

Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« im Spiegel der ersten Kritiken*

Von Reinhard Schwarz

Ulrich Köpf zum 60. Geburtstag am 19. April 2001

Als Luther mit seiner reformatorischen Theologie vor die Öffentlichkeit trat, haben einige seiner Schriften schnell Gegenschriften hervorgerufen. Entzündeten sich an Luthers antipapalistischer 13. These für die Leipziger Disputation von 1519 eine Reihe von Streitschriften, so wirkten erst recht 1520 sein Aufruf »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« und seine Schrift »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium« provozierend und lösten unverzüglich Entgegnungen aus. Luther rüttelte so energisch am angeblich göttlichen Recht des Papsttums, an herrschender kirchlicher Lehre, am System der Gnadenvermittlung, daß man zwangsläufig umgehend darauf reagieren mußte. Eine ganze Reihe römisch-katholischer Autoren trat innerhalb kurzer Frist mit mehr oder weniger ausführlichen Schriften Luther entgegen.¹

Anders verhält es sich bei Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«, die wir mit Recht ebenfalls zu den großen Schriften des Jahres 1520 zählen. Der Traktat wurde kurz nach den beiden eben genannten Schriften nicht nur in lateinischer, sondern auch in deutscher Fassung veröffentlicht; er ist in beiden Fassungen ganz unpolemisch gehalten und wirkt fast erbaulich. Daß Luther in der Zeit, als ihn – nach dem Bekanntwerden der Bannandrohungsbulle – seine Auseinandersetzung mit der Autorität Roms aufs höchste erregte, dennoch diesen friedlichen Ton anschlug, war Absicht. Er wollte seine Bereitschaft zum friedlichen Dialog signalisieren.

* Überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung in der Theologischen Fakultät Kiel am 2. November 1998.

VD16 VERZEICHNIS DER IM DEUTSCHEN SPRACHBEREICH ERSCHIEENENEN DRUCKE DES XVI. JAHRHUNDERTS: VD 16/ hrsg. von der Bayerischen Staatsbibliothek in München in Verbindung mit der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel/ Redaktion: Irmgard Bezzel. 24 Bde. S 1983-1997.

¹ Vgl. David V. N. BAGCHI: Luther's earliest opponents: Catholic controversialists, 1518-1525. MP 1991, 45-65. 93-114. 117-146.

I Das religiöse Prinzip ist strittig

Daß theologische Kritik an Luthers Freiheitstraktat einige Jahre auf sich warten ließ, ist wohl nicht nur aus dem unpolemischen Charakter dieser Schrift zu erklären, sondern auch aus ihrem Inhalt, den wir nicht einem unspezifischen Freiheitsbegriff subsumieren dürfen. Es brauchte einige Zeit, bis man merkte, welchen kontroverstheologischen Sprengstoff diese Schrift enthielt. Als schließlich die ersten Theologen sich mit Luthers Freiheitstraktat auseinandersetzten, geschah das in der Erkenntnis, das religiöse Prinzip sei strittig geworden. Das war kein Mißverständnis, auch wenn Luthers Gegner die Transformation nicht in ihrem inneren Zusammenhang begriffen. Der Glaube hat in Luthers Theologie die religiöse Funktion übernommen, die in der mittelalterlichen Tradition seit Augustinus der Gottesliebe als dem Akt zugefallen war, der unter den Akten der religiösen Tugend der *caritas* an erster Stelle rangiert.² Nach der Lehre der mittelalterlichen Kirche umfaßt die religiöse Tugend der Liebe in einer abgestuften Wertordnung Akte der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe.³ Werden in der Rechtfertigungslehre oder in anderen Zusammenhängen die religiösen Tugenden Glaube und Liebe miteinander verbunden, so wird der Liebe die gerechtmachende und heiligende Wirkung zugeschrieben, weil unter ihren Akten dem Akt der Gottesliebe ein heilsnotwendiger Vorrang gebührt vor allen anderen gebotenen Akten der Liebe,

2 Vgl. Reinhard SCHWARZ: Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation: ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. In: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch/ hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1998, 128-148.

3 Nicht eine Sonderlehre, sondern die allgemeine kirchliche Lehre entfaltend, nennt Thomas von Aquino: *Summa theologiae* 2 II q. 25 a. 12 sed contra (THOMAS VON AQUINO: *Opera omnia/ iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*. Bd. 8: *Secunda secundae Summa theologiae: a quaestione 1 ad quaestionem LVI*. Romae 1895, 207) mit AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* 1 c. 23 n. 22 (CORPUS CHRISTIANORUM: series latina. Bd. 32. Turnhout 1962, 18, 7-9) vier Objekte der religiösen Tugend der *caritas*: »*unum quod supra nos est, scilicet Deus; alterum, quod nos sumus; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus*« [nicht kursiv die Zusätze des Thomas]. Thomas begründet, ebd resp. (ebd 8, 207), die Wertordnung aus dem Bezug zur *beatitudo*, wobei Gott als »*principium influens beatitudinem*« alle anderen »*diligenda*« überragt. Deshalb wird, ebd q. 26 a. 1 resp. (ebd 8, 209), ein *ordo caritatis* eingeschärft »*secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus*«. Für das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe gilt – ebd. a. 2 resp. (ebd 8, 210) –: »... *principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans*.«

die sich der Gottesliebe richtig unterzuordnen haben. So unerlässlich es ist, daß der Mensch auf dem Weg zum Heil mit der fides die Heilswahrheiten bejaht, so hat doch allemal die caritas mit ihren Akten der Gottesliebe größeres Gewicht als der Glaube. Die methodischen Voraussetzungen der scholastischen Theologie haben zur Folge, daß im allgemeinen in ihren Systemen die Gottesliebe als religiöses Prinzip nicht so leicht zu erkennen ist wie in anderer religiöser Literatur des Mittelalters, wo der Gedanke der Gottesliebe unter dem Einfluß der augustinischen Tradition häufig eine dominante Rolle spielt. Denn das religiöse Leben soll beherrscht sein von der Gottesliebe, der sich alle anderen Willensakte wertgerecht nachzuordnen haben.

Der Wandel im religiösen Prinzip, der bei Luther eingetreten ist, springt in die Augen, sobald man seinen Freiheitstraktat mit dem Traktat »De spiritualibus ascensionibus« des Gerhard Zerbolt von Zutphen (1367-1398), eines Wegbereiters der Devotio moderna, vergleicht. Diese Schrift, die Luther selber in seinen ersten Wittenberger Vorlesungen erwähnt,⁴ beschreibt in ihrem ersten Hauptteil einen geistlichen Aufstieg in der Kraft der Gottesliebe, während der zweite Hauptteil von einer entgegengesetzten, ergänzenden Bewegung handelt, die das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten betrifft. Dem entsprechen die beiden Teile in Luthers Freiheitstraktat, nur daß er die Aufwärtsbewegung ganz dem Glauben zuschreibt: »Concludimus itaque, Christianum hominem non vivere in seipso, sed in Christo et proximo suo, aut Christianum non esse, in Christo per fidem, in proximo per charitatem: per fidem sursum rapitur supra se in deum, rursum per charitatem labitur infra se in proximum.«⁵ Der Glaube konnte die religiöse Funktion der Gottesliebe nur übernehmen, indem er sich in seinem Wesen wandelte.

Wenn Luther dem Glauben die Bedeutung zuschrieb, die bisher der Gottesliebe zugefallen war, dann war das weder ein Gedankenspiel noch ein Sprachspiel. Der religiöse Kern des Christentums hatte sich ihm gewandelt im Zusammenwirken von gelebter Religiosität und theologischer Reflexion, die in ungewöhnlicher Weise vom Studium der Bibel vorangetrieben wurde. Zu diesem Veränderungsprozeß hatte Luther damals nicht die erforderliche Distanz, um selbst

⁴ WA 3, 648, 25 f. ≈ 55 II, 638, 243 f, Schol Ps 83, 6 f; WA 56, 313, 13-16, Schol R 5, 12; in dieser anerkennenden Erwähnung ist Luther eine naheliegende Verwechslung des Gerhard Zerbolt mit Gerhard Groote (1340-1384), dem anderen geistigen Vater der Devotio moderna, unterlaufen. Das Personenregister WA 63, 193, ist unter »Groote, Gerhard« entsprechend zu korrigieren.

⁵ WA 7, 69, 12-15.

darüber Auskunft zu geben, so daß sich uns die Aufgabe historischer Rekonstruktion stellt.⁶ Auch die Kritiker an Luthers Freiheitstraktat durchschauten den Wandel nicht in seiner ganzen Tiefe. Dennoch haben sie in unterschiedlicher Perspektive Grundfragen der religiösen Konstitution des Christentums aufgegriffen, die Luther mit seiner Schrift angesprochen hatte.

Die kritische Reaktion auf Luthers Freiheitstraktat zur Kenntnis zu nehmen, kann für unsere gegenwärtige ökumenische Situation nützlich sein, bekommen wir doch zu hören, in der theologischen Debatte der Reformationszeit habe man vielfach aneinander vorbei geredet; man habe sich zu unzutreffender Kritik hinreißen lassen und habe ungerechtfertigte Feindbilder aufgebaut. Die ersten Entgegnungen auf Luthers unpolemischen Freiheitstraktat können uns jedoch zeigen, wie der Diskurs, so gut es unter den damaligen Voraussetzungen möglich war, sich dem religiösen Kern der Sache genähert hat.

II Die Autoren und ihre Schriften

Wollten wir uns auf die römisch-katholischen Autoren beschränken, die mit eigenen Schriften ausdrücklich dem Freiheitstraktat Luthers entgegengetreten sind, so hätten wir aus der Frühzeit der Reformation nur einen Autor zu nennen, den Kölner Dominikaner Jakob van Hoogstraeten (um 1460-1527), der uns am ehesten dadurch bekannt ist, daß er wenige Jahre vor Luthers Konflikt mit der römischen Kirche als kirchlicher Anwalt im anders gelagerten Prozeß gegen Johannes Reuchlin (1455-1522) aufgetreten ist und sich für die – von dem jüdischen Konvertiten Johannes Pfefferkorn (1469 - nach 1521) geforderte – Vernichtung des talmudisch-jüdischen Schrifttums eingesetzt hat.⁷ Jener Streit mit Reuchlin erfaßte nicht in dem Maße die breite Öffentlichkeit, wie das dann bei der Sache Luthers passierte. Allerdings verfaßte Hoogstraeten in der Auseinandersetzung mit Luther wie vorher im Streit mit Reuchlin nur lateinische Schriften. Er hatte bemerkt, daß Luther den Kirchenvater Augustinus nicht mehr im herkömmlichen Sinne als

6 Vgl. Berndt HAMM: Warum wurde für Luther der Glaube zum Zentralbegriff des christlichen Lebens? In: Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch/ hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1998, 103-127.

7 Zu Jakob van Hoogstraeten vgl. Willehad Paul ECKERT: Hoogstraeten (Hochstraten), Jacob. Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 5. FR; BL; Rom; W 1996, 271 f; Udo HOFMANN: Via compendiosa in salutem: Studien zu Jakob von Hochstratens letzten kontroverstheologischen Schriften (1525-1526). 2 Bde. 1981. (MS). – Tü, Univ., Theol. Fak., Diss., 1981.

kirchlich rezipierte Autorität gelten ließ, obgleich er viel von ihm hielt und ihn gerne gegen die scholastische Theologie ins Feld führte. Hoogstraeten versuchte deshalb 1521/22 in einer umfangreichen Schrift mit Texten des Kirchenvaters Luthers Rechtfertigungslehre zu entkräften. In den folgenden Jahren äußerte er sich zunächst nur zu den kontroversen Themen der Heiligenverehrung und des Fegfeuers,⁸ ehe er Luthers Freiheitstraktat in dessen lateinischer Fassung zum Gegenstand seiner theologischen Kritik machte.⁹ Das geschah in zwei Schriften; in der ersten – im Frühjahr 1525 veröffentlicht¹⁰ – setzte er sich unter dem Thema »De fide et operibus« mit Grundgedanken des Freiheitstraktates auseinander. In der zweiten Schrift¹¹ demonstrierte Hoogstraeten dann (1526) seine Position, indem er zu Luthers Text Stück für Stück seine römisch-katholische Kritik vortrug, eine Methode der literarischen Kontroverse, mit der damals schon andere Autoren ihren Widerspruch gegen einzelne Schriften Luthers dokumentiert hatten.¹² Diese zweite Schrift hatte Hoogstraeten bereits konzipiert, als er die vorhergehende Schrift veröffentlichte; denn bereits hier verweist er auf einzelne Stellen der nächstfolgenden Schrift. Für uns hat die erste der beiden Schriften den höheren Wert, weil sie die grundsätzliche theologische Kritik an Luthers Freiheitstraktat enthält. Hier verrät er in seinem Vorwort, warum er gerade Luthers Freiheitstraktat einer gründlichen theologischen Kritik unterwirft. Diese Schrift mit ihrem verlockenden Titel sei unter allen Büchern Luthers die verderblichste – ein »liber pestilentissimus« – , Luther verbreite hier sein Gift unter der Hülle von süßem

8 Jakob van HOOGSTRAETEN: *Dialogus de veneratione et invocatione sanctorum*. Köln: Peter Quentel, 1524 (2 Auflagen) – VD16 9 (1987), 353 (H 4813 f); DERS.: *De purgatorio*. [Antwerpen: Michael Hillenius Hochstratus], 1525, wegen des Druckortes im VD 16 nicht erfaßt. Text beider Schriften in *BIBLIOTHECA REFORMATORIA NEERLANDICA*/ hrsg. von Fredrik Pijper. Bd. 3: *De oudste Roomsche bestrijders van Luther*. 's-Gravenhage 1905, (377) 431-498. (501) 509-536.

9 In das Jahr 1526 fällt dann noch Hoogstraetens Schrift »*Catholicae aliquot disputationes*. [Köln]: Peter Quentel, 1526« – VD16 9 (1987), 351 (H 4805); Text in *Bibliotheca reformatoria Neerlandica* 3, (539) 545-620.

10 Jakob van HOOGSTRAETEN: *Epitome de fide et operibus adversus chimaericam illam atque monstrosam Martini Lutheri libertatem, quam ipse falso ac perditte Christianam appellat* ... Köln: Peter Quentel, 1525 – VD16 9 (1987), 353 (H 4817).

11 Jakob van HOOGSTRAETEN: *Adversus pestiferum Martini Lutheri Tractatum, qui de Christiana libertate inscribitur, fructuosus Dialogus* ... [Antwerpen]: Michael Hillenius Hoochstratus, 1526; wegen des Druckortes im VD 16 nicht erfaßt. Hoogstraeten nennt seine Schrift »*Dialogus*«, weil er abschnittsweise Luther zu Wort kommen läßt, um ihm zu entgegnen.

12 Keine der beiden Schriften erwähnt Bagchi in seiner Untersuchung (oben Anm. 1), die sich bis ins Jahr 1525 erstreckt. Hofmann: AaO, 35-71, behandelt beide Schriften.

Honig.¹³ Was Hoogstraeten als das gefährliche Gift in Luthers Freiheitstraktat bekämpft, trifft den Kern des Heilsverständnisses; es ist eine ernsthaft theologische Kritik, die jedoch trotz ihrer reichlichen Verwendung von Bibelstellen und Augustinustexten der traditionellen kirchlichen Denkweise verhaftet ist.

Vor Hoogstraeten haben sich zwei bayerische Theologen thematisch mit Luthers Freiheitsgedanken befaßt. Sie nennen im Unterschied zu Hoogstraeten nicht ausdrücklich Luthers Freiheitstraktat, doch müssen wir ihre Publikationen dem Inhalt nach auf Luthers Freiheitstraktat beziehen. Beide Autoren haben außer Luthers Freiheitstraktat gewisse Grundzüge der reformatorischen Theologie im Blick und erwähnen als deren Vertreter ausdrücklich auch einige Anhänger Luthers. Beide behandeln das Thema in einem umfassenden Horizont; sie verteidigen sozusagen das religiöse System, das mit dem traditionellen religiösen Prinzip verbunden ist.

Der erste, der nach meiner Kenntnis in Luthers reformatorischen Schriften den Freiheitsgedanken als strittiges Thema erkannte, war der süddeutsche Franziskanertheologe Kaspar Schatzgeyer (1463/64-1527). Im bayerischen Landshut geboren, ist er in jungen Jahren in seiner Geburtsstadt in ein Kloster der strengeren Richtung der Franziskaner eingetreten. Bis zu seinem Tode lebte er in Klöstern altbayerischer Städte, abgesehen von einigen Jahren, in denen er dem Nürnberger Konvent angehörte. Zeitweise – gerade in den bewegten Jahre 1520 bis 1523 – war ihm die ganze oberdeutsche Ordensprovinz unterstellt. Rund zwanzig Jahre älter als Luther, hat er zwar eine gewisse Zeit an einer Universität studiert,¹⁴ hat jedoch nie ein Universitätslehramt ausgeübt. Nur intern ist er in den

13 Jakob van HOOGSTRAETEN: *Epitome de fide et operibus ...*, a 1^v: »scripsit intra paucos annos Martinus ille plebicola libellum quendam, cui dulcissimum Christianae libertatis titulum indidit, inter omnes sane libros, quos edidit (ni fallor) pestilentissimum, in quo multo verborum lenocinio dulci melle illitum auribus incautorum praesentissimum instillat venenum ... Atque ego (ut verum fatear) blanda illa inscriptione provocatus, cupiebam videre librum eiusque legendi non mediocris incessit cupido. Cumque iam oculis perlustrarem, offendi primum, dulciloquam ac venustam casti cuiusdam eloquii faciem. Ceterum cum iam intima eius diligenter mentis aciem [a 2^r] figerem, pestilentissimi erroris venenum sub multo melle usqueadeo occultatum atque absconsum deprehendi, ut multo mihi difficilius fuerit illud percipere quam deprehensum confutare.«

Dieses Stück der Vorrede zu seiner Epitome hat Hoogstraeten in die Vorrede zu seinem ergänzenden Dialogus (A 1^r f) mit kleinen unerheblichen Änderungen übernommen.

14 Ort und Zeit seines theologischen Universitätsstudiums sind ungewiß; in Betracht kommen am ehesten die Universitäten Ingolstadt, Tübingen, Heidelberg, Basel und die Jahre zwischen 1480 und 1487; vgl. die Kurzbiographie von Philipp Schäfer in Kaspar SCHATZGEYER: *Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica/ hrsg.*

Klöstern seines Ordens lehrend tätig gewesen.¹⁵ Das schlägt sich in seinen theologischen Schriften nieder; sie enthalten keine scholastische Problemerkörterung. Schatzgeyer bemüht sich, die theologischen Fragen in einem spirituellen Kontext zu behandeln, statt sie mit der scholastischen Methode auf den Punkt zu bringen. Seine literarische theologische Produktivität ist erst durch die Kontroverse mit der reformatorischen Theologie geweckt worden. Nachdem er vorher nur der spätmittelalterlichen Streitfrage, in welchem Maße die Bettelorden in den städtischen Pfarrgemeinden Seelsorge ausüben können, eine Schrift gewidmet hatte, setzt er sich ab 1522 in einer ganzen Reihe von Schriften mit der reformatorischen Theologie auseinander und berührte dabei von Anfang an das Thema der »libertas Christiana«.¹⁶

Gleich in seiner ersten Kontroversschrift erörterte Schatzgeyer 1522 eine ganze Reihe von strittig gewordenen Themen,¹⁷ darunter auch die Frage der christlichen Freiheit. Daß er in Verbindung mit der Taufe von der christlichen Freiheit spricht, geschieht unter dem Einfluß von Luthers Schrift »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium«. Denn dort hat Luther dieselbe Gedankenverbindung hergestellt, während er kurz danach in seinem Freiheitstraktat die »libertas Christiana« nicht ausdrücklich mit der Taufe verknüpft. Aus der christlichen Freiheit, wie sie Luther in der Taufe begründet findet, ergibt sich für Luther sogleich ein kritischer Vorbehalt gegenüber den Mönchsgelübden.¹⁸ Daraus entwickelt sich dann während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg seine definitive theologische Ablehnung der religiösen Gewissensbindung durch die Ordensgelübde in seiner Schrift »De votis monasticis iudicium«, die im November 1521 entstand und Anfang 1522 in Wittenberg erschien.¹⁹ Die theologischen Sachzusammenhänge hat

und eingel. von Philipp Schäfer. MS 1987, VII-VIII, und Gerhard Philipp WOLF: Schatzgeyer, Kaspar. TRE 30 (1999), 76-80.

15 Schäfer nennt in seiner Kurzbiographie (siehe oben Anm. 14) für Schatzgeyers Tätigkeit als Lektor: 1487 Landshut, 1489-1496 Ingolstadt, 1498 München, 1508-1513 Ingolstadt.

16 Handschriftlich überlieferte Werke verzeichnet Nikolaus PAULUS: Kaspar Schatzgeyer: ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Straßburg 1898, 147-149.

17 Kaspar SCHATZGEYER: *Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum*/ hrsg. von Ulrich Schmidt. MS 1922. Zeitgenössische Drucke VD16 18 (1992), 200 (S 2336-2339); Erstdruck: BL: Adam Petri, 1522 – VD16 18, 200 (S 2337). Verfaßt wurde die Schrift im März 1522. Von den zehn Themen betreffen die ersten fünf die Rechtfertigungslehre, drei weitere das Altarsakrament und die Abendmahlskommunion, das vorletzte die Taufe und christliche Freiheit, das letzte die Mönchsgelübde.

18 WA 6, 535, 27 - 543, 3.

19 Vgl. WA 8, 565 f.

Schatzgeyer aufmerksam registriert. Hatte er in seiner ersten kontroverstheologischen Schrift nach dem Doppelthema »Taufe und christliche Freiheit« auch die Frage der Ordensgelübde angeschnitten, so reagierte er in seiner nächsten Schrift unmittelbar auf Luthers Traktat über die Ordensgelübde.²⁰ Auf diese Schrift des süddeutschen Franziskaners zu antworten, ermunterte Luther seinen gleichfalls aus dem Franziskanerorden kommenden theologischen Freund Johannes Brißmann (1488-1549), dessen Entgegnung zusammen mit Luthers Ermunterungsschreiben sehr bald 1523 erschienen ist.²¹ Im Herbst desselben Jahres erwiderte darauf Schatzgeyer im Zusammenhang einer Schrift, in der er noch einmal, aber energischer zupackend als in seinem »Scrutinium« die Hauptthemen des von Luther entfachten Streites erörterte;²² wieder wird eigens die »libertas Christiana« thematisiert, gefolgt von der Frage der Ordensgelübde. Ein Jahr später – 1524 – publizierte Schatzgeyer eine deutschsprachige Schrift, die nun ausschließlich dem Problem der christlichen Freiheit gewidmet war: »Von der wahren und evangelischen Freiheit«. Die korrespondierende lateinische Fassung wurde erst im nächsten Jahr (1525) gedruckt.²³ Die grundsätzliche Art, mit der Schatzgeyer

20 Kaspar SCHATZGEYER: *Replica contra periculosa scripta post Scrutinium ... iam pridem emissum emanata*. [Augsburg: Sigmund Grimm und Marx Wirsung, 1522] – VD16 18 (1992), 199 (S 2330). Ein zweiter Druck: Tü: Ulrich Morhart d. Ä., 1527 – ebd (S 2331). Ausdrücklich wendet sich Schatzgeyer auch gegen Luthers Schrift »Vom Mißbrauch der Messe« bzw. »De abroganda missa privata«.

21 Johannes BRIßSMANN: *Ad Casparis Schatzgeyeri Minoritae plicas responsio pro Lutherano libello de votis monasticis. Item Lutheri ad Briesmannum epistola de eodem*. Alle fünf Drucke gehören ins Jahr 1523 – VD16 3 (1984), 367 (B 8278-8282); Brißmanns Widmungsbrief stammt vom 17. März 1523. Luthers motivierendes Schreiben an Brißmann, etwa vom Januar 1523, siehe WA 11, (282) 284-291.

22 Kaspar SCHATZGEYER: *Examen novarum doctrinarum*. Erstdruck: Ulm: Johannes Gruner, [frühestens 2. Hälfte Oktober] 1523 – VD16 18 (1992), 198 (S 2326); weitere Drucke ebd, 199 (S 2327 f). Von den elf Themen erstrecken sich die ersten vier auf den Komplex der Rechtfertigungslehre, an 5. Stelle folgt der Heiligenkult, dann 6. die christliche Freiheit, an die sich 7. das Thema »Ordensstand und Ordensgelübde« anschließt. Als 8. Thema werden die Sakramente und als 9. wird die kirchliche Vollmacht behandelt. Die Frage des liberum arbitrium bildet das 10. Thema und den Abschluß 11. das allgemeine Thema »De doctrina christiana«. – Das Schlußdatum der Abfassung lautet: »Ex Monaco XII. Kal. Oct. Anno 23 [20. September 1523]«. Damals hat Schatzgeyer das Manuskript nicht gleich in die Druckerei gehen lassen; denn Blatt N 3^v erwähnt er bereits den Sendbrief der Argula von Grumbach vom 20. September an die Universität Ingolstadt, den er der Chronologie zufolge in der handschriftlichen Fassung kennenlernte; vgl. Silke HALBACH: *Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften*. F; B; Bern; NY; P; W 1992, 102-119.

das Thema behandelt, spricht für die Annahme, daß er nun auch Luthers Freiheits-traktat im Blick hat, obwohl er ihn nicht ausdrücklich erwähnt.²⁴

Es gehört zu Schatzgeyers kontroverstheologischer Methode, nur allgemein die bestrittenen Lehren und Argumente anzuführen, ohne genauer die angegriffenen Schriften zu benennen oder wörtliche Zitate vorzulegen.²⁵ Auch für seine eigenen Ansichten beruft er sich kaum einmal auf einen Kirchenvater oder einen Theologen der mittelalterlichen Kirche.²⁶ Seine Argumentation bestreitet er fast ganz mit biblischen Zitaten. Er möchte eine biblisch begründete religiöse Auffassung gegenüber der neuen Lehre verfechten. Dabei ist er jedoch ganz der mittelalterlichen Religiosität verpflichtet. In seiner Freiheitsschrift hegt er nicht mehr wie in seiner ersten Antwort auf die reformatorische Theologie die Hoffnung, mit biblischen Zitaten die aufgebrochenen Lehrdifferenzen auf dem Boden der traditionellen Religiosität zum Ausgleich bringen zu können, vielmehr will er jetzt die Irrtümer der reformatorischen Theologie aufzeigen und zurückweisen; doch operiert er nicht wie Hoogstraeten in leidenschaftlicher Polemik mit dem Ketzerverdikt.

Der Schrift Schatzgeyers »Von der wahren christlichen und evangelischen Freiheit« vom Sommer 1524 können wir ein Dokument vom Frühjahr desselben Jahres an die Seite stellen, das ebenfalls über die »wahre christliche Freiheit« belehren will. Es sind Disputationsthesen aus der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt. Dort hatte der Magister Arsacius Seehofer (1495/1505-1542 oder 1545),²⁷ der

23 Einziger zeitgenössischer Separatdruck: M: Hans Schobser, 1. August 1524 – VD16 18 (1992), 202 (S 2350). Erstdruck der lateinischen Fassung: Kaspar SCHATZGEYER: *De vera libertate evangelica*. Tü: Ulrich Morhart, 1525, ein weiterer Druck ebd. 1527 – vgl. VD 16 18 (1992), 202 (S 2351 f). Kritische Ausgabe beider Fassungen siehe Kaspar SCHATZGEYER: *Von der wahren Christlichen und Evangelischen freyheit. De vera libertate evangelica*/ hrsg. und eingel. von Philipp Schäfer. MS 1987. Die Ausgabe bietet im Paralleldruck links den deutschen und rechts den lateinischen Text; ich zitiere mit Angabe der Seite und der »Assertio«. Schatzgeyer entfaltet seine Ansicht in zwei Hauptteilen (Assertio 1-10 und 11-12), um in einem dritten Teil 20 »Errores« zurückzuweisen.

24 Es bleibt zu prüfen, ob Schatzgeyer schon 1523 in seinem »Examen novarum doctrinarum« (c. 6) den Freiheitstraktat Luthers berücksichtigt.

25 Diese Methode wendet er auch in seinen anderen Schriften an.

26 Die Freiheitsschrift nennt (laut Personenregister in Schäfers Ausgabe, 136) an Kirchenvätern nur je einmal Augustinus und Pelagius, an anderen Autoritäten je einmal Aristoteles und das Konstanzer Konzil.

27 Zu Arsacius Seehofer, der in seinen letzten Lebensjahren als evangelischer Geistlicher in Württemberg tätig war, vgl. Michael SCHAICH: Seehofer, Arsacius. *BIOGRAPHISCHES LEXIKON DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN*/ hrsg. von Laetitia Boehm ... Teil 1: Ingolstadt-Landshut 1472-1826. B 1998, 392-394.

kurze Zeit (1521/22) an der Universität Wittenberg studiert und wohl vor allem Melanchthon gehört hatte, in den Vorlesungen, die er als Magister an der philosophischen Fakultät gehalten hat, reformatorische Ansichten geäußert. Er wurde daraufhin wegen Verbreitung häretischer Lehren einem landesherrlichen Strafverfahren unterworfen und mußte seine Lehräußerungen in 17 Artikeln widerrufen. Luther und Lutheraner – auch eine Frau aus dem bayerischen Landadel²⁸ – haben damals die Seehofer-Affäre in Flugschriften der breiten Öffentlichkeit bekannt gemacht.²⁹ Die Universität Ingolstadt wollte mit einer großen theologische Disputation am 11. und 12. April 1524 einen Schlußstrich unter die Seehofer-Affäre ziehen. Nicht Johannes Eck (1486-1543), der renommierte theologische Gegner Luthers, sondern sein weniger bekannter Kollege Leonhard Marstaller (1488-1548)³⁰ hat dafür 100 Thesen über die »wahre christliche Freiheit« zusammengestellt,³¹ ein anderer Ingolstädter Theologe steuerte weitere 75 Thesen zu anderen Fragen bei.³² Die Thesen wurden in einer kleinen Flugschrift verbreitet, speziell Marstallers Thesen fanden literarischen Widerspruch von reformatorischer Seite.³³

28 Zu Argula von Grumbach vgl. oben Anm. 22. Auf reformatorischer Seite erschien eine Erläuterung der 17 Artikel Seehofers – DIE ARTICKEL WARUMB DER RECTOR VND RETHE DER HOHENSCHÜL ZÜ JNGOLSTADT ZWUNGEN VND GENÖTTIGT HABEN / ZÜM WIDERSPRUCH MAGISTER ARSACIUM SEEHOFFER VON MÜNCHEN. [Augsburg: Philipp Ulhart, 1524] –, verfaßt von Martin RECKENHOFEN – VD16 9 (1987), 653 (I 210) ≅ 16 (1990), 677 (R 510), und auf lateinisch – ADSSERTIONES ARTICULORUM ARSACII SEEHOFFER CONTRA JNGOLSTADIENSES DAMNATORES. [Augsburg: Sigmund Grimm], 1524 – unter dem Pseudonym »Huldrichus Stratus Engedinus« – VD16 9 (1987), 650 (I 191).

29 WA 15, (95) 110-125.

30 Aus Nürnberg stammend, Inhaber einer Kanonikerpfünde in Eichstätt, seit November 1519 Ecks Kollege an der Theologischen Fakultät, vgl. Winfried KAUSCH; Robert LARSSON-FOLGER: Marstaller, Leonhard. Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München 1, 269.

31 Leonhard MARSTALLER: Centum Conclusiones de vera Libertate Christiana; in dem Sammeldruck JNGOLSTADIJ XI. APRILIS ANNI PRESENTIS VICESIMIQVARTI, PUBLICA DISPUTATIONE PER SACRE THEOLOGIE PROFESSORES, EXAMINABANTUR ... [Ingolstadt: Andreas Lutz, 1524], A 2^v - C 2^r – VD16 9 (1987), 650 (I 193).

32 Nikolaus APPEL: Septuagintaquinque Assertiones de fide, spe, charitate, ac legis veteris cum Euangelica collatione, in dem oben Anm. 31 genannten Sammeldruck C 2^v - D 3^r. Nikolaus Appel (1482-1545) aus Egweiler – bei Nassenfels, Diözese Eichstätt – hatte am 10. April 1522 in Ingolstadt den theologischen Doktorgrad erworben und als dritter Theologe die volle Mitgliedschaft in der Theologischen Fakultät erhalten. Er war und blieb Kollegiat des Georgianum, des herzoglichen Theologenstiftes. 1535 gab er seine Professur auf und amtierte bis zu seinem Tod als Stiftsprediger in Moosburg bei Freising, vgl.

Wie verhalten sich Marstallers Thesen zu Schatzgeyers Schrift? Zwischen beiden Texten besteht in den Grundzügen eine Verwandtschaft. Zeitlich liegt Schatzgeyers Schrift nach den Ingolstädter Thesen. Eine inhaltliche Abhängigkeit Schatzgeyers von den Ingolstädter Thesen ist jedoch unwahrscheinlich, weil Schatzgeyer seine Auffassung von der christlichen Freiheit kontinuierlich seit 1522 entwickelt und publiziert hat. Eher ist umgekehrt anzunehmen, daß Marstaller durch die bereits vorliegenden Publikationen Schatzgeyers auf das Thema der christlichen Freiheit aufmerksam geworden ist. Oder ist dieses Thema ihm damals sogar durch persönliche Kontakte mit Schatzgeyer nahe gelegt worden? Persönliche Kontakte zwischen den beiden Männern sind nicht auszuschließen; es könnte sogar sein, daß Schatzgeyer, damals der Leiter (Guardian) des berühmten Münchener Franzis-

Helmut FLACHENECKER: Appel (Apel), Nikolaus. Biographisches Lexikon der Ludwig-Maximilians-Universität München 1, 18.

- 33 Außer dem Ingolstädter Erstdruck – vgl. oben Anm. 31 – existiert noch ein Nachdruck dieses Sammelbandes: [Augsburg: Melchior Ramminger, 1524] – VD16 9 (1987), 650 (I 192), und eine deutsche Übersetzung in dem Sammeldruck *ZŮ INGELSTADT AUFF DEN AYLFFTEN TAG DES APRILS DES GEGENWERTIGEN VIER VND ZWAYNTZIGSTEN JARS WERDENN DURCH DER HAILIGEN SCHRIFT DOCTORES EXAMINIERT VND BEWERDT ...* [Augsburg: Melchior Ramminger], 1524 – VD16 9 (1987), 653 (I 209). Alle Drucke enthalten außer den von Seehofer revozierten 17 Thesen und Marstallers 100 Thesen auch Appels 75 Thesen (siehe oben Anm. 32).

Leonhard Marstallers Thesen zogen weitere Schriften nach sich; vgl. Gerhard SIMON: *Humanismus und Konfession: Theobald Billican: Leben und Werk*. B; NY 1980, 39–58. 222 f (Werkverzeichnis [4. 5 a–c]):

1. Eine Entgegnung des Nördlinger Reformators Theobald Gerlacher, gen. *BILICANUS* (1491–1554): *Adversus propositiones Leonardi Marstalleri Ingolstadiensis*. [Augsburg: Simprecht Ruff, 1524] – VD16 7 (1986), 583 (G 1551); der Widmungsbrief an Johannes Brenz und Johannes Isenmann ist datiert: »Nördlingen, Kal. Aprilis [1. April] 1524«.

2. Leonhard MARSTALLERS Reaktion in einem öffentlichen Brief an den bayerischen Kanzler Leonhard von Eck (1480–1550): *Ad nobilem ... D. Leonardum de Eck ... ducalem senatorem, doctorem etc. ... Cur Billicano cuidam, Lutherana perfidia infecto, non responderit, Epistola excusatoria*. Schlußdatum: »Ex Ingolstadio Bavariae. Anno domini 1524, Calendis Iulii [1. Juli]«, gedruckt als Anhang zum folgenden Werk.

3. Eine Replik von Theobaldus *BILICANUS* in zwei Stücken, die vereint sind in dem Druck VD16 7 (1986), 583 (G 1554) ≅ VD16 13 (1988), 82 (M 1144):

a) *Apologia ... ad excusatoriam Epistolam Leonardi Marstalleri ...* (a 1^v – c 1^v) – mit dem Datum »Nördlingen, 30. September 1524«;

b) ein Traktat »*De libero arbitrio ... scripta in ea, quae Marstallerus in suis propositionibus edidit*« (c 2^r – d 8^v) – mit einem Widmungsbrief an Urbanus Rhegius (c 2^r), ebenfalls auf den 30. September datiert. Auf einem eigenen Bogen ist der oben unter 2. genannte Brief Marstallers an Leonhard von Eck angedruckt (deshalb auf der Titelseite die Angabe: »Epistola Marstalleri ad finem excusa«).

kanerkonventes, im Frühjahr 1524 Leonhard Marstaller bei der Konzeption seiner Thesen beeinflusst hat und in diesem Zusammenhang sich selber zur Abfassung einer eigenen Schrift entschlossen hat.

Die Artikel, die Arsacius Seehofer als häretisch widerrufen mußte, enthalten keinen Satz über die *libertas Christiana*. Marstaller will ähnlich wie Schatzgeyer gegenüber der lutherischen Lehre das traditionelle Kirchen- und Heilsbewußtsein einschränken. Seine Thesen einrahmend erklärt er, die wahre evangelische oder christliche Freiheit würde gegenwärtig in schändliche Lasterhaftigkeit und Ungehorsam verkehrt.³⁴ Unter der Parole der christlichen Freiheit würden die Menschen der Untertänigkeit und dem Obrigkeitsgehorsam entzogen und wie in der Lehre der Epikureer zu einem »bestialisch« ungebundenen Leben verführt.³⁵ Für solch eine Behauptung im Frühjahr 1524 lassen sich zwei allgemeine ineinandergreifende Gründe nennen; erstens ein einseitig vergrößerndes Verständnis der ersten These von Luthers Freiheitstraktat, der Chistenmensch sei »ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan«,³⁶ zweitens die gegen Luther gerichtete Propaganda, für die auf dem Wormser Reichstag der päpstliche Nuntius Hieronymus Aleander (1480-1542) mit seiner Aschermittwochsrede (13. Februar 1521) zum prominentesten Sprecher wurde mit der Meinung, Luthers Lehre sei darauf gerichtet, »alle macht der recht und keiserlichen gesetzte, auch aller oberigkeit umbzustossen und umbzuckeren«,³⁷ eine Ansicht, die gleich in Worms beim baye-

34 Marstallers Thesen zitiere ich nach dem oben Anm. 31 genannten Druck. Im Vorwort zu den Thesen heißt es: »De vera evangelica seu Christiana libertate, a multis hoc tempore in turpem quandam vitiorum et inoboedientiae servitutem deducta, subscriptas conclusiones, ex sacris literis depromptas, Leonardus Marstaller ... disputabit« (A 2^v).

35 Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, A 3^r: »I. Quamquam Christi legem, scripturarum testimoniis convicti, libertatis legem [vgl. Jc 1, 25; 2, 12] esse fateamur, ea tamen libertas nequaquam Christianos a subiectione et oboedientia superioribus debita eo modo eximit, quo exemptos mendaciter confingunt haeretici, qui »superbia vanitatis (beato Petro teste [2 P 2, 18 f]) loquentes, libertatem promittunt, cum ipsi servi sint corruptionis.«

Ebd., C 2^r: »100. Ex praedictis itaque omnibus tandem concludimus, libertatem evangelicam non in bestiali illa, quam Lutherani Christianorum Epicurei confingunt, vitae licentia esse constitutam, sed in ea, quae a peccatorum vinculis atque durissima Mosaicae legis servitute eripit, liberatione, quae etiam iustitiae servos (apostolo teste [vgl. R 6, 18]) nos facit iubetque tollere crucem et Christum sequi [vgl. Mt 16, 24].«

36 WA 7, 21, 1 f; 29, 22 f: »Christianus homo, omnium dominus est liberrimus, nulli subiectus.«

37 Nach dem Bericht des sächsischen Kanzlers Gregor Brück; *DEUTSCHE REICHSTAGSAKTEN UNTER KAISER KARL V.* [jüngere Reihe]. Bd. 2/ hrsg. von Adolf Wrede. 2. Aufl. Nachdruck der Ausgabe Gotha 1896. GÖ 1963, 496, 12 f (67).

rischen Herzog Wilhelm IV. ihre Wirkung nicht verfehlte.³⁸ So wurde im ersten bayerischen Religionsmandat vom 5. März 1522 ein energisches Vorgehen gegen Luthers Lehre und seine Anhänger damit begründet, daß infolge von Luthers Lehre »zerrüttung aller götlichen vnd menschlichen gesatz, ordnungen vnd regiments, vnnd zû letzt in dem heiligen Cristenlichen glauben ain vnwiderpringlicher, beswärlicher mißuerstandt einreysen, ... vnd damit die aynigkait der Cristenlichen kirchen zertrennt würde.«³⁹ In der folgenden Zeit nahm die Befürchtung zu, unter dem »Vorwand« evangelischer Freiheit würde die weltliche und kirchliche Ordnung untergraben. Nachdem im Mai 1522 die Bischöfe der Salzburger Kirchenprovinz einerseits und Vertreter der bayerischen Herzöge andererseits Maßnahmen zur Abwehr der reformatorischen Bewegung beschlossen hatten, berieten im Winter 1522/23 während des zweiten Nürnberger Reichstages Vertreter des Erzbischofs von Salzburg und zweier bayerischer Bischöfe über die Durchführung jener Maßnahmen und kamen zu der Ansicht, daß »yetz yederman sich mer zu ungehorsam under dem erdichten pretext der cristlichen freiheit erzaigt« und sowohl weltliche als auch geistliche Obrigkeiten Aufstand zu befürchten hätten.⁴⁰ Wir sind geneigt, vor allem an Furcht vor politischer Unruhe zu denken, und übersehen leicht, wie stark beunruhigend für das gesellschaftliche Leben es damals wirken mußte, wenn im Gefolge der reformatorischen Bewegung durch Priesterehen, Klosteraustritte von Mönchen und Nonnen, Nichtbeachtung von kirchlichen Fastenvorschriften, Änderungen im Kultus und ähnliche Vorgänge das religiöse System der Kirche aufgebrochen wurde. Gegenüber der Bedrohung der kirchlichen Heilsordnung durch die evangelische »Freiheit« der Reformation betonten Schatzgeyer und Marstaller die Heilsnotwendigkeit des sakralen Systems, das in ihrer Sicht dem Fernziel himmlischer Seligkeit und Freiheit dient. Daß Marstaller sich in diesem Sinne im Rahmentext seiner Thesen scharf polemisch über die reformatorische Lehre von der christlichen Freiheit ausläßt, während er in der Durchführung seiner Thesen auf die theologische Begründung des neuen evange-

38 Nach Stefan WEINFURTER: Herzog, Adel und Reformation: Bayern im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. ZHF 10 (1983), 29 f, hat Herzog Wilhelm IV., der zunächst – »auch noch, als er Anfang 1521 zum Wormser Reichstag reiste« – für Luthers Reformbestrebungen aufgeschlossen gewesen ist, erst in Worms seine Ansicht geändert.

39 DIE RELIGIONSMANDATE DES HERZOGTUMS BAYERN IN DER REFORMATIONSZEIT (1522-1531): Edition mit Einleitung und Kommentar/ hrsg. von Klaus Kopfmann. M 2000, 58.

40 ACTA REFORMATIONIS CATHOLICAE ECCLESIAM GERMANIAE CONCERNENTIA SAECULI XVI: die Reformverhandlungen des deutschen Episkopats von 1520-1570/ hrsg. von Georg Pfeilschifter. Bd. 1: 1520 bis 1532. Regensburg 1959, 86, 28-32 (21); vgl. ebd, 5, 1-11.

lischen Freiheitsgedankens nicht weiter eingeht, ist daraus zu erklären, daß seine Thesen eine konträre Auffassung der soteriologischen Grundbedingungen der christlichen Freiheit entwickeln.

Wenn wir nun ermitteln wollen, was die drei Autoren gegen Luthers Freiheitsverständnis, wie er es am grundstzlichsten in seinem Freiheitstraktat entfaltet hat, ins Feld führen, so ergeben sich zwei Aspekte. Den einen finden wir bei Kaspar Schatzgeyer und Leonhard Marstaller; ich nenne ihn den Totalaspekt. Beide Autoren setzen eine »wahre christliche und evangelische Freiheit« dem in ihren Augen falschen Freiheitsgedanken Luthers entgegen. Sie entwickeln, ohne sich im einzelnen mit Luther auseinanderzusetzen, ihre eigene – traditionell kirchliche – Auffassung von christlicher Freiheit, indem sie die Grundbedingungen aufzeigen, unter denen dem Christen in der himmlischen Heilsvollendung die Freiheit von allem Unheil zuteil wird. Der andere Aspekt – ich nenne ihn den Zentralaspekt – liegt bei Jakob van Hoogstraeten vor. Er beurteilt Luthers Freiheitstraktat mit der Konzentration auf die zentrale Frage nach dem religiösen Prinzip der Rechtfertigung; als thomistisch denkender Dominikaner kann er sich bis zu einem gewissen Grad mit Luther einverstanden erklären, im Kernpunkt kommt er trotzdem zu einem negativen Urteil.

III Der Totalaspekt bei Kaspar Schatzgeyer und Leonhard Marstaller

Das Wesen der christlichen Freiheit besteht nach Kaspar Schatzgeyer in einer uneingeschränkten Freiheit des menschlichen Geistes für das Göttliche und Himmlische. Den Menschen für das überirdisch Göttliche freizumachen, ist die Hauptaufgabe des Christentums. Dieser Spitzenfreiheit muß jede andere Freiheit – zu denken ist an zivile oder politische Freiheit – sich unterordnen. Unter den irdischen Lebensbedingungen ist die Freiheit des menschlichen Geistes für das Göttliche vielfältig eingeschränkt. Denn der menschliche Geist ist nicht ständig dem Göttlichen zugewandt, vielmehr strebt er immer wieder bewußt zum Irdischen, Kreatürlichen. Das ist die Sünde des Menschen, *aversio a Deo* und zugleich *conversio ad creaturas*. Einschränkend wirken außerdem die Folgen früherer Sünden; die ganze Menschheit ist behaftet mit den Folgen früherer Sünden, die in der Vorstellung vom Sündenfall zu Folgen einer Ursünde gebündelt werden. So ist die christliche Freiheit doppelt bestimmt, einerseits als Freiheit von der Sünde und ihren Folgen, andererseits als Freiheit für das Göttliche.⁴¹ Dieses Freiheits-

⁴¹ Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 2 (12 / 13); fünf libertates werden genannt, die

verständnis, wie es uns bei Schatzgeyer begegnet, ist geprägt von dem Ideal der Heiligkeit, das den Menschen in der Hinkehr zu Gott erfassen und zu einer heiligen Vollkommenheit hinführen soll, einem Ziel, das jedoch erst in der himmlischen Vollendung erreicht wird. Von der Knechtschaft der Sünde frei zu werden für das Göttliche, erfordert den Prozeß der Heiligung. Die als Heilige verehrten Christen haben schon in diesem Leben die größtmögliche Annäherung an die vollkommene Heiligkeit erreicht, so daß sie nach ihrem Tod sofort in die himmlische Gemeinschaft mit Gott eingetreten sind.

Wird die christliche Freiheit letztlich als Zustand vollkommener Heiligkeit verstanden, so konstituiert sie auch das Reich Gottes entweder als die himmlische Zahl derer, die das Ziel vollkommener Heiligkeit erreicht haben, oder als den Zusammenschluß derer, die auf dem Wege zu dieser Heiligkeit sich befinden.⁴² Der Glaube verleiht das Bürgerrecht im göttlichen Reich der Heiligen, weil in dieser durchaus traditionskonformen Sicht der Mensch mit dem christlichen Glauben gewissermaßen die Lehr- und Verfassungsgrundlage des Reiches Gottes anerkennt. Die volle Teilhabe am Reich Gottes erhält er jedoch erst durch die religiöse Tugend der Liebe; sie verbindet den Gläubigen mit Christus, dem Haupt seines Reiches, und dadurch mit Gott sowie mit allen anderen Menschen, die zum Reich Gottes gehören.⁴³

allen Christen gemeinsam sind, an letzter und gewissermaßen höchster Stelle: »Quinta et a Christo et scriptura sacra principaliter intenta est libertas spiritus nostri ad divina.« Ebd, Ass. 12 (98 / 99 f): »Sicut Christiana perfectio et Evangelica gradus habet perfectionales, sic et libertas, pari equidem ambulant passu, quo ad id potissimum, quod in libertate est positivum. Nempe libertas aliquid privat, et aliquid ponit vel includit, ut privatio sit terminus a quo, positio vero terminus ad quem. ... Voluntas quoque ardentiori et minus ardenti charitatis incendio inflammata, ac per hoc, his gradibus magis et minus ad superna et divina libera, cum tamen libertas haec ad divina sit ab evangelio et Christianismo principaliter intenta, cui omnes aliae adminiculantur libertates et ad eam ordinantur.«

42 Schatzgeyer: De vera libertate ..., Ass. 11 (96 / 97): »Libertas Christiana et Evangelica vera regnum constituit coeleste et divinum, ab omni servitute extranea et incompatibili selectum, idem cum regno existens coelico, differens solum secundum perfectum et imperfectum.«

43 Ebd, Ass. 11 (98 / 99): »Darumb das recht zû disem Reych gibt unns der glaub, der unns dem geystlichen leyb Christi verleybet. Die possession aber oder besitzung unnd einnehmung dises rechtens ist aygentlich behallten der liebe, die in volkommner weiß die glider undtereinander unnd sambt dem haupt veraynigt.« / »Ad quod [regnum divinum] proinde ius praestat fides, quae corpori Christi membrum innectit, verum possessio et iuris executio charitati est reservata, quae perfectiori modo membra et adinvicem et ad caput nectit.«

Der Prozeß der Heiligung kann im Hinblick auf den Menschen genauer beschrieben werden. Gott wirkt in gnadenhafter, spiritueller Weise auf den Gläubigen ein; der Gläubige muß aber auch seinerseits an der Heiligung mitwirken. Die Hinwendung zum Göttlichen soll vom menschlichen Geist her den ganzen übrigen Menschen erfassen, seine Seele und seinen Leib.⁴⁴ Die Gabe des Heiligen Geistes ist in der Heiligung wirksam; der Gläubige trägt jedoch auch sein eigenes Bemühen dazu bei.⁴⁵ Schatzgeyer empfiehlt sieben Übungen (*exercitia*), mit deren Hilfe der Gläubige sich der christlichen Freiheit annähern soll. Das beginnt (1.) mit der kirchlichen Beichtpraxis, die zur Reinigung von begangenen Sünden verhilft. Des weiteren (2.) wird der Christ bei sich die Neigung zur Sünde aufmerksam in Schranken halten und darum (3.) vorsorglich auch Übungen der Askese nicht scheuen. Er wird (4.) Regungen der Begierde mit der Tugend der Liebe energisch bekämpfen. Im Sinne von Ps 1, 2 wird er (5.) sich ständig Gottes Gesetz vor Augen halten und (6.) seinen Willen zum Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz veranlassen. Schließlich (7.) wird er mit anhaltendem Gebet Gottes Hilfe zu seinem Bemühen um Heiligung anrufen. Mit dem Bemühen um Heiligung auf dem Wege zum übernatürlichen Freiheitsziel steht auch die natürliche Willensfreiheit im Dienst der anvisierten Vollkommenheit.

Die Differenz zu Luthers Freiheitsverständnis, die schon in dem Gedanken des Heiligungsprozesses enthalten ist, tritt vollends zutage, wenn von den gesetzlichen Ordnungen die Rede ist, unter denen der Christ auf dem Heiligungsweg steht. Daß die Heiligung unter heiligen Ordnungen geschieht, ist die einhellige Meinung von Schatzgeyer und Marstaller, ein Grundelement ihrer Totalansicht von der christlichen Freiheit. Selbst in Schatzgeyers ziemlich unübersichtlicher Schrift sind diese Ordnungsstrukturen zu erkennen. Marstaller macht sie sogar zum Gerüst seiner 100 Thesen. Die Lebenswirklichkeit des Christen

44 Schatzgeyer: *De vera libertate* ..., Ass. 11 (92 / 93 f).

45 Ebd., Ass. 11 (92 / 93 f) die 7 *exercitia*, mit denen die Befreiung aus der Sündenknechtschaft betrieben wird: 1. »studiosa peccatorum expurgatio,... per humilem defectuum recognitionem et puram confessionem«; 2. »vigilans fomitis repressio«; 3. »provida carnis maceratio«; 4. »rigida cupiditatis mortificatio«; 5. »iugis divinae legis meditatio«; 6. »bona voluntas ..., ne legis studium sine implendi voluntate videatur ad salutem sufficere«; 7. »devota et fervens oratio, dictorum omnium impetrativa et consumativa«.

46 Marstaller: *Centum Conclusiones* ..., A 3^r: »2. Quandoquidem tres esse diversas hominum potestates, in scripturis sacris fundatas, et partim per Christum institutas, partim vero approbatas, quibus fideles necessario sint subiecti, ita ut iussis, licitis et mandatis praesidentium parere et oboedire teneantur, neminem, vel mediocriter in lege divina versatum, latere potest.«

baut sich aus drei Ordnungen auf⁴⁶: der Ordnung des häuslichen Lebens,⁴⁷ des öffentlich politischen Lebens⁴⁸ und des kirchlichen Lebens.⁴⁹ Diese Ordnungen greifen ineinander.

Schatzgeyer hat den drei konkreten Ordnungen noch eine allgemeine sittliche Ordnung *secundum legem naturae* vorgeschaltet; vgl. *De vera libertate ...*, Ass. 10 (88 / 89 f): »... secundum legem naturae instituta est superioritas paternalis, quae filiis et proli doctrinam, disciplinam et sustentationem subministret.« Anschließend nennt er die öffentliche gesetzliche Ordnung vor der hausgesetzlichen. Warum der Mensch überhaupt für sein Leben auf Gesetze angewiesen ist, beantwortet Schatzgeyer mit der menschlichen Konstitution nach dem Verlust der ursprünglichen schöpfungsgemäßen Unschuld. Deswegen bedarf der Mensch der Unterweisung, um das Rechte zu erkennen, er ist außerdem auf gebietende Autoritäten angewiesen, damit er seinen Willen auf das Gute ausrichtet. Das Dreier-Schema des Ordnungsgedankens ist beeinflusst von der Dreiteilung der Ethik des Aristoteles; dazu und zu Luthers Modifikation vgl. Reinhard SCHWARZ: Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik. *LuJ* 45 (1978), 15-34. Die allgemeine facettenreiche Problematik zeigt neuerdings Luise SCHORN-SCHÜTTE: Die Drei-Stände-Lehre im reformatorischen Umbruch. In: *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*/ hrsg. von Bernd Moeller. GÜ 1998, 435-461.

47 Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, A 3^v: » 3. Quarum oeconomica et usu et origine post protoplasti praevaricationem omnium prima, hominis in hominem dominationis ius tribuit, salvatore etiam nostro Iesu facto suo eam approbante [vgl. L 2, 51]. 4. Veruntamen haec non ex aequo et maribus et feminis ius illud concedit, sed viris maritalem, paternam atque erilem, matribus familias vero maternam duntaxat et dominatricem potestatem largitur, tametsi ius thori utrique coniugum par esse et commune gloriosus Paulus ostendat [1 K 7, 2 f].« Vgl. Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 10 (90 / 91): »Secundum legem oeconomicae sunt patres familias, quibus domestica commissa est cura, ...«

48 Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, These 5-11 (A 3^f). Vgl. Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 10 (90 / 91): »Secundum legem politicam constituti sunt potentatus, diversis insigniti titulis.«

49 Marstaller behandelt die kirchliche Lebensordnung im Hauptteil seiner Thesen, These 12-99, eingeleitet durch: »12. Praeter [Druck: Propter] has autem Christus et aliam praedictis multo digniorem ecclesiasticam instituit potestatem, ecclesiae suae in gubernandis spiritualibus rebus admodum necessariam, scilicet omnia providentem, et quae ad ecclesiae usum cultumque divinum attinent et quae sanctam vitam, religionem ac animarum salutem spectant« (A 3^v). Vgl. Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 10 (90 / 91): »secundum legem divinam per Spiritum Sanctum constituti sunt praesidentes ... [folgt Zitat E 4, 10-13]. Ex quibus verbis claret, quod sicut est in ecclesia varietas donorum Spiritus Sancti sic est et multiformitas ministeriorum ... Ad consummationem etenim sanctorum in aedificationem corporis Christi mystici [vgl. E 4, 12], quod est ecclesia, [officium bzw. ministerium:] est institutum.« Beachte die Wendung »ad consummationem sanctorum«.

Im Unterschied zu dieser Auffassung der drei Lebensordnungen betont Luther, daß im kirchlich geistlichen Lebensbereich kein Gesetz, sondern allein das Evangelium der Christus-Freiheit für das Christenleben bestimmend ist.

Schatzgeyer erörtert die mit der reformatorischen Theologie akut gewordene begriffliche Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Gesetz. Eine reine Alternative von menschlichem und göttlichem Gesetz kommt für ihn nicht in Frage.⁵⁰ Auch die hausgesetzliche und die öffentliche gesetzliche Ordnung sollen dem übernatürlichen Lebensziel des Menschen dienen. Der Heiligung des Lebens dient jedoch in ausgezeichneter Weise die kirchliche Lebensordnung, die von Christus mit der höchsten Würde gestiftet worden ist. Darum ist die Kirche mit allen Vollmachten ausgestattet, die sie für ihren eigenen Nutzen, für den Kultus und für ein heiliges Leben und das Seelenheil ihrer Gläubigen nötig hat.⁵¹ Dazu gehört in erster Linie eine spezielle Gesetzgebungsgewalt (*autoritas imperativa*), die den Menschen höchstverbindliche Gesetze für das religiöse Leben und für eine geordnete kirchliche Praxis auferlegen soll. Die Kirche darf mit ihrer gebietenden Autorität sogar über das allgemeine natürliche und göttliche Recht hinausgehen, z. B. bei den Pflichten des Kultus oder der Fastenpraxis.⁵² Außer der legislativen Gewalt besitzt die Kirche die entsprechende Zwangsgewalt (*autoritas coercitiva*), um bei den Gläubigen den heilsnotwendigen Gehorsam zu erzwingen und den Ungehorsam zu bestrafen. Nicht nur mit Worten soll sie zurechtweisen, sondern auch mit Strafen, u. U. sogar mit so harten Strafen wie der Exkommunikation.⁵³

Mit dieser einzigartigen sakralrechtlichen Vollmacht hat Christus die Apostel ausgestattet und in deren Nachfolge die Bischöfe, in erster Linie den römischen Bischof als Nachfolger des Petrus.⁵⁴ Hinter der kirchlichen Gesetzesordnung und ihrer Heilsnotwendigkeit steht Christus selbst; ausdrücklich wird er der legislator genannt, der Gesetzgeber im Lebensbereich der christlichen Religion.⁵⁵

⁵⁰ Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 6 (26 / 27 f.).

⁵¹ Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, A 3^v, These 12, siehe oben Anm. 49; vgl. Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 7 (36 / 37 f.).

⁵² Marstaller These 14-17 (Umfang der Gesetzgebungsgewalt); vgl. These 29-33 (die Gesetzgebungsgewalt fordert Gehorsam) und 34-36 (die Gesetzgebungsgewalt schließt Willkür aus).

⁵³ Marstaller: *Centum Conclusiones ...* A 4^r: »18. Legimus praeterea apostolis ligandi et solvendi potestatem, in foro ecclesiae iudiciario cum praescripta poena ordinaria inoboedientibus et contumacibus infligenda, a Christo fuisse traditam [vgl. Mt 18,17], illosque coercitivam suam auctoritatem non modo comminatoriis verbis, verumetiam factis, quibus duriter quosdam tractarunt, abunde testatos esse.« Vgl. Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 7 (38 / 39 f.).

⁵⁴ Marstaller These 13 und 19-23 (vgl. These 24-28 die untergeordnete, eingeschränkte Vollmacht der Pastoren und Priester); vgl. oben Anm. 49 das Zitat aus Schatzgeyer: *De vera libertate ...*, Ass. 10 (90 / 91).

⁵⁵ Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, B 3^r: »57. Attamen sapientissimus legislator Christus

Worin liegt der positive Sinn der von Christus gestifteten kirchlichen Vollmacht? Mit ihrer sakralrechtlichen Autorität soll die Kirche die Menschen auf dem Weg des Heils leiten und förmlich regieren. Der Zweck ist ein religiöses Leben mit dem Ziel vollkommener Heiligkeit beim Erreichen der himmlischen Vollendung. In diesem Zusammenhang spricht auch Marstaller in einem zentralen Teil seiner Thesen von dem christlichen Leben, für das nicht nur der lehrkonforme Glaube genüge; entscheidend für Rechtfertigung und Heiligung sei vielmehr die Tugend der primär auf Gott gerichteten Liebe mit ihren Werken.⁵⁶

Weil die religiöse Tugend der Liebe in erster Linie als Liebe zu Gott wirksam ist, trägt und prägt sie alle willentlichen Kräfte für die Heiligung. Dadurch ist sie die Wurzel aller verdienstlichen Werke auf dem Weg zum ewigen Leben. Um zur Vollendung des Heils, d. h. zur vollkommenen Heiligkeit im himmlischen Leben, zu gelangen, ist der Gläubige verpflichtet zu Werken eines religiösen Lebens, in welchem er auch die speziellen Kirchengebote zu befolgen hat.⁵⁷ Werke, die von

discipulis suis eorumque successoribus multorum particularium agibilibus determinationes reliquit, idque ex naturalibus principiis et doctrinis universalibus ad ipsorum in quaerenda gloria dei atque ecclesiae profectu spiritale exercitium et subditorum in oboedientia probationem.«

Christus lehrt nicht nur Gebote (*praecepta*), sondern gibt auch Ratschläge (*consilia*) für das Leben in der Heiligung; durch Gelübde werden diese Ratschläge im Ordensstand zum verbindlichen Gesetz; vgl. ebd, These 47. Die Kirche entfaltet in ihrer Gesetzgebung auch die »ungeschriebene« apostolische Tradition als göttliches Recht; vgl. Marstaller ebd, These 80-89. So beruhen der Meßritus mit dem Meßopfer, die Ohrenbeichte, die bischöfliche Weihegewalt in mancher Hinsicht auf dieser »ungeschriebenen« apostolischen Tradition; vgl. These 90 f. Marstaller wendet sich mit These 92-95 gegen das reformatorische *sola scriptura* und betont These 96-99 die Lehrautorität der Kirche, d. h. des Episkopats, in der Auslegung der Bibel.

⁵⁶ Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, These 57-74.

⁵⁷ Ebd, B 4^r f: »75. Sed ne quis interiores tantum fidei, spei et caritatis actus salutiferos et iustificantes esse censeat, exteriora quoque opera ad perfectionem pertinere asserimus, quae a Christo multifariam commendata atque frequenti usu nobis in exemplum approbata fuisse, non dubitamus.

76. Quorum etiam intuitu multa et admiranda deum olim patribus veteris legis concessisse, scriptura memorat, quocirca primi fidei duces mox in ecclesiae exordio hymnorum concentus psalmorumque modulationes, item orationes publicas cum variis caerimoniarum observationibus ad honorem dei in templis celebrandas salubriter instituerunt.

77. Sed et sancta ecclesia eadem causa de observandis certis ieiuniis praecepta edidit horasque canonicas septenario numero a sacerdotibus pro populo dicendas instituit, quorum omnium rationes in sacris litteris sparsim expressas facile monstrabimus.

78. Idem sentimus de sanctorum festivitatis et invocatione, quorum apud deum, cui in caelis conregnant, merita et intercessionibus nobis suffragari posse, scripturarum testimoniis

der religiösen Tugend der *caritas* hervorgebracht werden, sind heilsnotwendig wegen ihrer Verdienste für das ewige Heil.⁵⁸ Obgleich der Glaube für die Rechtfertigung notwendig ist, bewirkt er doch nicht selber die Rechtfertigung, weil das nur der *caritas* und ihren Werken zukommt. In der scholastischen Terminologie, die Marstaller in diesen Thesen weitgehend vermeidet, hieße das, der Glaube ist als *fides informis* zwar unerläßlich für die *iustificatio*, doch nur die *caritas* mit ihren Werken macht den Menschen gerecht; als Kraft der geistlichen Vervollkommnung aller Tugenden (*forma virtutum*) veredelt sie auch die *fides informis* zur *fides caritate formata*. Marstaller läßt mit einfließen, daß der Glaube getrennt von der Liebe und ihren Werken existieren kann, dann aber – in Bezug auf Rechtfertigung und Heiligung – nur ein ungenügender und toter Glaube ist.⁵⁹ Damit hat Marstaller einen neuralgischen Punkt in der Auseinandersetzung mit Luthers Theologie berührt. Denn für Luther entscheiden sich Sünde und Gerechtigkeit des Menschen am Glauben selbst und nicht an einem zusätzlichen religiösen Prinzip, weil der rechtfertigende Glaube den Menschen anders zu Gott ins Verhältnis setzt als jener Glaube, der sogar als *fides informis* eine eigenständige, in sich wertvolle Tugend darstellt und doch nur Vorbedingung ist für Rechtfertigung und Heiligung.

Indem Rechtfertigung und Heiligung mit der Hoffnung auf ewiges Heil sich auf das religiöse Prinzip der *caritas* gründen, kommt es zu einem Zusammenwirken von Gottes Gnade und dem freien Willen des Menschen.⁶⁰ Für das abgestufte Ineinandergreifen von göttlichem und menschlichen Handeln beruft sich Marstaller

atque rationibus comprobatur, vel adeo efficacibus et apertis, ut unumquemque, nisi forte stupidus sit et rationis expers, facile moveant.«

58 Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, B 3^r: »59. Nam sicuti fidem ad hominis iustificationem necessariam concedimus, ita quoque eam (etiam si tanta sit quae montes transferat [vgl. 1 K 13, 2]) sine caritate ac operibus, a quibus separari potest, insufficientem atque mortuam esse, apostolica fulta doctrina [Jc 2, 20. 26] intrepide fatemur.

60. Ergo, velint, nolint perditissimi bonorum operum osiores, ea tamen vitae aeternae esse meritoria et ad salutem habendam adultis neccesaria, ex scripturis evidentissime constat, ac potest in his spes licite fiduciaque haberi.« Mit den »perditissimi bonorum operum osiores« sind Luther und seine Anhänger gemeint.

59 Marstaller hat das in seiner 59. These komprimiert (siehe oben Anm. 58).

60 Mit diesem Zusammenwirken befaßt sich Marstaller: *Centum Conclusiones ...*, These 61-71. An These 60 (siehe oben Anm. 58) anknüpfend, stellt er in antilutherischer Polemik fest (B 3^r): »61. Consecrarium quoque est, falsissimum esse plenumque erroris spiritu, iustum in omni opere bono (ut Martinus Luther scribit [z. B. WA 7, 136, 20 - 138, 13]) peccare, falsum quoque et illud et plane haereticum, solum deum opera in nobis sine nobis operari, quod ipsum hodie nonnulli liberum arbitrium tollentes adserere non dubitant.

auf ein Väterdiktum,⁶¹ das er aus einer Schrift schöpft, die im Mittelalter meistens Augustinus zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit jedoch von dem Semipelagianer Gennadius von Marseille (5. Jh. 2. Hälfte) stammt.⁶² Auch Marstallers Kollege Johannes Eck argumentiert in seinem »Chrysopassus« von 1514 mit dieser vermeintlich augustinischen Vätersentenz.⁶³

Weil die »wahre christliche Freiheit« – so läßt sich der von Marstaller und Schatzgeyer beschriebene Totalaspekt zusammenfassend charakterisieren – erst in der himmlischen Vollendung erreicht wird, muß sich der Christ in diesem Leben auf dem Heiligungsweg der Autorität der Kirche mit ihren gesetzlichen Anweisungen unterwerfen. Beide Autoren erkennen in Luthers Freiheitsverständnis eine theologisch begründete Kritik an der sakralrechtlichen Vollmacht der Kirche, den Gläubigen auf einen religiösen, heilsnotwendigen Gehorsam zu verpflichten.

62. Licet enim beatus Paulus dicat [Ph 2, 13] deum esse, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate, tamen hoc sic est accipiendum, ut et nobis cooperantibus relinquat bene aut male operandi liberum arbitrium, id quod adstruentibus scripturis neque vident neque capiunt audaculi illi grammatastae.« Melanchthon reagiert in seinen »Loci communes rerum theologicarum, 1521« (MELANCHTHON'S WERKE. Bd. 2 I: Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 [1. Teil]/ bearb. von Hans Engelland; fortgef. von Robert Stupperich. 2., Neubearb. Aufl. GÜ 1978, 26, 21-28), auf Johann Ecks grammatista-Schelte.

61 Marstaller: Centum Conclusiones ..., B 3^v: »72. Recte igitur olim a patribus pro dogmate ecclesiastico de libero arbitrio et gratia in hunc modum diffinitum fuit: Nos initium salutis nostrae deo miserante per inspirationem habere, ut acquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis esse, 73. Ut autem adipiscamur, quod acquiescendo admonitioni cupimus, divini esse muneris, ut non labamur in adepto salutis munere, sollicitudinis nostrae esse et caelestis pariter adiutorii, ut labamur, potestatis nostrae esse et ignaviae.«

Anschließend zieht Marstaller die antilutherische Folgerung (ebd, B 4^r): »74. Quo fit, ut falsa sint, indocta et plane haeretica, quae Philippus Melanchthon rerum theologicarum prorsus ignarus de libero arbitrio et hominis iustificatione ineptit, pleraque etiam alia temere atque indigna tragoedia effutians.« Bei dem Hieb auf Melanchthon ist aufs erste an einschlägige Passagen in diesen »Loci communes rerum theologicarum« von 1521 zu denken, vgl. Melanchthons Werke 2 I, 21, 29 - 30, 26 (speziell ab 26, 10) und 88, 5 - 125, 5.

62 Marstaller stützt sich auf GENNADIUS VON MARSEILLE: De ecclesiasticis dogmatibus, c. 21 (PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Series latina. Bd. 58. Paris 1862, 985 f – unter den Schriften des Augustinus ebd 42. Paris 1865, 1217); vgl Charles PIETRI: Gennadius von Marseille. TRE 12 (1984), 376-378.

63 Johannes ECK: Chrysopassus. Augsburg: Johann Miller, November 1514, Cent. 2 n. 3 (29^v) – VD16 5 (1985), 635 (E 305) und unvollständig zitierend Cent. 3 n. 64 (59^r). Vgl Joseph GREVING: Johann Eck als junger Gelehrter. MS 1906, 151, Anm. 5; 152, Anm. 1. Eck verwendet eine andere Textüberlieferung.

Das ist der tiefste Grund, dessentwegen sie Luther Anstiftung zum Ungehorsam vorwerfen. Daß von ihnen gleichwohl nicht verstanden wird, was Luther als die im Evangelium geschenkte Freiheit vom Gesetz – von der Anklage und der Verurteilung durch das Gesetz – gemeint hat, zeigt sich in Marstallers abschließender These, in der er dem Wittenberger Freiheitsverständnis einen epikureischen Libertinismus vorwirft und für sein Verständnis der Heiligung im Gehorsam gegenüber der legislativen Autorität der Kirche in Anspruch nimmt, in diesem Sinne werde R 6, 18 richtig verstanden.⁶⁴

IV Der Zentralaspekt bei Hoogstraeten

Hoogstraetens Kritik an Luthers Freiheitstraktat fügt sich inhaltlich genau dort ein, wo Schatzgeyer und Marstaller einige Detailfragen offenlassen, vor allem die Frage: Wie verhalten sich Rechtfertigung und Heiligung zueinander? Hoogstraetens genereller Vorwurf gegenüber Luther lautet: Er halte gute Werke bzw. den Gehorsam gegenüber dem Gesetz im Leben des Glaubenden schlechthin für unnötig; das ganze Christsein bestehe nur im Glauben.

Mit Luther ist Hoogstraeten darin einer Meinung, daß gute Werke nicht als Ursache zur Rechtfertigung des Menschen erforderlich sind.⁶⁵ Das bezieht er vor allem auf den Gläubigen, der durch eine Sünde die rechtfertigende Gnade in seiner Seele zerstört hat, also den Gnadenstand verloren hat. Hoogstraeten kann den ursächlich verdienstlichen Wert guter Werke für den Gnadenempfang bestreiten, weil er als Dominikaner die thomistische Gnadenlehre vertritt. Darum teilt er Luthers Kritik an der ockhamistischen Gnadenlehre, die dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, sich mit sittlich guten inneren und äußeren Akten auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade vorzubereiten und sich so für die sakramentale Gnade gewisse Verdienste der Angemessenheit, nicht der Würdigkeit zu erwerben. Diese Möglichkeit sollte der Gläubige nach ockhamistischer Lehre ausschöpfen, da man ja sittlichen Ernst als Voraussetzung für den Gnadenstand

⁶⁴ Marstaller: *Centum Conclusiones* ..., These 100; siehe oben Anm. 35.

⁶⁵ Hoogstraeten: *Epitome de fide et operibus*, c. 1 (a 3^a): »Opera quantumlibet divinae aut naturali legi consentanea, humanis viribus ante gratuitam charitatis infusionem patrata, non iustificant hominem. Immo sunt ad salutis consequutionem prorsus invalida.«

Ebd., a 3^a: »Accipiat igitur candidus lector synceram sub brevibus in hac re veritatem, docent theologi peccatorem, nondum iustificatum, eo pacto suis non posse iustificari operibus, quod gratia iustificans (quam primam gratiam dicunt) non ex operibus acquiritur, sed peccatori a solo deo gratis infunditur.«

erwarten kann. Allerdings hütet sich auch Hoogstraeten vor dem Gedanken, ein Gläubiger könnte willentlich einer Sünde verhaftet sein und trotzdem die rechtfertigende Gnade empfangen; konkret heißt das, ein Christ darf bei der Beichte nicht innerlich an einer schweren Sünde festhalten, sonst kann er auch durch das Bußsakrament nicht wieder in den Besitz der rechtfertigenden Gnade gelangen. Mit anderen Worten, Hoogstraeten ist der Meinung, sittlich gute Werke können zwar den Gnadenempfang nicht ursächlich bewirken, trotzdem sei für den Empfang der rechtfertigenden Gnade als unerläßliche Voraussetzung ein sittlich guter Wille erforderlich. Das hieß bildhaft ausgedrückt, der Gläubige dürfe dem Gnadenempfang keinen Riegel verschieben. Auch Hoogstraeten lehrt also, daß der Gläubige seinerseits soviel sittlichen Ernst aufbringen muß, daß er der rechtfertigenden sakramentalen Gnade keinen Riegel verschiebt.⁶⁶

Die Rechtfertigung als Eintritt in den Gnadenstand hat für Hoogstraeten wie für alle mittelalterlichen Theologen den Glauben zur unerläßlichen Voraussetzung, so daß Hoogstraeten ohne weiteres erklären kann, nur der Glaube und keine verdienstvollen Werke seien Voraussetzung für die Rechtfertigung. Der Glaube umfaßt dabei sowohl die Zustimmung zur kirchlichen Lehre als auch die Anerkennung der kirchlichen Lebensgesetze. Solche kirchliche Gläubigkeit kann selber als göttliches Geschenk, als Wirkung des Heiligen Geistes verstanden werden; sie ist jedoch keineswegs identisch mit dem Glauben im Sinne Luthers. Hoogstraetens Konsens mit Luther reicht also nicht weit. Der Besitz der rechtfertigenden Gnade ist für ihn wie für die ganze mittelalterliche Kirche nur die erste Stufe zum Heil. Er spricht im Hinblick auf die Rechtfertigung von der *salus viae*, dem Heil des kirchlichen Heilsweges.⁶⁷ Das volle Heil ist erst das Heil des himm-

66 Hoogstraeten: *Epitome de fide et operibus*, c. 1 (a 4^o): »Proinde perspicuum sit, opera eatenus ad salutem esse necessaria, quatenus unicuique ut iustificetur, necesse est divinae miserationis supernaeque illustrationis obicem tollere. At obex iste divinae visitationis sine operibus auferri nequit, sicut in scripturis interroganti [Ps 33, 13]: ›Quis est homo qui vult vitam?‹ responsum est [Ps 33, 15]: ›Diverte a malo et fac bonum.‹ Et sapiens ad filium ait [Eccl 21, 1]: ›Peccasti, non adiciis adhuc, sed et de pristinis deprecare dominum.‹ Et per prophetam inquit Dominus [Is 66, 2]: ›Ad quem aspiciam, nisi ad pauperculum etc. et tremement sermones meos.‹ Caeterum loquimur hic de lege communi et apud [a 4^o] eos, quibus dei mandata cognita sunt.« Anschließend erklärt Hoogstraeten, nicht ausgeschlossen sei das Wunder, wenn – wie im Falle des Paulus – Gottes Gnade einem Menschen zuteil wird, der noch der Sünde verfallen ist. Ebd., c. 8 (c 3^o f) erörtert er das Problem des obex iustificationis noch genauer unter Berufung auf Thomas von Aquino.

67 Ebd., c. 3 (b 1^o): »Quaedam est hominis salus, qua ereptus seu salvatus est, non quidem ab omni malo, sed duntaxat a malo mortalis culpa et a diabolica servitute, quae alio vocabulo nuncupatur iustitia, secundum quam homo iustificatur et ab impietate ad statum

lischen Lebens oder Vaterlandes, die *salus patriae*.⁶⁸ Auf dem Weg zur Vollendung des Heils sind nun allerdings gute Werke vom Christen gefordert; da darf man nicht mehr behaupten, der Christ gewinne sein Heil ohne gute, verdienstvolle Werke.⁶⁹ Die guten Werke sind erstens notwendig, weil Gott in seiner richterlichen Gerechtigkeit das ewige Heil dem Christen nach dem Maß seiner verdienstvollen guten Werke zuteil werden läßt, wie andererseits der Gottlose die Strafe der ewigen Verdammnis nach dem Maß seiner bösen Werke erfährt. Die guten Werke sind zweitens für den Christen erforderlich, damit schon in diesem Leben das göttliche Geschenk der rechtfertigenden Gnade vermehrt wird.⁷⁰ Wir haben zu beachten: Die Notwendigkeit guter Werke für das ewige Leben ist in der göttlichen Gerechtigkeit begründet, die nach Verdienst urteilt. Deshalb sind sie heilsnotwendig für den erwachsenen Christen, der – mit Vernunft und freiem Willen – für sein Leben verantwortlich ist.⁷¹

gratiae restituitur. ... [Verweis auf Mt 1, 21; E 2, 8; Tt 3, 5] Istae namque scripturae et aliae quam plurimae non de aeterna salute loquuntur, sed de salute praesentis vitae, secundum quam in statum gratiae reponimur. Unde et non inconvenienter salus viae a theologis nominari potest. ... Ista enim est iustitia. Haec est salus, ad quam consequendam ... opera sunt prorsus invalida.«

68 Hoogstraeten: *Epitome de fide et operibus*, c. 4 (b 2^v): »Est praeterea et alia, consummata perfectaue salus, per quam homo ab omni penitus erumna et calamitate eripitur. Illa nimirum quam in beatitudine illa aeterna salvandi accipimus, ac proinde congruo vocabulo patriae salus nominata, de qua sane illud intelligendum est, quod a Christo dicitur [Mt 10, 22]: ›Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.‹ Et illud apostoli [Ph 2, 12]: ›Cum timore et tremore vestram ipsorum [sic!] operamini salutem.‹ [Folgt Zitat J 6, 27; 1 K 3, 15] ... Et hoc discrimine differt haec salus patriae ab illa salute viae, quod ad hanc, videlicet patriae, salutem obtinendam et necessaria et valida sunt opera, ... ad illam vero salutem, quae (uti diximus) est viae, invalida et insufficientia sunt opera.«

69 Ebd., c. 1 (a 3^v): »Docent [theologi, vgl. oben Anm. 65] deinde hominem iam iustificatum, mox facere opera iustitiae, aeternae vitae meritoria ... Docent praeterea iustum hominem per bona opera mereri suam iustitiam, gratis (ut diximus) infusam, sibi divinitus augeri, id quod ex scripturis ostendere non pigritabimur.«

70 Ebd., c. 1 (a 4^v): »Tenendum igitur est opera necessaria esse praedestinati peccatoribus, ut iustificentur, reprobis seu finaliter damnandis ad acerbioris poenae perpetuam tum minorationem, tum mitigationem.«

71 Ebd., c. 2 (a 4^v): »Opera quae sunt iustitiae, i. e. iam iustificati hominis, ex charitate facta, sunt secundum dei iustitiam vitae aeternae meritoria et ad salutem aeternam consequendam prorsus in adulto necessaria. Haec veritas duas complectitur partes. Utraque autem firmissimis scripturae sacrae testimoniis comprobatur. – Priorem quidem Christi servatoris irrefragabilis firmat auctoritas, cum dicit [J 5, 29]: ›Qui bona egerunt, ibunt in resurrectionem vitae.‹ etc. Et [Mt 7, 21]: ›Qui fecerit voluntatem patris mei, etc. Ipse intrabit in regnum caelorum.‹ [Folgen die Zitate R 2, 6f; L 14, 13] ... Et alibi [Mt 19, 21]: ›Da pauperibus et habebis

Wie beurteilt Hoogstraeten den zweiten Teil von Luthers Freiheitstraktat? Er antwortet, Luther rede dort zwar von den guten Werken des Christen, wie sie als Selbstdisziplin und als Nächstenliebe zu erwarten sind. Er bezeichne sie jedoch – und das ist für Hoogstraeten entscheidend – nicht als notwendiges Verdienst für das himmlische Heil.⁷² Mit einigen Zitaten aus den Evangelien meint Hoogstraeten belegen zu können, daß gute Werke für die Christen notwendig seien, einerseits um das ewige Heil zu erlangen, andererseits um dem ewigen Tod zu entgehen; er zitiert Stellen, die auf das jüngste Gericht als ein Gericht nach den Werken hinweisen, z. B. J 5, 29 und den doppelten Richterspruch in Mt 25, der die »Gesegneten« (V. 34-36) und die »Verfluchten« (V. 41-43) trifft.⁷³

Zugespitzt besagt Hoogstraetens Kritik an Luther, der Wittenberger leugne die Notwendigkeit der guten Werke für die Bewahrung und Vermehrung des gegenwärtigen Gnadenbesitzes und für den vollen himmlischen Heilsbesitz. Luther habe ein geradezu diabolisches Interesse daran, den Christen von der Verpflichtung zu guten Werken freizusprechen. Deshalb vertusche er die Differenz zwischen dem gegenwärtigen Heil des Gnadenstandes und dem vollendeten Heil der himmlischen Seligkeit. Luther betreibe bewußte Irreführung, wenn er nur von der

in thesaurum in caelo.« Ecce operibus vitam aeternam repromissam, quid ergo congero testimonia? [Als weitere Schriftstellen folgen H 6, 10; 2 T 4, 8] ... [b 1^r] Ecce quod operibus iustificati hominis secundum divinam iustitiam debetur vita aeterna. Sunt ergo vitae aeternae meritoria. ... Posterior vero veritatis nostrae pars etiam servatoris nostri Christi auctoritate probatur. [Mt 19, 17]: «Si vis, inquit, ad vitam ingredi serva mandat.» Et [J 15, 14]: «Vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio vobis.» Sunt itaque bona opera necessaria, quae nos aeterna vita et amicitiae divinae consortio dignos efficiunt.»

72 Hoogstraeten: Epitome de fide et operibus, c. 3 (b 1^r): »Neque una fraude circa hanc veritatem satius est Martinus, quin et alteram non mediocriter vulpinam superadderit technam. Considerans namque, quod forte absurdus atque (ut vere est) incredibile cuilibet sensato videri poterat, opera bona homini tam parum esse necessaria, ad novam suarum fallaciarum se convertit technam nequissimus seductor. Nempe ut diceret opera quidem bona oportere fieri, verum non ob [Druck: ab] aliud quam ad corporis castigationem et proximi subventionem, non autem in regni caelestis meritum.«

73 Ebd., c. 2 (b 1^r): »opera bona quamvis plurimas afferant utilitates, ad duo tamen principalia praecipue esse necessaria, quorum hoc quidem aeternae felicitatis est assequitio, illud vero est aeternae mortis evasio. Haec sa[b 1^v]ne gemina necessitas evidentissimis sacri evangelii roboratur testimoniis, dicente Christo [J 5, 29]: «Et procedent qui bona egerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala in resurrectionem iudicii.» ... Et [Mt 19, 17]: «Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.» ... Rursus Christus iis qui a dextris eius erunt, dicturus est [Mt 25, 34-40]: «Venite benedicti patris mei ...» Qui autem a sinistris erunt, iis dicturus est [Mt 25, 41-45]: «Discedite a me in ignem aeternum etc. Esurivi et non dedistis mihi manducare etc. Quamdiu non fecistis uni de minoribus his nec mihi fecistis.»

Rechtfertigung des Sünders spreche und gar nicht von den heilsnotwendigen Werken, zu denen der Christ im Gnadenstand verpflichtet ist, um sich das ewige Heil zu verdienen. So beziehe Luther auch biblische Heilszusagen in einer unzulässigen Verkürzung nur auf die Rechtfertigung des Sünders und unterschlage die Verheißungen eines himmlischen Lohns, der eigens mit guten Werken verdient werden muß. Daß Luther nicht mehr den abgestuften Heilsbegriff der mittelalterlichen Kirche teilt, hat Hoogstraeten richtig bemerkt.⁷⁴ Doch er prüft gar nicht, ob Luther dazu vielleicht aus bestimmten theologischen Gründen veranlaßt ist, ob sich bei ihm vielleicht alles in einem veränderten Gesamtverständnis von christlichem Heil zusammenfügt. Wenn wir solche Überlegungen bei Hoogstraeten vermissen, müssen wir einräumen, daß eine unbefangene Erörterung der theologischen Zusammenhänge damals kaum jemandem möglich war.

Hoogstraeten urteilt, Luther verdunkele außerdem den Glaubensbegriff, indem er allein den Glauben für das Rechtfertigungsgeschehen voraussetzt. Dem undifferenzierten Heilsbegriff entspreche bei Luther ein undifferenzierter Glaubensbegriff. Wenn Paulus hingegen vom rechtfertigenden Glauben im Vollsinn rede, dann meine er einen Glauben, der erst durch die religiöse Tugend der Liebe seine Kraft und seinen Glanz empfanget.⁷⁵ Diese zusätzliche Tugend, die in sich Gottes-

74 Hoogstraeten: *Epitome de fide et operibus*, c. 4 (b 2^v): »Ad magnam autem Lutheri fraudem spectat, in toto tractatu de libertate christiana, ne semel quidem aeternae salutis meminisse, at quotiens nominibus istis salus, salvatio vel salvum fieri utitur, non de hac aeterna sed de ea duntaxat semper locutus est, quam priori loco salutem viae nominavimus. ... Scivit praeterea alteram salutem (quam iustitiam viae diximus) neque operibus bonis debitam necque operibus obtineri posse. Cum ergo totus ad hoc aspiret, ut bonorum operum necessitatem damnet et improbet, hominesque a bonis operibus retrahat, idcirco illam salutem, quae bonis debetur operibus, prorsus subticuit. Illam vero salutem, quae operibus nullatenus obtineri potest, semper in ore versat, de ea quoque vehementer hanc veritatem inculcat, quoniam per opera attingi non potest, qua sane veritate obtenta suppressaque prorsus salute aeterna, (nempe ne semel quidem ab eo commemorata) mox affatim probatum putat, vel potius (id quod vero similis est) conclusum mendaciter simulat, absolute et simpliciter nulla opera ad salutem esse necessaria. Et quidem simulatam suam conclusionem plenis buccis usqueadeo incautis hominibus vehementer inculcat, ut ne opera quidem iustitiae seu hominis iustificati ad aeternam salutem valida aut necessaria putentur.«

75 Ebd., c. 5 (b 3^r): »Fides ab apostolo Paulo definita duplicem habet statum. Interdum enim est per charitatem tanquam robore quodam (ut ita dicam) adornata. Aliquando vero, isto charitatis virore extat privata. In priore quidem statu dicimus eam charitate formatam, quo modo loquens apostolus [G 5, 6]: ›In Christo Iesu (inquit) neque circumcisio aliquid valet neque praepotium, sed fides quae per charitatem operatur.‹ Et alibi [1 T 1, 14]: ›Superabundavit, inquit, gratia Domini nostri cum fide et dilectione.‹ Et rursus [1 T 2, 15]: ›Sal-

Selbst- und Nächstenliebe im richtigen Verhältnis vereint, ist für Hoogstraeten, verglichen mit dem Glauben, ein höheres göttliches Geschenk. Er nennt die religiös qualifizierte Tugend der Liebe ausdrücklich das »unmittelbare Prinzip« des geistlichen Lebens.⁷⁶ Unter ihren Werken stehen an erster Stelle die religiösen Werke der Gottesliebe, also z. B. das Gebet, Feiertagsheiligung und andächtige Teilnahme am Gottesdienst; die Gottesliebe heiligt auch andere Werke, wenn sie dem religiösen Zweck dienen, z. B. das Fasten oder das Spenden von Almosen. Gewiß können Werke der Nächstenliebe auch weniger eng an die Gottesliebe gebunden sein als die fromme Almosenspende. Alles, was der Mensch aus Nächstenliebe oder sich selbst zuliebe tut, soll jedoch von der Gottesliebe umklammert sein; nur so sind es verdienstvolle Werke der religiösen Tugend der Liebe. Aus diesem Grunde fordert Hoogstraeten ganz im Einklang mit der kirchlichen Lehre, daß zum Glauben die Tugend der Liebe hinzutreten muß, wenn der Christ in seiner Heiligung auf dem Weg zum ewigen Heil vorankommen will. Erst der Glaube, der zusätzlich durch gute Werke der Gottesliebe qualifiziert werde, könne als der Glaube der Rechtfertigung gelten. Allein die Gottesliebe gibt der Seele geistliches Leben. Der Glaube ist zwar unerläßliche Voraussetzung des geistlichen

vabitur autem etc., si permanserit in fide et dilectione. De hac etiam fide accipiendum est illud [H 11, 33]: Sancti »per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam« etc. [b 3'] Atque haec est fides qua deus homines iustificat, »fide purificans corda eorum« [Act 15, 9]. Item et alibi [E 3, 17]: »Christum habitare per fidem in cordibus vestris in charitate fundati et radicati«, deus autem non habitat in nobis sine charitate. Scriptum est enim [1 J 4, 16]: »Qui manet in charitate, in deo manet, et deus in eo.« Es folgt ein Zitat aus AUGUSTINUS: De fide et operibus, c. 27 n. 49 (CORPUS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM. Bd. 41. Vindobonae 1900, 96, 23 - 97, 7); anschließend charakterisiert Hoogstraeten die fides informis, die im allgemeinen selbst jene Christen noch haben, die sich durch eine schwere Sünde um den Besitz der rechtfertigenden Gnade gebracht haben.

- 76 Hoogstraeten: Epitome de fide et operibus, c. 5 (c 11): »candide lector, attende quaeso, quod in corpore est oculus, hoc fidem esse in anima, quod in vita militari robur et agilitas est corporis, hoc in vita spirituali ipsius animae esse charitatem. »Fortis namque ut mors est dilectio« [Ct 8, 6]. Ecce robur. »Nescit quoque tarda molimina charitas«, inquit Gregorius [rectius AMBROSIIUS: Expositio evangelii secundum Lucam 2, 19 zu L 1, 39 f; CORPUS CHRISTIANORUM: SERIES LATINA. Bd. 14. Turnhout 1957, 39, 292: »Nescit tarda molimina sancti spiritus gratia«]. Ecce agilitatem. Unde non iniuria charitas vita spiritualis dicitur ipsius animae, id est proximum principium spiritualis vitae. Quocirca charitate ablata, anima iam mortua est et impotens ad opera iustitiae, etiam si vallata sit firma fide. Cur ita? Profecto quia charitate ablata non amplius deus super omnia diligitur, sed in amore humano deo creatori sua creatura praefertur. De quali certe amore Iacobus inquit apostolus [Jc 4, 4]: »Nescitis quia amicitia huius mundi inimica est deo.« Porro quomodo ab anima mortua, a voluntate sic sauciata progredi poterit operatio vitae aeternae meritoria? Minime.«

Lebens, indem er dem Menschen den Blick auf die Heilswahrheiten öffnet, diese grundlegende Bedeutung des Glaubens will Hoogstraeten nicht bestreiten. Entscheidend für das geistliche Leben ist jedoch die zum Glauben hinzutretende Tugend der Gottesliebe mit ihren Werken.⁷⁷

Da Luther hingegen nicht in diesem Sinne vom Glauben rede, da er allein dem Glauben die Rechtfertigung des Menschen vor Gott zuschreibe, klammere er das wahre Prinzip des religiösen Lebens, die Tugend der Gottesliebe, aus. Da mit diesem Prinzip die Heiligung des sittlichen Lebens steht und fällt, kann in dieser Sicht mit dem Glauben als einer selbständigen Tugend Sünde, sogar grobe Unsittlichkeit Hand in Hand gehen. Darum ist der Hauptvorwurf Hoogstraetens gegen Luther und seine Anhänger, er verführe die Menschen zum unsittlichen Leben.⁷⁸ Das ist der Grundtenor seiner Kritik an Luthers Freiheitstraktat. Seine Polemik

77 In diesem Sinne interpretiert Hoogstraeten – im Einklang mit herrschender kirchlicher Lehrtradition – Stellen wie R 14, 23 und Hab 2, 4, Epitome de fide et operibus, c. 5 (c 1^r): »etsi certissimum sit, bona opera non nisi ex fide procedere, quando scriptum est [R 14, 23]: ›Omne quod non est ex fide, peccatum est.‹ Et alibi [Hab 2, 4; R 1, 17]: ›Iustus ex fide sua vivit‹, id est ex directione fidei opera vitae spiritualis exequitur, nequaquam tamen id convertitur, ut quicumque fidem (etiam quantumlibet firmam) habeat, mox opera iustitiae perficiat, id quod clarissime exprimens Iacobus apostolus [Jc 2, 14. 17. 26]: ›Quid proderit, inquit, fratres mei, si fidem dicat quis se habere, opera autem non habeat, nunquid fides poterit salvare eum? Fides si non habet opera, mortua est in semetipsa; sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est‹; haec ille. Praeterea, ut mens apostoli Pauli est [vgl. G 5, 6], fides nisi per charitatem operetur, opus sanctum ac validum non perficiet.«

78 Hoogstraeten: Epitome de fide et operibus, c. 5 (b 4^r), nach einigen Zitaten aus Luthers Freiheitstraktat: »Age modo, candide lector, quam pie sonant istae pestilentissimae consolationes. Ut quid ergo adhuc, quasi nostrae plenitudinis ignari, plangimus? Tristem spiritum, votis diutinis, ieiuniis, vigiliis, orationibus et id genus consimilibus nugis et crudeliter et frustra atterimus. Si peccavimus, innocentem sanguinem fudimus, virgines deo dicatas vio[b 4^v]lavimus, si contra omnem legem, tum divinam tum humanam crudeliter egimus, non tamen fidem (quae sola nos salvare sufficit) abnegavimus. Quid ergo frustra moerore consumimur, quando ipsa fide, sic saturi et pleni sumus, ut nulla re alia prorsus nobis sit opus. Ecce consolationes, quibus tanquam armis suas peccatrices conscientias muniunt insani homines. Nec advertunt levissimae illae stipulae inter christianos perpauca inveniri, qui se veram ac synceram habere fidem, non certissime confidunt. Porro quotusquisque est inter christianos, etiam quantumlibet perdit vivens, qui non certissima fide teneat, quod per mala opera aeternam sibi damnationem thesaurizet. Sed unde hoc novit? Nonne per verbum Christi, cui credit dicenti [Mt 25, 41]: ›Ite maledicti in ignem aeternum‹ etc. Fidem ergo habet rectam, etiam qui perditissimus fuerit. Adulteri quoque et scortatores, spem propositumque habent, ut aliquando divino freti auxilio, vitam moresque corrigant, accepturi secundum divinas promissiones aeternae salutis hereditatem. Ergo habent et isti fidem.«

wird beherrscht von sittlicher Entrüstung, weil Luthers Freiheit eine Freiheit von der Verpflichtung zu gutem Lebenswandel bedeute. Dem entspricht letztlich auch der von Marstaller ausgesprochene Vorwurf, Luthers Freiheitsverständnis verführe zum Libertinismus.

Lassen wir uns nicht von dem unerfreulichen Ton der Polemik bei Hoogstraeten beeinflussen, so können wir in der Sache seine Schrift als eine Ergänzung dessen betrachten, was Schatzgeyer und Marstaller aus anderer Perspektive vortragen. Was Hoogstraeten als Wert der guten, verdienstvollen Werke für das ewige Leben herausstreicht, das deckt sich in der Sache mit Schatzgeyers und Marstallers Betonung der Heiligung, um derentwillen sich der Christ dem geistlichen Gesetz der Kirche unterwerfen müsse.

V Abschießende Überlegung

Was ergibt sich, wenn wir die römisch-katholische Kritik als Spiegel für Luthers Freiheitstraktat benutzen?

1. Die von Luther verfochtene Freiheit des Christenmenschen gegenüber dem Gesetz bedeutet keine sittliche Bindungslosigkeit, sondern Freiheit gegenüber der Macht, die das Gesetz in Verbindung mit der Sünde über den Menschen ausübt. Es ist die Macht des Gesetzes, von der Paulus 1 K 15, 56 sagt: »die Kraft der Sünde ist das Gesetz« (vgl. R 6, 14; 7, 13). Durch die Wirklichkeit des Gesetzes erhält die Sünde die Kraft, den Menschen in die Gottesferne zu treiben und dort festzuhalten, sofern nicht Gottes Gnade im Evangelium den Menschen gegenüber dem Gesetz Freiheit schenkt.

2. In seinem Heilsverständnis trennt Luther nicht zwischen Rechtfertigung und Annahme zum ewigen Leben. Luther hat sein ganzheitliches Heilsverständnis wie etwas Selbstverständliches im Freiheitstraktat und an vielen Orten ausgesprochen, besonders prägnant im Kleinen Katechismus: »Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.«⁷⁹ Dieses ungeteilte Heil ist begründet

⁷⁹ Fünftes Hauptstück (Abendmahl), BSLK 520, 22-30: »Was nützet denn solch Essen und Trinken? Antwort. Das zeigen uns diese Wort: ›fur Euch gegeben‹ und ›vergossen zur Vergebung der Sunden‹, nämlich, daß uns im Sakrament Vergebung der Sunde, Leben und Seligkeit durch solche Wort gegeben wird; denn wo Vergebung der Sunde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.« Vgl. im vierten Hauptstück (Taufe), BSLK 515, 35 - 516, 2: »Zum andern. Was gibt oder nützet die Taufe? Antwort. Sie wirket Vergebung der Sunden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewigen [sic BSLK] Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten.« – Diese Einheit des Heils zeigt sich immer wieder in Bündelungen der Heilsbegriffe, z. B. im Freiheitstraktat WA 7, 25, 3 f; 54, 39 - 55, 2; 55, 10-22.

in dem ungeteilten Ja, mit dem Gott in Christus dem Sünder Gerechtigkeit zuspricht und im Evangelium vermitteln läßt.

3. Der Glaube, der – in echter Gotteserfahrung – die Gerechtigkeit Gottes in Christus ergreift, kann – nach Luthers fester Überzeugung – nicht ohne die Frucht guter Werke bleiben; andernfalls ist er kein wahrer Glaube. Luther wertet die Heiligung des christlichen Lebens nicht als einen verdienstvollen Weg zum ewigen Heil, der höher ist als der Gehorsam, zu dem der Mensch als Gottes Geschöpf aufgerufen ist.

4. Wegen des angedeuteten Verständnisses von Heil und Heiligung hat die Kirche nicht den Charakter einer sakralrechtlichen Institution, die mit ihrem religiösen Gesetz den Gläubigen zur Heiligung anleitet und ihn auf dem Weg zum vollendeten Heil voranbringt. Die Kirche hat vielmehr die Aufgabe, das Evangelium dem Menschen in seiner Lebenswirklichkeit mitzuteilen. Darum unterscheidet Luther – in seiner Lehre von den zwei Regimenten – die geistliche, gesetzfreie Evangeliumsverkündigung der Kirche von der weltlichen Wirklichkeit, in der der Mensch dem Gesetz untersteht.

5. Generell können wir nicht behaupten, die Kritik der drei Theologen gehe an Luthers Freiheitstraktat völlig vorbei. Aus römisch-katholischer Sicht ist ihr Widerspruch durchaus berechtigt gewesen. Sie haben allerdings nicht durchschaut, wie Luther Glaube, Heil und Freiheit verstand; das war ihnen dadurch erschwert, daß Luther in der Freiheitsschrift seine Gedanken nicht in direkter Auseinandersetzung mit der Tradition entfaltet hatte. Wenn damals kein fruchtbares Gespräch über die grundlegende Differenz im Verständnis von Glaube, Heil und Freiheit möglich gewesen ist, so müssen wir heute diese Differenz im ökumenischen Dialog zur Sprache bringen.