht, sondern löst sie: er führt sie auf ihren Ausgangspunkt zurück und läßt sie damit ein zweites Mal gar nicht wirksam werden. So mag zwar die Anfechtung der unvollständigen Beichte parallel sein, aber ihre Überwindung macht deutlich, daß der Libellus unabhängig von der »Nachfolgung ...« seine Lösungen entwickelt und vorgetragen hat.

Dies tritt auch zu Tage bei der scheinbar parallelen Minderung der Bedeutung der Sterbesakramente: geht diese bei von Staupitz auf das Bedürfnis nach einer

81 Vgl. zum Ganzen Lothar Graf von DOHNA; Richard WETZEL: Die Reue Christi: zum theologischen Ort der Buße bei Johann von Staupitz. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 94 (1983) Heft 3-4, 457-482.

82 von Staupitz: Sämtliche Werke I, 63 f.

83 Ebd I, 67.

84 Vgl. Stock: AaO, 123: »Bei Staupitz steht ... mehr der seelsorgerliche Rat und das Gespräch im Mittelpunkt, durch das ein Christ und ein Bruder dem Anderen hilft, seines Erwählt- und Umfaßtseins von der Liebe Gottes innezuwerden in seinem eigenen Lieben. In der Liebe und in seinem Verhältnis zur Liebe hat der Mensch Gott stets bei sich – so können wir Staupitz' Bußtheologie abschließend umschreiben.« Im Gegensatz zu von Staupitz geht es dem Verfasser des Libellus nicht allein um die Erfahrung der Liebe Gottes, sondern gerade um die selbständig hervorgebrachte Liebe des Menschen zu Gott.

Christusnachfolge zurück, die keiner objektiv institutionellen Vermittlung bedarf,⁸⁵ da es immer nur Gott allein ist, der da wirkt,⁸⁶ steht im Libellus die Tat des Menschen, die reine Liebe zu Gott, im Mittelpunkt, die weitere Taten unnötig macht.

Im Mittelalter wurde das Problem der vollständigen und unvollständigen Beichte m. W. zumeist vor dem Hintergrund der Unterscheidung von attritio und contritio entschieden. Außerdem ist das Problem der Gewissensangst spätestens seit der Bilder-ars in allen Sterbetrostbüchern behandelt. Der Libellus muß also nicht auf von Staupitz zurückgegriffen haben, um sich dieses Problems bewußt zu werden. Ähnlich dürfte es sich auch mit den zitierten Bibelstellen verhalten. Sie können, müssen aber nicht auf den Staupitzschen Sterbetrost zurückweisen. Damit soll nicht behauptet werden, der Verfasser des Libellus habe die »Nachfolge ...« nicht gekannt, vielmehr wird nur auf die Probleme der Behauptung einer Abhängigkeit, wie sie von Klein und Brecht erhoben wurde, hingewiesen. Gleichzeitig wird damit auch sichtbar, daß die Behauptung, der Verfasser des Libellus müßte in Wittenberg gelebt haben, nicht unbedingt aus dem Text hervorgeht, ist doch seine Verbindung zur Tradition so unspezifisch, daß sich eine solche Schlußfolgerung kaum beweisen läßt.

3 *Martin Luther*

Die eben genannte Behauptung macht es denn auch schon schwieriger, die Verfasserschaft Martin Luthers für den Libellus anzunehmen. Die Verwendung gleichlautender Schriftpassagen läßt sich zwar nicht leugnen, reicht aber für den Nachweis eines Abhängigkeitsverhältnisses nicht aus. So tragen die inhaltlichen Bezüge die Hauptbeweislaster. Brecht verweist dazu auf die Behandlung der Anfechtung vor dem Hintergrund der Sünde, das Abgehen von der Forderung der vollständigen Beichte und die Aussagen zur Prädestinationsangst.

Die Vielzahl von Trostschriften, die Luther zu allen möglichen Gelegenheiten in seinem Leben schreiben konnte, ist nahezu unübersehbar.⁸⁷ Bei der Behandlung der drei Fragenkreise beschränken wir uns daher auf die Schriften der ersten Zeit, d. h. die beiden Sterbetrostschriften aus dem Jahr 1519 »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben«⁸⁸ und »Tessaradecas consolatoria pro

85 Vgl. ebd, 102.

86 Man beachte die Nähe zu Luther; vgl. Appel: AaO, 108.

87 Man vergleiche nur die Zusammenstellung W¹ 10, 2004-2375.

88 WA 2, (680) 685-697. 759.

laborantibus et oneratis«. ⁸⁹ Ist erstere noch eine Sterbetrostschrift im mittelalterlichen Sinne, ⁹⁰ so muß die Trostschrift für Friedrich den Weisen schon stärker als Anfechtungstrost verstanden werden, innerhalb dessen die Bereitung zum Sterben eine Frage neben anderen ist. Damit ist bereits eine »Tendenzwende« markiert: im Mittelpunkt des Interesses der lutherischen und später auch insgesamt reformatorischen Trostschriften ⁹¹ steht mehr die Anfechtung, die den Christen das ganze Leben hindurch begleitet, als der eine Moment des Todes. Wenn später Sterbetrostschriften geschrieben werden, beinhalten auch sie entweder den Trost für die Hinterbliebenen oder aber den Trost für den Sterbenden vor dem Hintergrund der Erklärung der Anfechtungen aus Gottes Willen. Diese Erklärung ist aber gerade auch die, welche man dem Angefochtenen gibt, der noch nicht den Tod vor Augen hat. Der Sterbetrost Luthers hat also seinen theoretischen Bezugsrahmen in der Erklärung der Anfechtung vor dem Hintergrund der paulinischen Rechtfertigungslehre.

Ohne hier des Näheren den Aufbau und detailliert den Argumentationsgang der Schriften nachzuzeichnen, ⁹² wenden wir uns gleich den entscheidenden Fragen nach den möglichen Parallelen zwischen dem Libellus und Luthers Aussagen zu:

3.1 *Die Überwindung der Anfechtung*

Luther nennt in »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« drei Anfechtungen: die Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle und Verdammnis. ⁹³ Die erste Verzweiflung geht auf den Teufel zurück, die zweite stammt von der ständigen Betrachtung der Sünde und ebenso auch die dritte aus der ständigen Erinnerung an Hölle und Verdammnis. Bereits im Leben soll man sich mit den Gedanken daran vertraut machen, damit sie einen nicht in der Stunde des Todes bedrängen. Die Sterbekunst besteht nach Luther darin, diese Bilder nicht an sich

⁸⁹ WA 6, (99) 104-134. 630.

⁹⁰ Auf die Verbindung zwischen dem Anfechtungsbegriff »compunctio« bei Luther und in der monastischen Theologie wies jüngst Gerard VALLÉE: Luther and monastic theology. ARG 75 (1984), 290-296, hin.

⁹¹ Klein hat AaO, I, auf den inneren Zusammenhang zwischen reformatorischer Lehre und Trost hingewiesen. Vgl. dazu auch Martin TREU: Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge bis 1525. LuJ 53 (1986), 7-25.

⁹² Vgl. Klein: AaO, 41-43; Appel: AaO, 116-124; Werner GOEZ: Luthers »Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben« und die mittelalterliche ars moriendi. LuJ 48 (1981), 97-114.

⁹³ WA 2, 686, 32f.

herankommen zu lassen: »Es geht alßo zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnadenn, die hell ym hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nit lassen treyben, ...«⁹⁴ Den Tod sieht man im Leben an wie die eherne Schlange des Mose in der Wüste. Die Bilder des Christen zur Stärkung seiner Widerstandskraft sind die Heiligen und ihr Vorbild im Sterben. Das Gnadenbild, mit dem der Christ der Sünde wehrt, ist Christus selbst als Gekreuzigter und seine Heiligen, d.h. die Menschen, die ihm nachfolgen und sein Kreuz auf sich genommen haben. Die Hölle ist schließlich bereits in Christi Verlassenheit am Kreuz überwunden, denn es ist verheißen, daß alle, die an ihn glauben, mit ihm erwählt sind.

Neben diesem Argumentationsgang bringt Luther aber noch einen zweiten, der aus der Allegorese der Zerstörung Jerusalems hervorgeht: die drei Bilder des Todes, der Sünde und der Hölle werden durch den Schutt, die zerstörten Wohnungen und den Mord an Wehrlosen symbolisiert. Jesus hat all den Anfechtungen widerstanden, indem er ganz auf den Willen des Vaters bedacht war. Indem er sich dem so ganz und gar unterordnete, hatte der Teufel keine Macht mehr, ihn erneut abzubringen und damit der Verzweiflung anheimfallen zu lassen.

Der in Christus vorgegebene Weg der Überwindung der Anfechtung ist in Luthers Schrift eng eingebunden in das Verständnis der Sakramente. Schon zur Vorbereitung auf den Tod sind die drei Sakramente – Beichte, Abendmahl und Letzte Ölung – von besonderer Bedeutung, denn sie sind das Wahrzeichen, das Christus Tod, Sünde und Hölle überwunden hat. In ihnen handelt – vermittelt durch den Priester – Gott selbst und nimmt den Sterbenden in die Gemeinschaft der Heiligen auf. Das Sakrament ist so das äußerliche Wort Gottes und dient zum Trost und als Zeichen göttlicher Mahnung, als Richtstab und Stütze zugleich. Darauf soll der Sterbende allein vertrauen, denn allein sein Glaube macht ihn würdig, das Sakrament zu empfangen, das ihm Gott wiederum allein aus Gnaden und nicht aus Würdigkeit schenkt.

Die Verbindung von christologischer (*imitatio Christi*) und sakramentaler (Abendmahl, Beichte, Ölung) Überwindung der Anfechtung leistet Luther vor dem Hintergrund der Formel Augustins »*exemplum et sacramentum*«.⁹⁵ Christus selbst ist *exemplum et sacramentum*, Vorbild und Bestätigung, Bedingung

⁹⁴ WA 2, 688, 34-37.

⁹⁵ Vgl. Erwin Iserloh: *Sacramentum et exemplum: ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*. In: *Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte*/ hrsg. von Klaus Wittstadt. Würzburg 1975, 50-67.

und Ermöglichung erfolgreich bewältigter Anfechtungserfahrung. Aufgrund dieses Vorstellungskreises bekommt auch der Ausdruck »conformitas Christi« hier eine neuere tiefere Dimension als bei von Staupitz, der ohne den »objektiv institutionellen« Vorstellungskreis sakramentaler Vermittlung auszukommen scheint.⁹⁶

So wie der Christ die Überwindung der Anfechtung sein Leben lang üben muß, soll er sich auch im Gebrauch der Sakramente sein Leben lang üben. Die Kunst des gerechten Sterbens wird dem Menschen nicht erst in letzter Minute zuteil. Sie ist eine eigenständig zu erbringende Leistung, die allerdings die Kraft zum Gelingen allein aus Gottes Gnade erlangt. So soll der Mensch Gott um die Gnade bitten in der Zuversicht, daß sein Gebet erhört wird, da Gott es sowohl den Engeln versprochen, als auch den Menschen zugesagt hat.

Luther schließt seine Überlegungen mit dem Hinweis darauf, daß kein Christ allein sterben muß, da Gott, die Engel, die Heiligen und Christus selbst in der Gemeinschaft um das Sakrament des Abendmahls bei ihm sind.

Es scheint, als bestünde tatsächlich eine gewisse Ähnlichkeit in der Argumentation zwischen Luther und dem Libellus. Beide verweisen den Angefochtenen auf die Übung, die er schon im Leben im Umgang mit den Anfechtungen hätte erwerben sollen. Beide verweisen weiter auf die vorbildliche Haltung Christi, mit der er alle diese Anfechtungen bereits überwunden hat. Der Christ braucht sich also nur in Christi Leiden und Sterben zu vertiefen, um von ihm zu lernen und sich der bereits geschehenen Versöhnung zu vergewissern. Auch ist auffällig, daß beide Schriften die in der *ars moriendi* immer größer werdende Zahl der Anfechtungen auf das nötige Mindestmaß von drei Anfechtungen beschränken.

Allerdings beginnen damit auch schon die Unterschiede. Im Libellus sind es die Anfechtungen der unvollständigen Beichte, der Prädestination und des rechten Glaubens (i. e. *de indignitate*), während Luther die Anfechtungen auf die drei Bilder von Tod, Sünde und Teufel beschränkt. Die scheinbare Konkretion des Libellus erweist sich vor diesem Hintergrund als Einschränkung. Luthers Trias hat sich in der späteren Sterbetrostliteratur durchgesetzt, weil sich mit

96 Dies ist bei aller Bedeutung der Parallelen kritisch gegen Wolf: AaO, 163-165. 202-205. 208-214, herauszustellen. Vgl. außerdem Erich VOGELSANG: Der angefochtene Christus bei Luther. B 1922, 52-79. Die völlige Neuverwendung dieses Begriffspaares gegenüber der spätmittelalterlichen Passionsbetrachtung hebt auch Elze: AaO, 142, hervor.

den genannten drei Bildern alle Anfechtungen Sterbender identifizieren lassen, mit den drei »tribulationes« des Libellus sicherlich nicht. Immerhin bleibt die Anfechtung der unvollständigen Beichte und des rechten Glaubens mit dem Bild von der Sünde kompatibel.⁹⁷ So verhält es sich auch mit den Anfechtungen durch die Frage der Prädestination und dem Bild von Hölle und Verdammnis.

Die Überwindung der Anfechtungen durch den Verweis auf den leidenden und sterbenden Christus hat bei Luther einen tieferen Grund als im Libellus. Beschränkt sich dieser in der Meditation der Wunden Christi, die Liebe Gottes entdecken zu lassen und dadurch die Liebe wiederum zu Gott erwecken zu wollen, überwindet Luther die »schwärmerische« Oberflächlichkeit dieser Aussage durch den Verweis auf die Sakramente. Er verdrängt das nach falscher Selbständigkeit strebende subjektive Moment menschlichen Handelns und damit auch geschöpflicher Verfügungsgewalt zugunsten des objektiven Moments äußerlich erfahrbarer Zuwendung Gottes, konkret seiner Verheißung: »Gottes Wort und Zusage wird schon in allen äußeren Vorgängen, nicht nur im Inneren der Seele, die unter dem Eindruck Christi steht, bezeugt.«⁹⁸ »So ist die Blickrichtung der Betrachtung gegenüber derjenigen der traditionellen Frömmigkeit umgekehrt. Sie nimmt ihren Ausgang nicht beim Betrachter und faßt nicht ins Auge, was er angesichts der Passion Christi zu leisten hat, sondern sie setzt bei Christi Passion selbst ein und konstatiert deren Wirksamkeit; d.h., man kann sie im Grunde gar nicht mehr ›absolute‹ zum Gegenstand der Betrachtung machen, sondern man begegnet ihr immer schon in einem Bezug, der von Christus hergestellt ist, insofern er unsere Person angenommen hat.«⁹⁹ Insgesamt betont Luther, stärker auch als von Staupitz, den verheißenden Charakter, der den Sakramenten zu eigen ist. Diese Komponente fehlt dem Libellus gänzlich. Stock hat für diesen Aspekt der Sakramententheologie den Ausdruck »Realitätsaspekt« geprägt. Damit wird m.E. besser getroffen, was sonst nur unvollständig in den gegensätzlichen Begriffen wie innerlich – äußer-

97 Allerdings ist auch hierbei zu beachten, daß erst Luther wieder – im Gegensatz zu spätmittelalterlichen Theologen wie auch zu von Staupitz – sorgfältig zwischen Beichte, Buße und Reue unterscheidet. Thema seines Unterabschnittes 4 (WA 2, 686, 9-18) sind die Sakramente, insonderheit die Beichte, die im Falle mangelnder Zeit ausgelassen werden können; dies steht so auch im Libellus. Allerdings scheidet dieser nicht so sorgsam zwischen Beichte und Reue. Die Ausdrücke (confessio, contritio) scheinen hier vielmehr synonym.

98 Stock: AaO, 103.

99 Elze: AaO, 142.

lich, institutionell – individuell, subjektiv – objektiv beschrieben wird. Die transzendente Wirklichkeit der Verheißung wird im Sakrament für den Menschen erfahrbare Realität, und genau darin liegt die Überwindung der Anfechtung. Das Numinose der Zukunft wird erleuchtet durch die erfahrbare Verheißung einer guten, d. h. bei Gott befindlichen Zukunft. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Luther besonders dem Abendmahl in der Sterbestunde eine so große Bedeutung zumißt.¹⁰⁰

Anders als der Libellus überwindet Luther die Anfechtung nicht durch den Verweis auf die einmalige geschichtliche Realität des sonst nur transzendent geglaubten Gottesreiches in Christus, sondern hebt seine bleibende Wirklichkeit und Erfahrbarkeit für den Einzelnen hervor.¹⁰¹ Hier deutet sich an, was die spätere Forschung den Aspekt des »pro me« in der Theologie Luthers nannte.

Dahinter steht jedoch auch noch ein weiterer Unterschied. Stärker als der Libellus, und auch als von Staupitz, hebt Luther das »Ist« der bereits geschehenen Versöhnung und der vollzogenen Rechtfertigung hervor, wenn er den mahnenden Charakter der Sakramente herausstellt. Sie ermahnen den Angefochtenen, an seinem Glauben festzuhalten und Gott bei seinem Wort der Verheißung zu nehmen. Das Bild des Leidens und Sterbens Christi hat also eine ganz andere Funktion als bei von Staupitz und dem Libellus.¹⁰² Es erinnert und vergegenwärtigt die Wirklichkeit der geschehenen Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen.

Der sakramentale Ansatz ist jedoch nur einer von mehreren, die Luther durchhält, wenn er die Anfechtungen behandelt. Bereits in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 lehrt er die Anfechtungen als Wirken Gottes »sub contraria specie« oder auch »per antiperistasin« zu verstehen.¹⁰³ Die Anfechtungen sol-

100 Stock: AaO, 215 f. 236-243.

101 Im Unterschied zur spätmittelalterlichen Passionsbetrachtung ist diese Vergegenwärtigung bei Luther Sache Gottes und kann nicht vom Menschen aus eigenem Vermögen geleistet werden. Vgl. Elze: AaO, 129. 142-145, sowie DERS.: Züge spätmittelalterlicher Frömmigkeit in Luthers Theologie. ZThK 62 (1965), 381-402, hier 386 f mit Anm. 22; 400 mit Anm. 72.

102 Gleichzeitig tritt damit die Bedeutung, die z. B. von Staupitz der Meditation des Leidens und Sterbens Christi beimißt, zurück. Vgl. zu den Unterschieden in dieser Frage Appel: AaO, 108; Stock: AaO, 108-110; Wolf; AaO, 208-211; Albrecht ENDRß: Nachfolgung des willigen Sterbens Christi: Interpretation des Staupitztraktates von 1515 und Versuch einer Einordnung in den frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext. In: Kontinuität und Umbruch/ hrsg. von Josef Nolte ... S 1977, 93-141, hier 135-141.

103 Vgl. Steven E. OZMENT: Homo spiritualis: a comparative study of the anthropology of Johannes

len den Menschen lehren, in allen Fällen ganz und gar auf Gott zu vertrauen. Gott schickt den Menschen in seine Schwierigkeiten, um ihn die rettende Barmherzigkeit des Schöpfers erfahren zu lassen.¹⁰⁴ Sie dienen zur Erziehung des Menschen, zur Demut und der aus ihr folgenden Reue und Buße. Der menschliche Eigenwille soll zerstört werden und zur Unterwerfung unter den allmächtigen Willen Gottes gebracht werden. Dadurch kommt der Mensch dazu, sich völlig Gott auszuliefern.¹⁰⁵ Der zentrale Ansatz des lutherischen Anfechtungsverständnisses ist seine pädagogische Wirkung: die Anfechtung führt zur Selbsterkenntnis. In der Verwiesenheit auf Gott erfährt sich der Mensch als Sünder, d. h. als derjenige, der die Zuwendung Gottes ausgeschlagen hat und sich auf sein eigenes Vermögen verließ. Gleichzeitig erkennt er auch Gott als den barmherzigen Schöpfer, der seine Hand auch dann nicht von seinem Geschöpf abzieht, wenn dieses sich von ihm wendet. Dieser Ansatz wird weiter ausgeführt in den »Tessaradecas consolatoria ...« von 1519. Luther behandelt hier, den Satz aus Sir 11, 26 aufnehmend, in sieben Schritten jeweils die Anfechtungen und ihre Überwindung in Gott, also ihre Tröstungen: Das Übel wird danach als in uns, vor uns (zukünftig), hinter uns (vergangen), unter uns (Tod und Hölle), zur Linken (die Feinde), zur Rechten (die Freunde) und über uns (Christusmystik) vorfindlich analysiert. Luther zählt dabei die möglichen Anfechtungen auf, die den Menschen sowohl im Leben wie auch im Sterben begegnen können. Dabei erklärt er die Herkunft der jeweiligen Anfechtung und ihren Sinn in der göttlichen Heilsgeschichte. Die Anfechtungen müssen neu gesehen werden.¹⁰⁶ Diese neue Sicht der Wirklichkeit verleiht der Heilige Geist durch die Schrift. Bereits die Einsicht in die gottgewollte Bedeutung dieser Wirklichkeit hilft, sie zu ertragen. Das beabsichtigen die ersten sechs Überlegungen. Die siebte verweist demgegenüber auf die besondere Bedeutung, die den Anfechtungen zukommt, wenn man sie unter dem Aspekt der Nachfolge Christi betrachtet. Wird durch Christi Tun alles, was er berührt oder vollbringt, geheiligt, wieviel mehr muß dann der Tod und das Leiden, welches er durchlitt, geheiligt sein und damit von dem Menschen geradezu erstrebt werden. So hilft

Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought. Leiden 1969, 211 f.

104 WA 56, 402, 13-20; 405, 7-12.

105 WA 56, 300, 10-303, 17.

106 WA 6, 106, 28-37.

die Überlegung des siebten Bildes eine mystische »meditatio de vulnera et passiones Christi«, die Leiden und den Tod zu lieben, zu suchen und zu begehren.¹⁰⁷

Hier verbindet Luther den Ansatz der *theologia crucis*, das Wirken Gottes »sub specie contraria«, mit dem schon bei von Staupitz vorgetragenen Modell der *imitatio Christi*. Damit ist aber der Anfechtungstrost noch nicht vollkommen. In der zweiten Bilderreihe erinnert Luther den Christen an das den Anfechtungen korrelierende Gute. Damit ist ein völlig neuer Strang des Ansatzes erreicht. Nun geht es nicht mehr darum, das in den Übeln wirksame Gute des Handelns Gottes zu entdecken, sondern in der Anfechtung der guten Bewahrung in anderen Zeiten zu gedenken, und damit das Vertrauen auf Gottes Heilshandeln zu erhalten. Hier scheint er nun in der Tat auf das im Libellus verwendete Schema zurückzugreifen, die Anfechtungen als notwendige Erscheinung neben den Gnadengaben Gottes zu verstehen; sie sozusagen als die unerläßliche Kehrseite der guten Wirklichkeit zu verstehen. Andererseits muß diese Trostreihe nicht unbedingt auf dem Hintergrund der Überwindung von Anfechtungen verstanden werden. Hier geht es auch darum, einem Sterbenden, dessen Perspektive sich unter dem Eindruck der Todesangst und der Schmerzen der Agonie notwendig verengt, den Blick bei der Rückschau auf das Leben noch einmal zu weiten und vor der Erfahrung letzter und damit jüngster Leiden nicht die Erinnerung zu trüben und dadurch die Rückschau zur Anklage Gottes werden zu lassen. Diese Motivation mag auch dem Libellus zugrundeliegen, allerdings tritt sie so klar nicht hervor.

Die grundlegende Argumentation der »*Tessaradecas consolatoria* ...« in der Frage der Überwindung der Anfechtungen entspricht weitgehend der des Römerbriefkollegs. Somit ist Luther sich in der Sache seit 1515 wohl sicher. Horst Beintker hat in seiner Analyse der »*Operationes in psalmos*«¹⁰⁸ nachgewiesen, daß die hier skizzierten Gedanken auch nach 1519 keine wesentliche Veränderung erfahren. Da seit 1515, der angenommenen Entstehungszeit des Libellus, Luthers Anschauungen keinen wesentlichen Wandel vollzogen haben, darf man davon ausgehen, daß er diese Gedanken auch in eine Predigt hätte einfließen lassen. Es bleibt daher unerklärlich, wie die Differenzen zwischen dem

107 WA 6, 119, 17-20.

108 Horst BEINTKER: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther: eine Studie zu seiner Theologie nach den *Operationes in psalmos* 1519-21. B 1954.

Libellus und Luther in der Frage der Überwindung der Anfechtungen entstehen können, wenn Luther der Autor dieser Predigt sein sollte. Die Überwindung der Anfechtung durch das Sakrament und die Notwendigkeit des Wirkens Gottes *sub specie contraria* fehlen im Libellus vollständig. Wenn er auf das verborgene Wirken eingeht, dann nur phänomenologisch unter dem Gesichtspunkt, der mit Sir 11, 26 angeschnitten wird. Der Libellus denkt sehr viel dualistischer – und diesen Dualismus zudem statisch – als Luther, der für die widrige Wirklichkeit die Erklärung im Heilswillen Gottes nie vergißt. So findet sich im Libellus zwar der Verweis auf Gottes Handeln »*sub contrario*« am Menschen,¹⁰⁹ doch geht die Argumentation dann eher auf dem scholastischen Wege der Habitus-theorie weiter, wenn der Autor schreibt, daß durch die Anfechtungen der Mensch erlernt, dem Satan zu widerstehen und der letzten Anfechtung heil zu entkommen. Das ist gerade nicht Luthers Intention. Bei ihm geht es darum, daß der Sünder sich als solcher erkennt, das Urteil Gottes annimmt und die Anfechtungen nunmehr als Strafe für seine Sünde erfährt; Luther geht so weit, den Menschen zum Suchen und Lieben der Anfechtungen – gerade auch unter diesem Gesichtspunkt – anzuhalten.

3.2 *Die Frage der unvollständigen Beichte*

Brecht schreibt dazu: »Das Abgehen von der Forderung der vollständigen Beichte (Lib 347, 14-348, 11) wird in Luthers Sterbesermon wenigstens gestreift.¹¹⁰ Er hatte das Problem z.B. im ›Sermo de poenitentia‹ (Frühjahr 1518) ausführlich erörtert.«¹¹¹ Diese Behauptung kann so nicht stehenbleiben. Bevor man sich allerdings auf die inhaltliche Diskussion dieser These einläßt, muß daran erinnert werden, daß Luthers stets sehr genau zwischen Beichte, Buße und Reue unterscheidet, während in der spätmittelalterlichen Tradition diese Scheidung so sorgfältig nicht durchgehalten wird. Im Sterbesermon empfiehlt Luther die sakramentale Beichte – »das mann sich mit lauterer beycht (ßonderlich der größten stuck, und die zur zeyt ym gedechtniß muglichs vleyß erfunden werden) ...«¹¹² – im Zusammenhang aller weiterer Sterbesakramente, die im weiteren Verlauf der Darlegung als Wahrzeichen Trost und Hilfe, m. a. W. als das äußere Zeichen der Verheißung der Barmherzigkeit Gottes im Wort verstanden werden. Im Bußsermon geht es erst einmal um die wahre Reue, die allein

109 AWA 5, 344, 12f.

110 WA 2, 686, 10f.

111 AWA 5, 336.

112 WA 2, 686, 10f.

aus der Liebe zu Gott entsteht und nur mit seiner Hilfe durchgehalten werden kann,¹¹³ denn sie bleibt nicht das ganze Leben hindurch. In dieser Frage entsprechen sich nicht nur der Libellus und Luther, sondern hier steht Luther in bester spätmittelalterlicher Tradition.¹¹⁴ So kann in der Frage der ernsthaften Reue keine Abhängigkeit vermutet werden, da beide Texte hier aus einer gemeinsamen Tradition schöpfen.

Wenn Luther sich weiter mit der »*confessio sacramentalis*« beschäftigt, dann unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, als es der Libellus tut. Dieser nämlich negiert die Bedeutung der Beichte, insofern er sie der reinen Liebe zu Gott unterordnet. Der Sterbende soll sich darauf besinnen, diese Liebe Gottes zu entdecken und darauf in der rechten Weise – nämlich nun wiederum Gott liebend – antworten. Die Beichte erscheint dabei als unnötiger Aufwand. Angesichts des nahen Todes, und damit auch der Begegnung mit Gott, kann das Bekenntnis der Sünde keine solche Bedeutung mehr haben als daß man dafür noch Zeit verschwende.

Luther reduziert die Frage nach der Vollständigkeit der Beichte aus einem ganz anderen Grunde: Vor dem Hintergrund seiner bereits im Römerbriefkolleg entwickelten Sündenlehre,¹¹⁵ in der auf die quantifizierende Unterscheidung zwischen »*peccata venalia et mortalia*« verzichtet wird, und vielmehr das qualifizierende Totalurteil – alles, was der Mensch tut, ist Sünde, denn alles ist von der Erbsünde beeinflusst – errichtet, wird hier verständlich, daß die Beichte, die immer noch von der quantitativen Beurteilung des Menschen ausgeht, keine Bedeutung mehr hat. Nach Luther kann es als *confessio* nur die Unterwerfung unter das Urteil Gottes geben: »*Scio quod omnis vita mea est damnabilis, si iudicetur, ...*«¹¹⁶ Diese demütige Grundhaltung des Glaubens kann der Libellus nicht formulieren. Dort geht es immer noch darum, daß der Mensch im Tode etwas zu vollbringen hat, was er schon im ganzen Leben nicht vollbringen konnte. 1515 hatte Luther diese Frage für sich schon längst beantwortet. Der Mensch kann vor Gott nie und nimmer das Gebot der unbedingten Gottesliebe erfüllen. Er ist und bleibt immer ein Sünder. So ist die Beichte auch schon in der Zeit der Römerbriefvorlesung das Bekenntnis der Unterwerfung unter Gottes Urteil und die Bitte um Barmherzigkeit. Keine Meditation der Wunden Christi, kein Bußinstitut, nichts kann den Menschen dazu bringen, aus eigener Kraft das

113 WA I, 322, 12–15.

114 Vgl. Vörglimmer: AaO.

115 WA 56, 271, 1–276, 19.

116 WA I, 323, 15f.

Gebot der reinen Gottesliebe zu erfüllen. So soll der Mensch erst recht im Tode aufhören, seine Kräfte zu überschätzen und sich allein auf Gottes Verheißungen verlassen, die – wie Luther dann im Sterbesermon ausführt – durch die Sakramente auch äußerlich Wirklichkeit werden.

So muß auch diese Belegstelle vor der Sündenlehre Luthers ganz anders interpretiert werden, als Brecht dies für den Libellus tut. Die Parallele besteht rein vordergründig, insofern beide Theologen zu einer gewissen Abwertung der sakramentalen Beichte kommen: der Autor des Libellus, weil er entsprechend der *via moderna* die Interpretation der Forderung nach der Gesetzeserfüllung, der Gottesliebe, ernst nimmt; Luther aber, weil er aufgrund seiner paulinischen Sündenlehre zu einer völlig anderen Einschätzung des Verhältnisses Gott – Mensch gelangt.

3.3 *Die Prädestinationsanfechtungen*

Der Libellus sucht den Anfechtungen durch die Frage der Erwählung auf dreierlei Weise zu begegnen:

1. Indem er die Frage dem Menschen gar nicht zugesteht. Es ist allein in Gottes Ratschluß verborgen, wer erwählt und wer verworfen ist, und es gebührt dem Menschen, nichts zu wissen, da er nicht ist wie Gott.

2. Wenn der Mensch überhaupt eine Antwort sucht, so findet er sie in Christus. Mehr als die in Christus offenbar gewordene Liebe Gottes braucht er allerdings auch zur Antwort auf seine Frage nicht.

3. Die dritte Antwort zeigt nun wieder deutlich, wie tief der Verfasser des Libellus dem Ansatz der *via moderna* verbunden ist. Der Mensch soll sich um die reine Liebe zu Gott bemühen, denn es ist unmöglich, daß, wer Gott liebt, nicht auch erwählt ist. Die Assoziation zu der berühmten Wendung »*facienti-bus quod in se est, Deus non denegat gratiam*« liegt nahe.

Die Abfolge der Antworten zeigt eine gewisse Linie. Wird zunächst das Anliegen des Menschen, etwas zu tun, – hier: zu erkennen – ganz im augustini-schen Sinne abgewiesen, konzidiert der zweite Schritt immerhin schon die Möglichkeit der Erkenntnis, wenn auch eingeschränkt nach Maßgabe Gottes. Der dritte gibt aber nun dem Menschen volle Handlungsfreiheit: »Suche dem Gebot Gottes Gehorsam zu leisten und du wirst nicht verworfen.« Genau diese Haltung ist es aber, die Luther an der scholastischen Theologie kritisiert.

Luthers Antwort kommt denn auch dem auf seine Kräfte besonnenen Men-schen in keiner Weise entgegen. Er verharret auf der augustinisch-antipelagiani-

schen Position: »Hie ubet der teuffell seyn letzte, groste, listigste kunst und vormugen. Dan da mit furet er den menschen (ßo er es vorsieht) ubir gott, das er sucht zeychen gottlichs willen und ungedultig werd, das er nit wissen soll, ob er vorsehen sey, macht yhm seynen gott vordechdig, das er vill nah noch eynem andern gott sich sehnet, kurtzlich, hie gedenckt er gottis lieb mit eynem sturm wind außzuleschen und gottis haß erwecken. ...; dan was ist es anders, das ichs wissen will, ob ich vorsehn sey, dan ich will alls wissen, was gott weyß und yhm gleych sein, das er nichts mehr wisse, dan ich, und also gott nicht gott sey, ßo er nichts ubir mich wissen soll.«¹¹⁷

Diese Argumentation ganz im Stile der monastischen Rede »contra vanam curiositatem« wurde bereits bei von Staupitz mit der antipelagianischen Sündenlehre Augustins verbunden und dort zum zentralen Beleg der Interpretation des Sündenfalles. Luther greift auf diese Tradition zurück, wenn er den Menschen vor seinem hybriden Erkenntnisstreben zurückhalten will. Ansätze zu dieser Haltung zeigt zwar der Libellus auf, widerspricht ihnen aber im selben Moment.

Diese klar antipelagianische Haltung hatte Luther aber bereits zu der angenommenen Entstehungszeit des Libellus, so daß er kaum einen solchen Widerspruch hingenommen hätte. Die Überwindung der Anfechtung leistet Luther hier in der gleichen Weise wie bei den anderen Anfechtungen, den Bildern von Tod und Sünde. Christus dient als Vorbild und Verheißung, daß der Verzweifelte gleich ihm die Anfechtung überstehen wird.¹¹⁸

Das bloße Vorkommen dieses Motivs läßt in keiner Weise auf eine wie auch immer geartete Abhängigkeit schließen: die Anfechtung durch das Problem der

117 WA 2, 688, 6-16.

118 Unter Verweis auf den bereits oben behandelten Vorstellungskreis von der Verbindung der christologischen mit der sakramentalen Überwindung der Anfechtung durch die augustini-sche Formel von Christus als sacramentum et exemplum ist auch Wolfhart Pannenberg's Deutung der Überwindung der resignatio ad infernum im Zusammenhang mit der tentatio de praedestinatione zu widersprechen. Ist schon das kausale Nacheinander von tentatio de indignitate und tentatio de praedestinatione nicht nachweisbar (119), so liegt auch der Trost nicht mehr in der conformitas humanitatis Christi, sondern vielmehr in der in Christus geschehenen Versöhnung, derer der Sterbende im Sakrament teilhaftig wird; ja das ihn nun erst in den Stand tatsächlicher conformitas versetzt. Vgl. Wolfhart PANNENBERG: Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Martin Luthers. KD 3 (1957), 109-139, und die ausführliche Kritik bei Gerhard ROST: Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers. B 1966, 89-91. 99-104.

Prädestination ist ein durchgängiges Motiv der spätmittelalterlichen ars moriendi und nicht erst durch von Staupitz oder gar Luther zum Thema des Trostes geworden.

IV Ergebnis

So bleibt das Ergebnis der Überlegungen weitgehend negativ. Direkte Beziehungen, die eine Parallelität der Ansätze hätten vermuten lassen, sind nicht aufzuzeigen. Um so weniger läßt sich m.E. die Behauptung aufrechterhalten, daß zwischen dem Libellus und von Staupitz auf der einen, sowie dem Libellus und Luther auf der anderen Seite Abhängigkeiten bestehen, die Luther als Verfasser in Frage kommen ließen. Unter dem Eindruck dieser Einsichten wird dann auch die Frage der Datierung sowie des Herkunftsortes erneut virulent. Weder läßt sich als terminus a quo die Abfassungszeit des Trostbüchleins des von Staupitz aufrechterhalten, noch muß der Libellus unbedingt in Wittenberg geschrieben worden sein. Seine bedingt »antipelagianische Denkweise« läßt wohl auf einige Beziehungen zu der spätmittelalterlichen Augustinrezeption schließen, doch ist diese auch so wenig spezifisch, daß die Frage nach Herkunft und Abfassungszeit des Libellus vorerst offenbleiben muß.