

Luthers Frühentwicklung
(bis 1517/9)

Eine Orientierung

von

Hans von Schubert

Luthers
Gedanken über den Krieg

Von

Gustav Kawerau

Eipzig 1916

Im Kommissionsverlag von Rudolf Haupt

Kiel

Walter G. Mühlau
Pfleger für Schleswig-Holstein

Stuttgart

G. Peggeler
Pfleger für Württemberg

Bd 0028 189 14

75

Bo 5350

S 379

- 124

8060 194

Universitätsbibliothek
Eichstätt

82/23013

Luthers Frühentwicklung
(bis 1517/9)

Eine Orientierung

von

Hans von Schubert

Luthers
Gedanken über den Krieg

Von

Gustav Klawerau

Leipzig

Verein für Reformationsgeschichte
(Rudolf Haupt)

1916

Wbt | 55 | 176

Schriften
des Vereins für Reformationsgeschichte

Jahrgang XXXIV. 1. Stück

Nr. 124

Vorbemerkungen.

Die folgenden Blätter geben einen Vortrag wieder, den ich am 1. Juli 1914 im Wissenschaftlichen Predigerverein zu Karlsruhe gehalten habe. Der kurze Zeit darauf ausbrechende Krieg, lenkte alles Interesse auf die Gegenwart ab, so daß die Ausführung des in der Versammlung gewünschten Druckes unterblieb. Unterdessen ist der erste Band der erwarteten neuen Lutherbiographie von Otto Scheel erschienen, mit Freude und Dankbarkeit begrüßt. Da Scheel seine Aufgabe gerade auch nur über die Entwicklung Luthers zum Reformator ausdehnt, diese aber in großer Ausführlichkeit behandelt, so hätte es nahe gelegen, die Veröffentlichung nunmehr zu unterlassen. Allein eine solche kurze Orientierung mag besonders angesichts des kommenden Lutherjahres ihre Stelle behalten. Sie verwertet vorzüglich auch die Ergebnisse der zahlreichen verstreuten Einzelstudien aus Scheels Feder, die als Vorarbeiten zu dem zweiten noch nicht vorliegenden Bande der umfassenden Biographie anzusehen sind. Ich glaubte deshalb sein Erscheinen nicht abwarten zu müssen; das Bild wird schärfer heraustreten, sich aber in den entscheidenden Zügen gewiß nicht ändern. Für den Stoff des ersten Bandes fehlten Scheelsche Vorarbeiten. Aber hier war die Übereinstimmung so groß, daß ich den Text meines Vortrages nicht zu ändern brauchte — wo es wünschenswert erschien, habe ich Noten eingefügt, die sich auf seine Ausführungen beziehen.

Die folgende Arbeit hat es auch mit der Entwicklung des Lutherischen Denkens zu tun. Sie setzt also Leser voraus, die theologischen Gedankengängen nicht ganz fremd gegenüberstehen. Dann erschien es aber auch nicht mehr nötig, jedes lateinische Wort zu übersetzen und dadurch den originellen Reiz manches Ausspruches zu verwischen.

Der Vortrag war mir aus den letzten, besonders stark besuchten und lebendig bewegten Seminarübungen vor dem Krieg erwachsen. Ihr Ende drohte von der ungeheuren Spannung jener Tage verschlungen zu werden. Aber während der Stunden, da die Mobilisation erwartet wurde, suchten wir doch den Geist um das Bild dieses Kämpfers von Gottes Gnaden zu sammeln und die inneren Kräfte zu mobilisieren. Indem ich die folgenden Blätter dem Andenken derer in stiller Wehmut widme, die von jenen Teilnehmern unterdessen in fremde Erde gebettet wurden, hoffe ich, daß der starke Geist dieses wehrhaften Mannes allezeit unserer deutschen Jugend erhalten bleibe.

Heidelberg, Ostern 1916.

Gans von Schubert.

Dreimal wenigstens ist der Kirchenhistoriker im Laufe seiner Vorlesungen genötigt, den raschen Fluß der Darstellung, die Ereignisse und Persönlichkeiten aus fast zweitausend Jahren in einer bunten Bilderreihe vorüberziehen läßt, zu unterbrechen, um sich ganz in die Einzelheiten einer biographischen Aufgabe im innerlichsten Sinne einer psychischen Analyse, im Sinne der Frage nach der Entstehung und Entfaltung eines höchst komplizierten Seelenlebens zu versenken: an der Schwelle der alten Kirche, wenn er an Paulus, an der Schwelle des Mittelalters, wenn er an Augustin, und an der Schwelle der protestantischen Zeit, wenn er an Luther kommt. Darin gelangt nicht nur zur Anerkennung, daß diese drei Männer stärker als alle anderen auf die Geschichte des Christentums eingewirkt haben, so daß sie mehr als alle anderen so genauer Betrachtung würdig sind, sondern daß die Werte, die sie vermittelt und um deretwillen sie diese weltgeschichtliche Rolle gespielt haben, zurückgehen auf die feinsten und tiefsten Beziehungen des Innenlebens und nicht zu verstehen sind ohne die Bloßlegung ihrer Genesis. In diesen Schächten sammelten sich die Quellwasser, die ans Tageslicht getreten die Welt befruchtet und sprossendes Leben aus öder Wirrnis hervorgebracht haben. Die Kirche der Reformation steht auf den letzten Erfahrungen des einen Luther, ihre Geschichte ist bis 1525 geradezu eine Geschichte Luthers, und an ihm erläuterten sich Tausende schon seiner Zeitgenossen das eigene Innenleben und beantworteten sich ihre Fragen mit Luthers Lösungen; sie steht auch heute noch auf seinem Geist, obgleich der Fragen andere uns umgeben und die seelische Struktur sich damit auch verändert hat. Und wenn viele aus der Nachfolge seines Geistes eine Nachahmung machten, eine imitatio Lutheri, so wird es um so notwendiger werden, sein geistiges Leben mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft zu erforschen, um dadurch Zeitliches und Bleibendes zu sondern.

I.

Die Aufgabe ist nicht unlösbar. Paulus' Entwicklungsgang klar zu legen, wird immer an dem Mangel ausreichender Quellen eine unübersteigbare Schranke haben — trotz Gal. 1 und 2 und obgleich uns das Buch von Böhlig über „die Geisteskultur von Tarfus“, die seine Jugend umfing, jüngst gezeigt hat, daß noch unbenutzte Quellengebiete erschlossen werden können. Augustin hat uns mit seiner Lebensbeichte selbst ein Licht in die Hand gegeben, aber sie zeigt doch so tiefe Schatten, daß die Wirklichkeit nachweisbar dem nur relativ entspricht; sie ist ein Rückblick aus einer sehr viel späteren Zeit, da sich Augustin selbst schon geändert hatte. Luther hat keine Konfessionen geschrieben, aber bei ihm allein haben wir reichliche und direkte Quellen bereits aus der Zeit, da er noch nichts war, sondern erst wurde — der erste Brief ist von dem 24 Jährigen —, wenn sie auch für unser Begehren längst nicht früh genug einsetzen. Es ist bekannt, daß uns in der letzten Generation entscheidende Funde geschenkt worden sind, die noch einen besonderen Anlaß zu fruchtbarer, ausgiebiger literarischer Beschäftigung mit Luthers Frühentwicklung boten und eine Fülle von Fragen in die wissenschaftliche Arena warfen. Es sind wesentlich drei Gruppen, die sich zeitlich vollständig aneinander schließen und eben durch diese Aufeinanderfolge die Lösung erleichtern, nämlich: erstens die Funde in der Zwickauer Ratsschulbibliothek. Bei weitem am wichtigsten die sechs von Luther mit Randglossen versehenen Bände theologischer Schriftsteller, die, aus Luthers Bibliothek in die Hände des ihm befreundeten M. Andreas Boach und weiter seines Sohnes, des Zwickauer Stadtphysikus, von da in die des Zwickauer Rektors M. Daum übergegangen, mit des letzteren Bücherei 1694 von der Stadt Zwickau angekauft worden waren. Es sind drei Bände Augustin, ein Band Sentenzen des Petrus Lombardus, ein Band Anselm von Canterbury mit Johannes von Tritheim zusammengebunden und ein Band Taulersche Predigten. Wir wissen, daß es noch zwei weitere Bände gab, die verschwunden sind, aber doch vielleicht noch irgendwo auftauchen. Bei weitem am ausführlichsten sind die Glossen zum Lombarden, danach zu Augustin, vor allem de civitate dei. Die anderen kommen kaum in Betracht, namentlich sind die zu Anselm

leider ganz dürftig und außerdem schwer leserlich. Die Glossen zu den Augustinischen opuscula lassen sich genau auf 1509 datieren. Luther macht selbst die Eintragung unter dem Titel, daß Augustin, dessen Ende er 433 setzt, in diesem Jahr seit 1076 Jahren tot sei. Die Glossen zu den anderen Büchern Augustins sind wenigstens mit Wahrscheinlichkeit in die gleiche Zeit zu setzen. Die zu den Sentenzen des Lombarden wird er in der Zeit geschrieben haben, da er als sententiarius über diesen Stoff zu lesen hatte, also 1509—11, wohl auch in Erfurt. Diese Stoffe sind von dem Finder Buchwald — er fand sie 1889/90 — nachträglich im neunten Band der Weimarer Ausgabe 1893 ediert. An demselben Ort hatten sich schon 1885 einige Predigten von 1514 gefunden. Das ist die erste Gruppe, die also über die Zeit 1509—14 Licht verbreitet. Dazu kommt zweitens die große erste Vorlesung Luthers über die Psalmen, die Luther 1513—15, nunmehr als Doktor der Theologie im Besitz der lectura in biblia, hielt, schon 1874 in Dresden von Seidemann gefunden und 1876 herausgegeben, nach dem in Wolfenbüttel befindlichen Handexemplar Luthers nunmehr als Dictata super Psalterium im III. und IV. Band der Weimarer Ausgabe veröffentlicht. Die dritte Gruppe betrifft die neutestamentlichen Vorlesungen, die daran anschließen, vor allem und zuerst die Römerbriefvorlesung 1515/16, die sich in Abschrift, aus der alten Palatina stammend, in der Vaticana und daneben in Luthers Handexemplar höchst wunderbarer- und kaum glaublicher Weise im Schaukasten der Berliner Bibliothek wiederfand, 1908 von Joh. Ficker in mustergültiger Weise herausgegeben, unter allen Funden der wertvollste und mit wahren Jubel begrüßt. Daran schließen die noch nicht herausgegebenen Vorlesungen über den Galater- und Hebräerbrief 1516/17, nur in Nach- bzw. Abschriften bis jetzt vorhanden. Zu diesen drei Gruppen kommt nun aber noch eine vierte, die sich über das ganze Leben Luthers und damit auch über die Zeit vor 1509 verbreitet und durch neue Funde und Editionen erst jetzt größere Sicherheit und also Brauchbarkeit erlangt hat, nämlich die Tischreden. Sie sind nun freilich keine direkten Quellen mehr, sind keine Urkunden im strengsten Sinne, also Stücke der historischen Entwicklung selbst, in diesem Falle der Lutherschen inneren Ent-

wicklung bis 1517, sondern Rückblicke, zufällig, anekdotenhaft und außerdem nicht von ihm selbst aufgezeichnet, vielmehr von andern aufgefangen, die ihn nur hörten und vielleicht auch nicht verstanden. Aber der Mißkredit, in den sie beim Erwachen des kritischen Sinns im 19. Jahrhundert allgemein gekommen waren, ist der heutigen Lage gegenüber nicht mehr am Plage. Früher hatte man nämlich nur die Sammelwerke, die, aus praktischen Gründen im 16. Jahrhundert angelegt, das ganze Material kritisch weiterüberlieferten, die Werke der Auriſaber, Nebenſtock usw. Danach machten Bindſeil, Förſtemann, Irmiſcher ihre Editionen. Auch Nikolaus Ericus' ſeltene Sylvula ſententiarum, 1566 herausgegeben, gehört hierher. Ebenſo die große Sammlung, die noch unediert in Gotha in zwei Bänden liegt, von Valentin Babarus. Nun aber iſt man zu den einzelnen Quellenſtücken, die hier vereinigt ſind, aufgeſtiegen. Zuerſt wieder gab Seidemann 1872 Lauterbachs Tagebuch von 1538 heraus. Dann iſt man in Leipzig, Jena, Nürnberg und München auf ganze Maſſen von ſolchen geſtoßen. Noch längſt nicht alles iſt veröffentlicht. Wahrhaft lichtbringend war die Publikation der ſogenannten Matheſiſchen Sammlung von Kroker 1903, mit einer großen orientierenden Einleitung, ergänzt durch eine neuere, öfters überſehene Publikation der Rörerschen Nachſchriften in Jena im Archiv für Reformationſgeſchichte V, 1908. Von Kroker iſt dann auch die Veröffentlichung der Tiſchreden in der Weimarer Ausgabe (bis jetzt 3 Bände) begonnen worden und zwar mit der Nachſchrift des beſten und beinahe früheſten Tiſchgenoffen, Veit Dietrichs, nach der Nürnberger Handſchrift. Daneben tritt dann außer Cordatus, den Wrampelmeyer zuerſt 1885 edierte, der aber vielleicht der allerunbedeutendſte iſt, namentlich Schlaginhausen, den Preger 1888 aus einer Münchener Handſchrift (Cm 943) zuerſt bekannt gab. Wenige Nummern weiter (Cm 937 u. 939) ſtehen aber zwei andere Sammelhandſchriften, die erſt Kroker in ſeiner Ausgabe Schlaginhausens, Weimarer Ausgabe Tiſchreden II, genauer beſprach. Dieſe ganze Material iſt als Quelle durchaus nicht zu unterſchätzen. Wir wiſſen von Melanchthon, daß ſich Luther — obgleich er ſein eigenes Geburtsjahr oft nicht richtig angegeben hat, aber ſeine Mutter wußte es offenbar nicht mehr genau — eines ſehr guten

Gedächtniſſes erfreute. Er konnte ſich in dieſem vertrauten Kreis rückhaltlos, ganz unmittelbar geben. Was er aber ſagte, ſchrieben dieſe Leute, übrigens nicht Jünglinge, ſondern Erwachſene, gereifte und in Luthers Sprache und Gedanken eingelebte Männer, ſofort wie im Kolleg nach. Es vermehrt die Zuverlässigkeit, daß verſchiedene Leute das Gleiche nachſchrieben. Auch wenn ſie ſofort verglichen, wird dadurch der Wortlaut doch ſicherer geſtellt. Am günſtigſten liegt der Fall, wenn die Urſchrift ſelbſt uns noch ohne weſentliche Verarbeitung vorliegt. Das ſcheint bei Veit Dietrich der Fall zu ſein. Dieſer, ein Pflegeſohn des Nürnberger Ratſchreibers Lazarus Spengler, war ſeit 1522 in Wittenberg, von 1529–34 an Luthers Tiſch, alſo gerade in den ſchweren und entſcheidenden Jahren von Marburg und Augsburg, ein Mann von warmem Herzen und ſcharfem Verſtand, der ſpäter in Nürnberg als Prediger eine große Rolle ſpielte. Nur wird man ſich bei der kritiſchen Verwertung in jedem einzelnen Fall den Schreiber und die Zeit anſehen müſſen; nicht jeder faßte ſchnell und gut wie Veit Dietrich und Matheſius — Cordatus hatte notoriſch ein langſames Verſtändnis — und es iſt ein Unterſchied, ob die Rede noch zur Zeit, da die Erinnerung friſcher war, aufgefangen wurde oder erſt in den letzten Lebensjahren Luthers. Man kann feſtſtellen, daß ſich auch bei Luther im Laufe der Zeit die Linien ſchärfer zogen, gewiſſe Grunderlebnisse in ſchematiſch formelhafter Weiſe von ihm gefaßt und wiedergegeben wurden. Grobe Verſchiebungen, wie man ſie bei Zinzendorf nachweiſen kann, der z. B. die unglückliche Geſchichte ſeiner Verlobung mit ſeiner Kuſine, Gräfin Caſtell, allmählich ganz in das Licht eines Opfers um des Heilands willen rückte,¹⁾ laſſen ſich bei Luther, ſo viel ich ſehe, nicht feſtſtellen.

Alle dieſe neuen Funde haben die proteſtantiſchen Federn in Bewegung geſetzt. Aber auch die katholiſchen. Suchten die erſteren die grundlegenden Erkenntniſſe im Seelenleben des werdenden Luther auf, um den Reformator beſſer zu verſtehen, ſo die letzteren um die grundlegenden Irrtümer, den Revolutionär vollends zu entlarven. Raum hatte die Welt den Abſchluß des großen

¹⁾ S. Jannaſch, Gräfin Zinzendorf, 1914. S. 342 ff., 377 ff.

Werkes von Janssen über „Die deutsche Geschichte seit dem Ausgang des Mittelalters“ erlebt, und darin eine neue katholische Zeichnung des ganzen Hintergrundes in breitester Form erhalten, auf dem sich das Leben Luthers abspielt, so erfolgte nun mit Hilfe des neuen Materials und unter schärfster Kritik dessen, was die protestantischen Forscher daraus machen, die katholische Zeichnung des Lutherbildes selbst, erst, 1902, aus der Feder des Dominikaners Denifle, des Ordensgenossen des Tezel „Clamanten“, grob und unflätig und alles andere als eine Biographie, dann 1911/12 der dreibändige Luther des Jesuiten Grisar, feiner und mit einem höheren Schein von Wahrheit ausgerüstet, wie es dem Jünger Loyolas geziemt, aber doch nur ein „verkappter Denifle“ und eben deshalb um so gefährlicher. Man ist diesen Gegnern doch weithin zu Dank verpflichtet, denn sie zwangen uns von neuem die Feder in die Hand und nötigten uns, immer noch tiefer und gründlicher vorzugehen. Bossert (Württemberg und Janssen, Verein für Reformationgeschichte. Heft 5/6. 1889) und Walther (Luther im neuesten römischen Gericht; ebenda S. 8. 31. 35. 1889. 1890. 1892.) ist es gewiß gelungen, an Janssen zu zeigen, wie man das Kunststück fertig bringen kann, die Unwahrheit zu sagen, ohne zu lügen, aber wir haben durch Janssen doch schärfere Augen bekommen für die katholischen Reformbewegungen, die der Reformation vorausgingen, und damit diese, wie auch die Gegenreformation selbst besser verstehen gelernt. — Daß Denifles Auffassung von Luther als dem abtrünnigen Mönch und verworfenen Menschen das große Rätsel unerklärt läßt, wie aus solch schmutziger Sache sich solch sieghafte Miesenbewegung erheben konnte, war leicht nachzuweisen, aber sein Angriff auf die protestantische Forschung, sein Hinweis auf die Fehler in der Weimarer Ausgabe, auf die Nichtberücksichtigung der vorausgehenden spätmittelalterlichen Scholastik gab doch eine Fülle fruchtbarer Anregung. Und so hat denn auch Grisar schon eine Menge fördernder Arbeiten von Kameron, Scheel, Böhmer u. a. hervorgerufen und hat einem besonders Verdienten unter diesen, Scheel, sogar die Überzeugung beigebracht, daß nunmehr die Stunde gekommen sei, unter Zusammenfassung des Ganzen mit einer neuen Lutherbiographie zu antworten, da Köstlin und Kolbe ja in der Tat den Ansprüchen nicht mehr genügen können.

Von alledem ist nun auch vieles in die breite Masse getragen worden. Hier gehen die Stimmen wild und wirr durcheinander. Es hängt mit dem heutigen allgemeinen Bedürfnis nach psychologischer Vertiefung, Heroenkultus und ästhetischer Bewertung auch des Religiösen in idealer Konkurrenz mit massivem Reklamebedürfnis zusammen, daß das Lutherbild nun auch in ganz andere Formen gefaßt wird. Die Zeit der nationalen Lutherfestspiele scheint dadurch abgelöst. Eben hat Mathilde Mann eine deutsche Übersetzung des Romans „Angst“ (Der junge Martin Luther), von Jakob Knudsen, 1914 bei Cotta erschienen, dem Publikum vorgelegt mit Einarbeitung einer Liebe des jungen Luther zur Nichte der Frau Cotta, und in Berliner Kinos wurde ein Film „Luther“ gelichtspielt, in welchem Rätchen von Bora, vermutlich infolge einer Nachwirkung des Rätchen von Heilbronn, ihrem Luther bis nach Worms nachläuft. Dieses *κίνομα* wurde dann allerdings, wenn ich recht berichtet bin, von Jagow unterdrückt.

Und doch sind Pfarrer und Religionslehrer fortwährend genötigt, über den werdenden, wie über den gewordenen Luther zu unterrichten. Es ist für sie eine Notwendigkeit, den heutigen Stand der Frage, wie er sich nach unbefangener Untersuchung protestantischer Wissenschaft ergibt, zu kennen. Tatsächlich ist derselbe auch so wirr nicht, wie er aussieht; feste Punkte haben sich herausgestellt und gewinnen immer allgemeinere Anerkennung. Ich beschränke mich hier auf solche Hauptpunkte, indem ich zugleich voraussetze, daß der allgemeine Rahmen bekannt ist.

Wenn man von Frühentwicklung Luthers gesprochen hat, so dachte man zumeist an die Entwicklung bis zum ersten durchschlagenden Auftreten Luthers, also bis zum Thesenanschlag 1517. Dabei ist nur im Auge zu behalten, daß tatsächlich damit der Fluß der Entwicklung noch nicht abgelaufen war. Man kann es darum billigen, wenn Otto Scheel in seiner Sammlung von „Documenten zu Luthers Entwicklung“ (1911) die Grenze erst 1519 zieht, aber auch dann gehen die alten Gedanken noch im Untergrund fort. Ich weise nur darauf hin, daß erst 1521, also nach dem Bruch mit dem Papst, Konzil und Kaiser, nach Worms und den großen Flugschriften er sich über die vota monastica und

den Weiterbestand des Mönchtums klar wurde und damit erst ganz den Boden verließ, auf den er sich mit dem Eintritt ins Kloster, die Stätte seiner Kämpfe, gestellt hatte. Luther entwickelte sich langsam, nicht sprunghaft — er wußte das selbst (opp. var. arg. I, 20). Hiermit ist eine besondere Schwierigkeit der vorliegenden Aufgabe berührt. Auch wenn Luther einer neuen Erfahrung oder Auffassung den Zutritt gestattet hatte, so war er damit die alten noch längst nicht los. „Wie wahr ist das Sprichwort“, sagt er von sich selbst, „difficile est consueta relinquere et consuetudo est altera natura“ (a. a. D.). Die Anschauungen streiten sich miteinander, schieben sich ineinander, noch mehr wie bei andern großen Männern und reichen Naturen. Sein Geist blieb in gewissem Sinn sogar für immer „zweier Zeiten Schlachgebiet“. Wenn wir also nach einfachen Formeln suchen und in der Tat auch durchschlagende Punkte herausheben können, so muß man sich immer bewußt bleiben, daß die Wirklichkeit längst so eindeutig nicht war, wie die Darstellung es nur zu leicht erscheinen läßt.

II.

Das gilt auch schon vom Anfang, der Frage des Ansatzpunktes. Nach dem Obengesagten wird man erwarten müssen, daß auch die Ansätze, die zum späteren Reformator führen, sehr früh vorhanden waren. Auf einer niederen Stufe, der des natürlichen Lebens, begegnet uns der traditionellen, sich auf verstreute spätere Aussagen stützenden Auffassung nach der Gegensatz, der dann auf höherer und höchster wiederkehrt: der Gegensatz des Angefochtenen und des Frohen. Neben dem Bilde des geschlagenen, vor Vater und Lehrer zitternden Knaben steht das des frohen hurtigen Gesellen in Erfurt, der im Kreise der Genossen die Laute schlägt. Richtiger, nacheinander folgen diese Bilder, aber für unser Auge ohne scharfe Übergänge, ohne Sprünge, wenn auch nicht ohne Vermittlungen, als deren vornehmste man immer das Haus Cotta in Eisenach angesprochen hat. Wer will bestreiten, daß in Luthers Natur eine reiche Mischung lag und sich von Anfang an geltend machte, nur daß die Umstände die eine oder die andere Seite überwiegen ließen, daß also durch alle die Schatten, die über Luthers

Kindheit lagen, das Sonnenauge des Jungen lugte und durch alle Ängste eine starke Eigenart erkennbar wurde, die den Vater veranlaßte, von ihm Hohes zu erwarten? Und umgekehrt, daß, als ihm die Sonne des Lebens schien und er sich frei entfalten konnte, doch die Wolke über ihm hängen blieb, aus Sorgen und Gewissenszorn gewoben, geladen mit elektrischen Spannungen, bereit, sich zum Gewitter zu verdichten und mit Donner und Blitz sein bisheriges Leben herumzuwerfen? Doch ist es unnötig, darüber Betrachtungen anzustellen, denn tatsächlich versagen uns die Quellen die Möglichkeit, den Schleier zu lüften, der auf dem Knaben und Jüngling Luther liegt¹⁾ — erst in Erfurt setzen wirkliche Probleme ein.

Nur die Frage könnte man gleich hier am Anfang streifen, weil sie über der ganzen Entwicklung steht, ob in dieser Naturbasis und ihren Temperamentgegensätzen und Spannungen etwas Abnormes und also Pathologisches liegt, wie es Hausrath bekanntlich in seiner Lutherbiographie aufgefaßt hat. Es ist nicht glücklich gewesen, daß Hausrath sie ohne Not der Welt dargeboten und den Katholiken damit die Waffe in die Hand gedrückt hat, die Rechtfertigungslehre sei im Grunde auf eine krankhafte Disposition zurückzuführen, und damit die ganze Reformation als krankhaft zu beurteilen. War es doch schon vorher üblich, von Luthers „Schwermut“ im Kloster mit der Nebenbedeutung krankhafter Hypochondrie zu reden. Mit diesem Ausdruck half und hilft man sich in weitverbreiteten simultanen Schulgeschichtsbüchern. Daß alle theologischen Kritiker von protestantischer Seite, auch Hausraths Schüler Walther

¹⁾ Die ausführlichen, weitausgreifenden, sorgsam untersuchten in Scheels erstem Band lassen allerdings auch die Umwelt viel deutlicher erkennen, die auf den ganz jungen Luther einwirkte — wie sie auf ihn gewirkt hat, bleibt dabei doch unsicher und wird sogar noch unsicherer, wenn man sich genötigt sieht, aus kritischen Gründen den üblicherweise verwendeten späteren Äußerungen das Gewicht abzuspochen. Nach Scheel waren die Verhältnisse, die in Mansfeld auf den Knaben von seiten des Elternhauses wie der Schule einwirkten, nicht so hart, wie man anzunehmen pflegte, während die frommen Einflüsse, die in Magdeburg vom Unterricht der Brüder v. gem. Leben auf ihn ausgehen konnten, deutlicher heraustreten. Der Eindruck eines normalen Jugendlebens verstärkt sich.

Röhler in der Theologischen Literaturzeitung 1905, Nr. 17, die Auffassung ablehnten, will nicht so viel besagen, wie ihre sachmäßige, auf genauem Studium der Werke Luthers und der Sache ruhende Widerlegung von seiten eines Mediziners, des Göttinger Inneren Klinikers Geh. Rat Prof. Dr. W. Ebstein in der 1908 erschienenen Schrift: „Dr. W. Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand.“ Er kennt Hausrath dabei gar nicht. Die frühere bekannte Arbeit von Küchenmeister ist dadurch überholt. Vorweg zu nehmen ist die Bemerkung, daß Luther nach Ebstein ein ungewöhnlich feines Verständnis für medizinische Dinge und eine besonders gute Beobachtungsgabe in bezug auf seine eigenen Krankheitszustände in den vielen eigenen Notizen, die sich darauf beziehen, offenbarte. Danach ist es sicher, daß er ein schweres Gichtleiden hatte, bezw. an Nierensteinen litt, „die der Lage der Sache entsprechend im wesentlichen aus Harnsäure und deren Salzen bestanden“, und daß sich damit eine chronische Darmträgheit verband, nebst deren Folgezuständen, insbesondere Hämorrhoidalleiden, die sich zu einer sehr erheblichen Höhe steigerten. Gestorben ist er nicht daran, sondern an einem Herzleiden, das aber möglicherweise neben anderen Ursachen, wie namentlich den dauernden unerhörten Anstrengungen und Aufregungen, in jener Gicht wurzelt. Zutage getreten ist das Steinleiden zuerst auf der Wartburg 1521. Die melancholischen Stimmungen, nervösen Störungen und Visionen, wie sie aus Luthers späterem Leben bekannt sind, werden von Ebstein auf die Gicht und namentlich die Darmträgheit zurückgeführt. Daß aber diese Krankheiten bereits im Kloster oder gar vorher bestanden hätten, dafür fehlt jedes Zeugnis. So oft er auch von seinem körperlichen und geistigen Zustand im Kloster redet, soviel wir auch aus seiner Klosterzeit von allerlei natürlichen Folgen asketischer Kräfteüberspannung hören: nie spricht er davon. Es wird also das Wahrscheinlichste bleiben, daß gerade das „Fasten, Frieren und schlechte Leben,“ das Rasteln und Wachen und der innere Kampf, die ihn bis 1519 zu dem ausgemergelten, hohlwangigen Gesellen machten, als der er auf den ersten Bildern erscheint, ihm vielmehr zu jenen Krankheiten verholfen haben, etwa wie Caesarius von Arles sein Verdauungsleiden auch seinem übertrieben strengen

Fasten in Lérins verdankte. Luther sagt das selbst (in der Auslegung zu Joh. 6—8, Weim. Ausg. 33, 501) 1531: „Ich bin kommen im Kloster umb der Seelen Heil und Seligkeit und umb des leibes Gesundheit.“ Zugestanden also auch, daß Luthers sogen. „Schwermut“ im Kloster nicht unabhängig ist von körperlichen Zuständen, — daß die innere Entwicklung, das schwere Ringen um Gott und der Sieg der inneren Freiheit auf einer krankhaften Naturanlage ruhe, ist abzuweisen. Hausrath hat in den Notizen zur 2. Auflage auch seine eigene Auffassung nicht unwesentlich modifiziert, bezw. klargestellt, wie er meint. Besonders möchte ich noch auf drei Punkte hinweisen, die Ebstein konstatiert, nämlich erstens, „daß Luther an eigentlicher Furcht vor dem Satan in chronischer, sein Gemüt und seine geistige Leistungsfähigkeit hemmender Weise, also pathologisch, nicht gelitten hat“ (S. 63), zweitens, daß er „seiner krankhaften Stimmung durch die Kraft seines Willens und seiner nie versagenden Energie stets Herr geworden und bis an seines Lebens Ende Sieger in einem Kampfe geblieben, den auszufechten die denkbar größte geistige Widerstandskraft erforderte“ (S. 64), drittens, daß Ebstein, obgleich er meint (S. 48): „der Alkohol war ihm im Hinblick auf seine harnsaure Diathese am gesündesten, den er nicht trank“, nach genauer Prüfung seiner Lebensweise zu dem Resultat kommt, „seine Lebensweise war eine durchaus einfache, üppige Kost und Schmausereien waren ihm zuwider“ (S. 25 f.). Sie können also auch als Ursache seines Gichtleidens nicht angesehen werden — was sich übrigens schon dadurch verbietet, daß das Leiden schon 1521 auftrat.

Dies physiologische Problem war zu Anfang kurz abzutun: krankhafte Anlage steht nicht an der Schwelle seiner großen Kämpfe zum Reformator. Das erste geistige Problem, das uns auch noch vor der Klosterpforte begegnet, ist eigentlich auch nur zu streifen. Von Crotus Rubianus, dem geistreichen Verfasser der Dunkelmännerbriefe, an wußten die Humanisten alter und neuer Tage, daß der in Erfurt sich eben heimisch machende Humanismus Luther seine innerlich befreienden Kräfte ins Kloster mitgegeben hatte wie einen Talisman, dessen Wunderkräfte ihn dann nach innerlicher Sprengung der Ketten zu den großen Taten der Freiheit in den Jahren 1519—21 ausgerüstet und befähigt

hatten. Das ist auch nach der jetzigen Lage der Dinge zum mindesten eine kolossale Übertreibung. Es bleibt dabei, daß der Beweis einer näheren Verbindung mit dem Erfurter Humanistenklub fehlt,¹⁾ wenn auch Crotus Rubianus 1519 die frühere Bekanntschaft zum Anlaß einer erkühten Wiederannäherung nimmt, wobei das Bestreben mit Händen zu greifen ist, Luther zu schmeicheln, um ihn die Kastanien aus dem Feuer des Papsttums holen zu lassen und sich selbst in humanistischer Abgeklärtheit dann der schmackhaften Früchte der Lutherschen Arbeit zu erfreuen. Daß Luther die Leute und die Sache freilich nicht fremd blieben, muß man nicht nur aus dem Wort des Crotus, *e nostro consortio* sei Luther ins Kloster gegangen, schließen, auch nicht nur aus dem bekannten Wort in Melanchthons Lebensskizze, er habe die Klassiker, vornehmlich Cicero, Virgil und Livius, gelesen, nicht wie Knaben, die nur die Worte ausziehen, sondern als Lebenslehre und Lebensbilder, oder aus seinen späteren Zitaten, sogar aus Juvenal, — es scheint mir die von Veit Dietrich (Nr. 116) überlieferte Notiz von Wichtigkeit, daß Luther bei seinem Eintritt ins Kloster Virgil und Plautus mitnahm. Der letztere war ihm also doch wohl auch teuer. Er hat auch 1504 die Vorlesung Hieronymus Emser's, seines späteren Gegners, über Reuchlins Sergius gehört und die „Hirtengesänge“ des Baptista Mantuanus nicht nur mit Interesse gelesen, sondern sich teilweise wörtlich eingepägt. Endlich läßt sich die Sicherheit, mit der er später die Verbindung mit Hutten, Erasmus, dem ganzen Reuchlinkreis, vollends seinem Melanchthon, Reuchlins Großneffen, dem Erasmusianer, knüpfte, am besten verstehen, wenn er damit einen Boden betrat, der ihm persönlich nicht unbekannt war. Also ein Schein dieser Geistesart ist ihm doch ins Herz gefallen und dort haften geblieben, mehr nicht.

Weit lebhafter und ernsthafter diskutiert ist die alte Frage: warum Luther ins Kloster trat. Dergels Buch „Vom jungen Luther“ 1899 ist diesen Fragen besonders nachgegangen und hat manches weggeräumt, was bisher als sicher galt, namentlich die

¹⁾ Wenn überhaupt es einen solchen gab, was Scheel S. 225 mit guten Gründen bestritt. Doch war Crotus Rubianus immerhin mit ihm in einem engeren Zirkel, *in poem consortium und contubernium* (Enders II, 208. 291); daß das ein „Poetenzirkel“ gewesen, wird freilich nicht gesagt.

Alexiuslegende, ohne doch über die Quellen streng methodisch zu handeln; auch die Alexiusfrage kann solange nicht als völlig erledigt gelten, als der dritte, bisher verlorene Band des Valentin Babarus (in Gotha) nicht aufgefunden ist. Denn Sedendorf gibt in seinem *Commentarius de Lutheranism* bestimmt an, bei Babarus diesen Namen gelesen zu haben.¹⁾ Wir wissen, daß im dritten Band tatsächlich etwas über den Eintritt Luthers ins Kloster stand, und das Material bei Babarus ist zusammengewürfelt und ungesichtet, aber keineswegs durchweg schlecht. Aber vorläufig bleibt diese, wie viele anderen Geschichten, die sich an Luthers Entschluß knüpfen, besser unberücksichtigt, zumal es außerordentlich nahe liegt, daß der Name Alexius von dem Alexiustag genommen ist, an dem Luther ins Kloster trat.

Will man aufrichtig sein, so kann als feststehend nur gelten, daß Luther durch „Schrecken vom Himmel“ und das heißt durch ein Gewitter und die damit verbundene Todesgefahr in der Nähe von Erfurt so stark erschüttert wurde, daß er das Gelübde in unwillkürlicher innerlicher Nötigung — *coactum et necessarium* — tat und nachher trotz des energischen Widerspruchs des Vaters daran festhielt. Das ist die durch Crotus Rubianus bestätigte Angabe Luthers selbst in *De votis monasticis* von 1521, immerhin 16 Jahre nach dem Ereignis niedergeschrieben, aber, was entscheidend ist, in der Vorrede an eben den Vater, der in der Sache Mitwisser war, ihm vor aller Welt zur Kontrolle vorgelegt.²⁾ Aus einer Menge späterer Notizen ziehe ich nur noch

¹⁾ Allerdings in dessen erstem uns erhaltenen Band, der davon doch nichts enthält, so daß hier ein Irrtum festzustellen ist. Aber eine Randbemerkung zu einer Stelle II, 752, die von einer Äußerung Luthers über seinen Eintritt ins Kloster und die Stellung seines Vaters dazu handelt (Scheel, *Dol.* Nr. 12), verweist auf III, 680, so daß jedenfalls hier die Stelle gestanden haben kann, die Sedendorf gelesen hat. Siehe jetzt Scheel, *Luther* I, 240 f.

²⁾ So jetzt auch Scheel. Nur daß er S. 243 Luther in dem Gewitter eine direkte Berufung, eine „Erscheinung“ erblicken läßt, worauf auch der mehrfach gebrauchte Ausdruck „Geipenst“ deute. Das Wort hat hier aber doch wohl die Bedeutung „Lockung, Täuschung, Versuchung,“ s. Grimm, *Wörterb.* IV, I, 4140 f. (noch Mathesius: „dem Teufel und seinem Geipenst absagen“) daher die Wendung: „wenn's nun ein Geipenst mit Dir wäre!“ Der Vater hielt den Vorgang für einen Trug des Teufels.

eine heran, die erst durch die oben angeführte Veröffentlichung der Rörerschen Handschrift in Jena durch Kroger im Archiv für Reformationsgeschichte 1908 bekannt geworden ist (S. 309 f): „Causa ingrediendi monasterii fuit, quia perterrefactus tonitru, cum despatiaretur (in geraumer Entfernung) ante civitatem Erphordiae, vovit votum Hannae et fracto prope-modum pede gelobt er sich ins Kloster zu gehen.“ Danach hatte das Erlebnis eine Verletzung am Fuße zur Folge, so heftig war der Schlag und der Schrecken, daß er strauchelte oder stürzte. Röder exzerpiert eine verlorene Handschrift, deren Schreiber 1540 an Luthers Tisch gefessen hat und im übrigen namentlich die Geschichten des Mathesius, aber auch Veit Dietrichs, also zweier anderer guter Tischgenossen wiedergibt.¹⁾

Alles weitere Weimert und alle anderen Motive rücken in die zweite Linie oder sind nur hypothetisch als Ergänzung zu vermerten, auch das Zeugnis Melanchthons in seiner kurzen vita von 1546, daß Luther die Schrecken des Todes zuerst, bezw. besonders erschütternd (terrores seu primum seu acerrimos) in jenem Jahre gepackt hätten, da er einen Studiengenossen auf irgend eine Weise durch den Tod verloren hätte. Die an sich sehr zweifelhafte Notiz gewinnt an Bedeutung dadurch, daß Melanchthon seine Darlegung über Luthers Motive als die wohlbekannteste, von Luther und den Seinigen anerkannte und vortragene Tradition hinstellt, daß Mathesius sie in seinen Lutherpredigten gleichfalls, wenn auch etwas anders, erzählt und daß in diesem Sommer 1505 in Erfurt die Pest ausbrach. Schon im Februar während des Frühjahrs-Baccalaureatsexamens starb ein Hamburger, Albert Rattkens, peste ut dicebatur infectus, während der darum vorverlegten Herbstprüfung (am 24. August) von den sechzig Kandidaten drei, und Luther gebraucht in De votis monasticis doch auch den allgemeinen Ausdruck: terrore et agone mortis subitae circumvallatus habe er das Gelübde getan.²⁾

¹⁾ Scheel schätzt S. 291, N. 42 die Notiz nicht hoch ein, vgl. S. 256, N. 3. Im Absatz de parentibus et studiis Lutheri S. 365 ist zum mindesten Verwirrung beim Ausziehen eingetreten. Daneben kann doch Wertvolles überliefert sein.

²⁾ Bei dieser Sachlage scheint es mir zu weit gegangen, wenn jetzt Scheel S. 253 mit Bestimmtheit sagt: „Luthers Entscheidung für das Mönch-

Übrigens verlor er damals an derselben Pestilenz zwei Brüder, kurz nach seinem Eintritt ins Kloster, und der Vater hielt ihn auch für daran gestorben (Bal. Bav. II, 752, Scheel, Dok. Nr. 12) Man wird es also für wahrscheinlich halten müssen, daß Luther überhaupt sich in dieser Zeit vor die Frage des plötzlichen Todes und damit des Gerichts gestellt sah. Eine besonders tiefe psychologische Vorbereitung wird man das allein nicht nennen können, aber es ist auch nicht durch diesen Quellenbefund ausgeschlossen, daß eine solche da war, und was wir oben von der später bemerkbaren langsamen und innerlichen Art seelischer Prozesse bei Luther bemerkten, spricht dafür, daß sie auch hier nicht fehlt. So wird man sich immer wieder getrieben fühlen, den Versuch psychologischer Begründung zu machen, wie ich ihn in meiner kleinen Volksschrift (Verein für Reformationsgeschichte Nr. 30) 1897 „Wie Luther ins Kloster hinein- und wieder herauskam“ auf Grund der damaligen Lage der Forschung unternommen habe. Man kann vor allem darauf hinweisen, daß es irrtümlich ist anzunehmen, Luther sei erst im Kloster an die großen Fragen gekommen; der dialektische Kurs zwang zur Bemeisterung grundlegender philosophischer Probleme,¹⁾ und Luther galt als ein philosophus in seinem Kreise, wie Erotus verrät. Nur daß wir gar nichts darüber wissen, wie damals die Wirkung auf sein Gemüt war.

Am wenigsten sicher erscheint — zunächst — die Formulierung, die die allerbeliebteste ist: die allgemeine, ihn umtreibende und schließlich ins Kloster jagende Sorge um den gnädigen Gott, unter Berufung auf die Worte im Sermon von der Taufe von 1534 (Weimar. Ausgabe 37, 661). Immer habe er gedacht: „D wenn wiltu einmal from werden und gnug tun, daß du einen

tum ist durch den Tod jener Wochen nicht beeinflusst worden, denn als die Seuche ausbrach, befand er sich schon innerhalb der Mauern des Augustinerklosters.“ Der Eintritt erfolgte am 17. Juli.

¹⁾ Dieser Teil über den Luther allgemein schulenden Erfurter Universitätsunterricht, speziell über „den Erfurter naturphilosophischen Unterricht“ und den „moralphilosophischen und metaphysischen Abschluß des artistischen Unterrichts“ ist die glänzendste und förderndste Partie im Scheelschen Lutherbuch.

gnedigen Gott kriegst? und bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben und mich zermartert und zerplagt mit fasten, frieren und strengem Leben.“ Denn so wie diese Sätze dastehen, gehen sie nicht auf den Eintritt ins Kloster, sondern auf das Leben in demselben. Und doch liegt die Sache etwas anders und günstiger für die übliche Auffassung. Man kann sich nämlich auf den folgenden, erst jetzt zutage getretenen Tatbestand berufen. Die genannte weltberühmte Stelle steht so gar nicht in einer einzelnen Taufpredigt Luthers, sondern in einer Druckschrift, in der vier Predigten Luthers zusammengearbeitet sind, nicht von Luther selbst, sondern einem anderen, vielleicht Caspar Cruciger, wenn Luther dann auch die Kompilation gebilligt und bevornortet hat. Von den wirklichen Predigten sind uns in den Rörscheren Bänden in Jena Nachschriften erhalten, und darin lautet die Stelle: „Ego fui XV annis monachus et tamen nunquam potui baptismo me consolari. Ach quando vis semel from werden? Donec fierem monachus (bis ich Mönch ward). Non edebam, non vestiebam, friere. Papa, Antichristus treib mich dahin, qui abstulit baptismum, et tales consolationes agnitionis baptismi pueri habent et qui erhalten, conservati. Certe ego non.“ Da ist nun freilich deutlich gesagt, daß hier auch ein Motiv schon für den Eintritt ins Kloster vorgelegen habe. Dennoch bleibt das Bedenkliche des höchst abgerissenen unzusammenhängenden Gedankengefüges, bleibt die Tatsache, daß sonst nur vom Leben im Kloster die Rede ist. Vielleicht hat derjenige, der die Predigten zusammenarbeitete, den ursprünglichen Sinn der Worte doch richtiger erfaßt. Bleibt auch das Bedenken, daß die Notiz spät ist und vereinzelt steht, und die Sache zu dem Bild wenig paßt, das wir vom Studenten Luther sonst empfangen.¹⁾

¹⁾ Scheel, der jetzt zuerst S. 296, N. 8 diesen Tatbestand kritisch beleuchtet, will helfen, indem er donec fierem monachus mit „solange ich Mönch war“ übersetzt, aber wenn man auch diese Bedeutung von donec gelten lassen kann, am Worte fierem scheitert es, das eben „wurde“ heißt und nicht „war“. Dagegen könnte man eine Lösung der Schwierigkeit darin finden, daß man monachus hier als Vollmönch im Gegensatz zum Novizen versteht — wogegen aber wieder anderer Sprachgebrauch spricht (vgl. die Stellen am Anfang von Scheel, Dok. Nr. 12 u. 76).

Aber selbst wenn wir dem Wort einen Quellenwert in der üblichen Richtung beilegen, werden wir anzunehmen haben, daß sich dem Reformator nach 32 Jahren die Linie, die zur Reformation führt, stark vertieft hat, und er vermutlich auch spätere Fragestellungen in die frühere Zeit projiziert.

III.

Für die Zeit seiner Möncherei ist das Wort allerdings voll zu bewerten. Die Frage, die hier neuerdings mit unerhörter Keckheit von Denifle und Grisar aufgeworfen wurde, ist die nach dem wirklichen Ernst seines Mönchtums, aber es ist hier doch vorher ein ungemein wichtiges Eingeständnis zu verzeichnen. So viel es besagen will, daß Cochläus tatsächliche Vergehungen Luthers aus seiner Klosterzeit nicht zu nennen wußte, so viel auch, daß Denifle zugibt, Luther habe während seines ganzen Ordenslebens gegen das wahre Mönchtum nie eine Silbe gesprochen (I, 40), und daß er wohl die Anschauung Luthers von der Unüberwindbarkeit der Konkupiszenz, diese im weiteren Sinn als böse Lust überhaupt verstanden, als den Ausgangspunkt des Abfalls ansieht, aber eine praktische Begründung für diese Anschauung in Verfehlungen des Mönches Luther nicht anzuführen vermag; erst nachdem Luther die grundstürzende Position der Rechtfertigungslehre gewonnen, hat sich nach seiner Meinung auch seine heiße Sexualität zügellos ausgelebt. Für diese Zeit gelten dann die wundervollen Beweise: in einem Brief an Gerbel, in dem er über seinen inneren Kampf gegen den Dämon des Kleinglaubens redet, 1521, muß Luther ja selbst schreiben, saepius ego cado, ich falle öfters, und in einem anderen von 1522 an Link bekennen, sobrius haec scribo, d. h. nach Denifle: diesmal schreibe ich nicht betrunken (Enders, Luthers Briefw. III, 240²⁵ 317³⁹). Darüber hat Benrath in seiner Schrift über „Luther im Kloster“ (Verein für Reformationsgeschichte 1905) S. 68 ff. gebührend gehandelt. Nun verfällt Luther überhaupt in sittlicher Beziehung völlig. Grisar aber schiebt statt der Konkupiszenz die in zweiter Linie bei Denifle erscheinende Selbstüberhebung als Ausgangspunkt in den Vordergrund, indem er erklärt (S. 86), daß die historischen Argumente für jene Behauptung größter

innerer Verrohung, nämlich „Texte und Tatsachen, die jeden überzeugen müssen, in dem gegebenen Material nicht vorhanden sind.“ Man kann sich damit begnügen, für Denisfes weitere Ausführungen auf Walthers Material hinzuweisen, das er in seinem Buch „Für Luther wider Rom“ 1906 S. 593—669, bezw. auf das gedrängtere, das Braun in seiner 1908 erschienenen Schrift „Über die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre“ S. 28 ff. gesammelt hat, und daneben etwa nur vermerken, daß Luther in einer von Veit Dietrich aufgezeichneten Tischrede (Nr. 121) sagte, daß er im Kloster weder multam libidinem empfunden habe noch ein Weib, auch bei der Beichte, gesehen habe, da er ihr Antlitz nicht kennen zu lernen wünschte, und, völlig entscheidend, daß Luther gerade mit dem Klosterwesen, das auf dem Zölibat ruht, am spätesten innerlich fertig wurde, noch 1521 nicht damit fertig war, und sich der Übergang von der Mönchskutte in den Professorenflaus so allmählich vollzog, wie der des Augustinerklosters in Luthers Hörsal und Familienwohnung. Gerade mit sexuellen Fragen hatte er am wenigsten zu kämpfen, erst 1521 taucht in einer sichtlich übertriebenen Bemerkung an Melanchthon etwas derartiges auf. Was aber sein Heiligkeitsstreben, überhaupt seine Treue gegen die Ordensregel und das ehrliche Bemühen sie zu halten angeht, so weise ich nur hin auf das feierliche Wort, das er 1533 dem Herzog Georg von Sachsen schrieb (Erl. Ausg. 31, 273): „Wahr istz, ein frommer Mönch bin ich gewest, daß ichs sagen dar (= zu sagen wage). Ist je ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei, so wollt ich auch hineinkommen sein, das werden mir zeugen alle Klostergesellen, die mich gekennet haben. Denn ich hätte mich, wo es länger gewähret hätte, zu tot gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit.“ Und dieser feierliche Zeugenaufwurf war in Wahrheit an Cochläus gerichtet!

In einer feineren Beziehung und nicht für den Anfang, aber für eine etwas spätere Zeit taucht doch auch bei Grisar der Vorwurf der Ordenslosigkeit auf. Er hat auch auf protestantische Forscher erheblichen Eindruck gemacht, wobei allgemein zu bemerken ist, daß wenn Grisar auch keine historischen Argumente für die gröbere Auffassung einer Sache beizubringen weiß, er nach seiner durchgängigen Manier zwischen den Zeilen lesen läßt, die

letztere sei möglicherweise doch die richtige, wenn man auch kein Material habe, „das jeden überzeugen muß“. Diesem geheimen Wunsch, irgendwie doch die sittliche Begründung für den kirchlichen Abfall oder wenigstens die Parallele dazu beizubringen, kam nun der sogenannte Observantenstreit und die Notiz des Cochläus von Luthers „Abfall zu Staupitz“ entgegen.

Bekanntlich hat Luther in den Plänen, die Staupitz als Generalvikar der Augustiner-Observanten in bezug auf eine Verfassungsänderung hegte, zuerst eine hervorragende Rolle gespielt. Sie setzt schon 1509/10 ein, also nachdem Luther kaum einige Jahre Mönch gewesen, ein Beweis, wie stark und schnell sich Luther aus der Menge heraus hob. Die Untersuchungen von Scheel im 32. Band der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1911 („Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luthers“) und in Böhmers kürzlich erschienenem Buche über „Luthers Romfahrt“, 1914, haben die Sache und ihren Verlauf, so weit es möglich ist, klar gestellt. Staupitz hoffte eine nähere Verbindung der Observanten mit dem Gesamtorden, von dem sich jene abgespalten hatten, um auf diese Weise den ganzen Orden der Observanz zuzuführen. Sieben Klöster wollten diesen Weg nicht mitgehen und sandten eine eigene Gesandtschaft nach Rom, die kurz nach der Publikation der päpstlichen Unionsbulle im September 1510 abging und bei der Luther wohl den socius itinerarius, nicht den litis procurator abgab. Die Sache schlug fehl, die Gesandtschaft wurde gar nicht vorgelassen, aber die Frage wurde auch weithin gegenstandslos dadurch, daß Staupitz schon 1511 seinen Plan zum großen Teil fallen ließ. Luther machte seinen Frieden mit Staupitz oder, nach Cochläus-Grisar, fiel zu ihm ab. Indem nämlich diese Beurteiler Staupitz zum Vertreter einer laxen Ordensdisziplin machen, zum Apostaten von einer strengen Observanz, wird der Übergang Luthers zu ihm auch der Übergang zum Laxismus. Der Lohn seines Abfalls, — oder soll man sagen der Köder, mit dem man den Ehrgeizigen fängt? — waren das Wittenberger Subpriorat, der theologische Doktorhut und die Nachfolge Staupitz' in der biblischen Professur. Also ein Tachtelmechtel. Die Romreise hat den bedauerlichen Erfolg gehabt, daß Luther liberal wurde. Von da an nahm das Verderben seinen Lauf. Nun kämpfte er gegen die angeblich

übertriebene Möncherei, also gegen die Werkgerechtigkeit, damit aber auch gegen den Katholizismus!

Ein Anfaß zur Reformation liegt also nach Grisar doch in der Romreise, wenn auch ein ganz anderer als nach der früheren Annahme, wonach Luther auf der Pilatustreppe die Glaubensgerechtigkeit aufgegangen sei, eine Geschichte, die noch Denifle nicht schlecht bezeugt vorkam, obgleich sie bekanntlich nur auf dem Zeugnis des Sohnes von Luther, Dr. Paul Luther, ruht. Nicht für die Glaubensgerechtigkeit, sondern für den beginnenden sittlichen Freisinn Luthers, wäre also die *santa scala* ein steinernes Dokument: wie er sich überhaupt gerade vom Sittenverfall in Rom anstecken ließ, sich zerstreute, unregelmäßig die Messe feierte, über volkstümliche Gebräuche sich lustig machte, so war er auch zu faul, zu unlustig, das verlangte Treppenrutschen zu Ende zu bringen; wörtlich S. 24: „Er wendete sich von dieser rührenden volkstümlichen Verehrung des Leidens des Erlösers ab und fand es bequemer, sie nicht mit den anderen Pilgern mitzumachen.“

Das ist im ganzen und im einzelnen Konstruktion. Was die Observantenfrage anlangt, so ist vielmehr bei Staupitz weit eher zu schließen, daß er mit seinem Plane den Ernst in die Konventualklöster, wenn überhaupt hier ein Unterschied des Ernstes so scharf zu konstatieren ist, als daß er die Laxheit in die Observantenkongregation ziehen wollte; und was die Ausöhnung Luthers anbetrifft, so entsprach sie dem innerlichen Verhältnis beider Männer — nach einer nicht schlechten Notiz ging Luther zugleich auch als Vertrauensmann von Staupitz nach Rom — und war dadurch angezeigt, daß Staupitz selbst in den wesentlichsten Punkten nachgab. Daß Luther, als Distriktsvikar mit der Visitation einer Reihe thüringischer Klöster beauftragt, strenge Disziplin verlangte, hat er gerade an seinem alten Erfurter Konvent bewiesen. Was nun aber im speziellen die Romreise betrifft, so war die Grisarsche Darstellung der Treppen-Affäre schon angesichts des bisherigen schlechten Quellenmaterials ein schwerer historischer Fehler, denn Paul Luther erzählt, daß sein Vater die *preces graduales* habe verrichten wollen, als ihm das Wort aus Habakuk einfiel, das ihn innerlich nötigte, davon abzusehen. Sie ist nun aber durch eine neuentdeckte Predigt von 1545 über Kol. 1, 9 aus Luthers

Munde selbst widerlegt: „Sic Romae voluit meum avum ex purgatorio erlosen, ging die Treppe hinauf Pilati, orabam quolibet gradu pater noster. Erat enim persuasio, qui sic oraret, redimeret animam! Sed in fastigium veniens cogitabam: quis scit, an sit verum“ (vgl. Scheel, *Theologische Rundschau* 1912, S. 88, der auf eine Kachel im Rotterdamer Museum hinweist mit der Pilatustreppe und der Inschrift: wie weet, of het wel waar is). Luther war also gerade nicht zu bequem. Hat er in Rom überhaupt etwas gelernt, so war es sittlich-religiöser Abscheu vor dem geistigen Morast, den uns Böhmer jetzt in Erweiterung und Korrektur der früheren Arbeiten von Hausrath — den er nur allzusehr von oben herab behandelt —, Elze und Kaverau ausgiebig enthüllt hat. Aber es ist mit Bestimmtheit zu sagen, daß durch die Romreise weder so noch so der Reformator den entscheidenden Anstoß erhalten hat. Mag auch später durch diese persönliche Bekanntschaft mit Rom, die Rück Erinnerung also, manches innere Hemmnis weggefallen sein, für den Augenblick hat es Luther nicht an seiner Möncherei irremacht, auch nicht an seiner Theologie, der wir uns nun zuwenden.

Grisar überschreibt einen Abschnitt mit dem Lutherwort „Ich bin von Occams Schule“. Das Wort „*sum enim occanicae factionis*“ steht in der überaus scharfen Entgegnung auf die Bulle von 1520 (Weimarer Ausg. VI, 600) und ist in bitterem Scherz geschrieben: *ut sic jocer in istam moriam*. Aber er schließt die Antwort auf die verurteilende Sentenz der Löwener und Kölner Theologen vom gleichen Jahre mit dem gleichen Bekenntnis in bitterem Ernst: „Wenn ich mit Worten oder Gewalt mich wollte dämpfen lassen, wie würde ich meiner eigenen secta Widerstand leisten, scilicet *occanicae seu Modernorum, quam penitus imbibitam teneo* — nämlich der Sekte Occams oder der Modernisten, die ich ganz und gar in mich hineingesogen habe“, eigentlich: *eingesogen festhalte* (ebend. S. 195). So nannte er den großen Engländer Wilhelm von Occam gelegentlich *magister meus* (Weim. Ausg., *Tischreden* II, 517.). Luther ist von Haus aus Occamist, konnte auch kaum ein anderer sein, da er an der Universität und im Kloster eben diese Wahrheit der *via*

moderna, diese „moderne Theologie“ hörte. Was das für Luther und die Reformation heißt, das erkennen wir heute viel besser, da wir den Kampf der damaligen Schulen und diese selbst viel besser kennen. Ihm gegenüber stand der neue Realismus, eine „Repristinationaltheologie“ — ganz entsprechend der Verfassungsrestauration eine *via antiqua*. Die blieb Luther fern. In die widerspruchsvolle Position des ausgehenden Nominalismus, wie sie Occam vertrat, war Luther gewissermaßen hineingeboren, d. h. die Spannung von radikalem theoretischem Kritizismus und faustdikem praktischem Positivismus umfing ihn, aber er ertrug sie zunächst wie so viele und zwang die auseinanderbrechenden Stücke mit dem Willen zusammen, der eben bei Gott und Mensch nach Occam den Primat hat. Johann Balß lehrte und lebte bis 1507 im Kloster; Gabriel von Biel und Pierre d'Nilly habe Luther fast wörtlich auswendig gekannt, schreibt Melanchthon: „lange und viel las er die Schriften Occams, und seinen Scharfsinn zog er dem des Thomas (von Aquino) und (Duns) Scotus vor.“ fährt er fort.

Negativ und positiv erklärt sich sehr vieles durch diese ganz sichere, von Luther selbst anerkannte Grundlage seines Denkens. Selbst die polternde Polemik Denifles, des Dominikaners, versteht man z. T. daraus, daß er in Luther noch besonders den Mann verachtet, der den großen Thomas von Aquino, den heute auf den katholischen Lehrkanzeln herrschenden Dominikanergelehrten, nicht zu seinem Leitstern gemacht, ja offenbar nicht ordentlich gekannt hat. Und Luther ist Zeit seines Lebens die Eierschalen des Occamismus nicht losgeworden. In Marburg 1529 noch hört man den Occamisten reden. Wie bei Augustin die neuplatonisch-realistische, so ist bei Luther die occamistisch-nominalistische Grundlage immer erkennbar geblieben. Das geht uns hier nur soweit an, als es ein letzter durchschlagender Beweis ist, daß er wirklich den Occamismus in der Jugend „in sich hineingetränkt“ hatte, daß er, ebenso wie ein treuer Mönch, so auch ein wirklicher Anhänger der in seiner Umgebung herrschenden katholischen Lehre war, ein Mann, der im Hochgefühl seiner eigenen praktisch und theoretisch begründeten *justitia* vor Gott einherschritt, scheinbar ein einheitlicher, in sich gefester Willensmensch.

IV.

Wie er sich aus diesen Ketten löste, in welchen Stufen es geschah, ist das Letzte, was noch festzustellen ist. Denn es ist durchaus ein Prozeß gewesen, der etwa ein Jahrzehnt gedauert hat. Vor allem hat man zu unterscheiden gelernt zwischen der grundlegenden praktischen Wendung und der theoretischen Formulierung. Wenn man früher die neue Erkenntnis des Glaubensverhältnisses in die Erfurter Klosterzelle, also zwischen 1505 und 1508 verlegte, so ist das in bezug auf die erste wohl richtig, in bezug auf die zweite nicht haltbar, wie die neugesundenen Glossen zeigen. Auch Böhmer hat die Ansicht jetzt in der 3. Auflage seines weitverbreiteten Lutherbüchleins (*Aus Natur und Geisteswelt* 113, 1913) zurückgenommen. Aber selbst das erste hat ja eine negative Voraussetzung, in der eigentlich, wie auch Holl in seinem schönen Vortrag über „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre“, 1906 hervorhebt, schon das den Katholizismus Durchbrechende liegt: nämlich die *diffidentia*, die trotz und neben jener *fiducia* sich je und je ankündigt — wann zuerst, wer will es sagen! Er hat später, im zweiten Kommentar zum Galaterbrief von 1535 (Weim. Ausg. 40, 1, 137, Scheel, Dok. Nr. 53) einmal gesagt: Unter solcher Heiligkeit und solchem Vertrauen auf mich (meine Gerechtigkeit) nährte ich dauerndes Mißtrauen, Zweifel, Angst, Haß und Gotteslästerung (*sub ista sanctitate et fiducia mei (justitiae meae) alebam perpetuam diffidentiam, dubitationem, pavorem, odium et blasphemiam dei*). Dies negative reformatorische Grundphänomen, das ihn zwar immer nur für kurze Momente (*brevissimo quidem temporis intervallo*), dann aber mit einer unbeschreibbaren Höllequal erschütterte, auf die er 1518 zurückblickt (Resolutionen zu den Ablasshefen, Weim. Ausg. I, 557, Scheel Nr. 94.), war ausgesprochenenmaßen der Schrecken vor dem zornigen Gott: „Da erscheint Gott schreckhaft zornig und mit ihm die ganze Welt: da gibt's kein Flüchten, keinen Trost, weder innen noch außen, sondern allenthalben Anklage (*hic deus apparet horribiliter iratus et cum eo pariter universa creatura: tum nulla fuga, nulla consolatio, nec intus nec foris, sed omnium accusatio*)“. Daß der nominalistische Willkürgott diese Linie nur vertiefte, ist zweifellos, aber er zerbrach eben doch nur diese stolze Lutherseele,

bis sie zu vergehen meinte, so radikal, daß jedes Mittel, das die katholische Kirche bot, nicht mehr versing, nulla consolatio, weder des Sakraments noch des eigenen Werks, nec intus nec foris, weder die eingegossene Sakramentsgnade noch die Anerkennung und Beschwichtigung der Ordensoberen. An keinem Punkte kann man die Grundverschiedenheit katholischer und evangelischer Auffassung so scharf erkennen, wie daran, daß eben in dieser desperatio, in diesem totalen Unvermögen Luthers, das persönliche Debet auf das Habet der Kirche zu übertragen, Grisar die eigentliche Grund-sünde sieht, Luthers Selbstüberhebung. Geht man der Sache auf den Grund, so kommt hier zur Erscheinung, daß Luther letztlich seine Rechnung nur mit Gott unmittelbar begleichen konnte, während sein katholischer Beurteiler das gar nicht zu denken vermag, ohne die Kirche als Heilmittlerin zugleich mitzudenken.

Im Bußsakrament gipfelte, konzentrierte sich der mittelalterliche Katholizismus nach Theorie und Praxis. Hier konzentrierte sich auch die Krisis in Luthers Leben, hier setzte darum auch das Neue, die positive Ergänzung zu jenem Negativen an. Wie also nachher die allgemeine Reformation von der Buße (und speziell dem Ablass) ausging, so zuvor die persönliche des Reformators selbst. Man braucht sich nicht bei dem Unterschied von contritio und attritio, von „Zerknirschung“ und „Anknirschung“ und der Frage nach der Ergänzungsmöglichkeit, bezw. -wirklichkeit durch die Sakramentsgnade aufzuhalten — das Grundproblem ist das: wie kommt man überhaupt zu dieser seelischen Disposition, die als contritio oder attritio beschrieben und für notwendig erklärt wird, wenn die Gnade als Rechtfertigung und Sündenaufhebung wirksam werden soll? Die Neue sollte mit der Furchtreue, dem timor servilis beginnen, zur Verabscheuung, zur destestatio der Sünde propter deum und von da aus zur Liebe zu Gott werden — während eben doch diese Liebe sichtlich mangelte, weil sie durch die Todsünde gestört ist, die nun erst durch das Sakrament wieder aufgehoben werden soll. Es ist also ein circulus vitiosus. Während aber gerade Decam und Biel, also die beiden für Luther maßgebenden Dogmatiker, eine wirkliche contritio, nicht eine bloße attritio verlangten, stellten sie es doch als durchaus möglich hin, daß der Mensch ex suis naturalibus, auf „natürlich-psycho-

logischem Wege“ die zum Empfang des Sakraments ausreichende Liebesdisposition in sich hervorbringen könne (vgl. Seeberg, Dogmengesch. III, 438 ff.). Der Willensmensch kann auch das machen!

Das war der „Knoten“, über den Luther nicht hinwegkam, und den er Staupitz vorlegte. Eben deshalb, weil er noch nicht an der Richtigkeit der kirchlichen Lehre und Gnadendarbietung zweifelte, war er verzweifelt. In der Erklärung des 51. Psalms 1532 sagt er das direkt (Weim. Ausg. 40, 2, 411, Scheel Nr. 63): „Wenn Du bis zu dem Punkt zuwarten mußt, bis Du genügend zerknirscht bist (donec sufficienter conteraris), wirst Du nie zur Freude gelangen, was ich im Kloster zu meinem großen Schmerze sehr oft erfuhr. Denn ich folgte dieser Lehre von der contritio, aber je mehr ich mich zerknirschte, desto mehr Schmerzen stellten sich ein, und das Gewissen erhob sich um so gewaltiger, und ich konnte die Absolution und die anderen Tröstungen auf meine confessio hin mir nicht aneignen.“¹⁾ Nun haben wir aber ein noch wesentlich früheres ausführlicheres Wort Luthers über die Buße, das dadurch erhöhten und entscheidenden Wert empfängt, daß Luther es an Staupitz richtet, der bei der Sache selbst beteiligt war und dessen Einwirkung auf Luther die größte Rolle gespielt hat, in dem Begleitschreiben zu den Resolutionen über den Ablass vom Mai 1518 (Enders I, 197 f., Scheel Nr. 93). Aus ihm erkennen wir, daß es außer der Frage der contritio auch noch der ganze kasuistisch-frostige, äußerlich-werkhafte Gang des Sakraments überhaupt war: überall unendliche und unerträgliche praecepta, über der ganzen poenitentia, Buße, schwebt der Begriff der poena, Strafe, nicht der der μετάνοια, der Sinnesänderung!

Weil hier die tiefste Not, setzte hier auch keimhaft die erste Hilfe ein. Die Erlösung, die Staupitz ihm brachte — „wie eine Stimme vom Himmel her“ und „wie der scharfe Pfeil eines Mächtigen, der in ihm stecken blieb“ — war das Wort, das ja keineswegs klar war, wahre Buße beginne mit Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott (ebenda). Das war noch längst nicht der Glaube, daß Gott selbst der Quell der wahren Buße sei, daß Gott als der Barmherzige die Initiative habe (Scheel, Entw. Luthers S. 103).

¹⁾ Auch die Lehre von der attritio, an der Scheel, Die Entwicklung L.'s S. 87, Luther nicht zweifeln läßt, hat er hier jedenfalls ganz zurückgeschoben.

Aber es muß dieser Ton doch durchgeklungen haben. Das wird bestätigt durch die andere positive Angabe Luthers, daß Staupitz ihn vom richtenden Christus weg auf das Kreuz Christi hingewiesen habe, und die ganz umfassende Anerkennung Luthers, wieder in einem Brief an Staupitz selbst, schon von 1523, daß durch diesen das Licht des Evangeliums zuerst in seinem Herzen angefangen habe zu leuchten (End. IV, 231, Scheel Nr. 81). Nimmt man die bekannte dankbare Erinnerung an den Novizenmeister hinzu, der ihn auf den Befehl Gottes (jussit) zu hoffen hingewiesen habe, so wird man sagen dürfen, in dieser Zeit, das heißt nach Scheels sorgfältiger Berechnung 1508/9, hat das beim Empfang des Bußsakramentes dichteste Dunkel des Schreckens vor dem Zorn Gottes einen entscheidenden Riß erhalten dadurch, daß ihm das Licht aufblitzte, es stehe vielmehr alles auf Güte und Liebe, auf entgegenkommender Gnade. Die diffidentia, das bloß Negative, begann einer neuen Art von fiducia Platz zu machen. Wie weit dabei die Mystik, die Staupitz ihm vermittelte, also eben Bernhard von Clairvaux eine Rolle spielte, auf dessen Wort vom Kreuz Christi Staupitz ihn verwies, ist nicht festzustellen.

Wieder muß man sagen, daß der Occamismus, der auf der einen Seite zur Verzweiflung trieb, auf der anderen Brücken baute; er redete, wenn auch nicht durchweg, von der sündentilgenden Kraft allein schon der contritio wie die alten Lehrer, dann aber war im Grunde das Sakrament überhaupt unnötig, und das Ganze wurde ein innerlicher Vorgang. Der Zweifel an der Richtigkeit der scholastischen Theorie in ihrem nominalistischen Gewand braucht also noch nicht erwacht zu sein. So lange blieb dann freilich auch immer wieder Anlaß zur Verzweiflung. Luther konnte jetzt zwar in froher Stimmung über die Philosophie hinweg auf eine Theologie sehen, die „den Kern der Nuß, das Mark des Weizens und der Knochen erforscht“, wie es in dem Brief vom März 1509 an Johannes Braun in Eisenach heißt. Aber die wahrhaft befreiende, weil jene Theorie durch eine bessere ersetzende Erkenntnis war noch nicht vorhanden. Nur wird man jenem Wort entnehmen können, daß die theoretische Auseinandersetzung mit der scholastischen Tradition überhaupt, wenn auch nicht mit dem Occamismus, begonnen hat. Man sieht doch schon, wo die Reise hingehet.

Die annotationes zu Petrus Lombardus und zu Augustin sind dafür ein voller Beweis. Vorab ist daran zu erinnern, daß wir in dem Exemplar des Lombarden das Handexemplar Luthers vor uns haben, das er für seine Vorlesungen als sententiarium an der Erfurter Hochschule gebrauchte; die sorgfältigst, sogar für eventuellen Druck (der „Leser“ wird angeredet z. B. pag. 65¹¹) geschriebenen Glossen sind also eine Quelle allerersten Ranges. Wir sehen, daß Luther durch sein Amt gezwungen wurde, sich statt dem Studium des Kerns gerade dem der Schale, der scholastischen Philosophie hinzugeben. Er hat mit einem fast hörbaren Seufzer auf die vordere innere Seite des Einbanddeckels hingeschrieben, daß diese Philosophien wahre Labyrinth unentwirrbaren Irrtums graben und den Stein des Sisyphus wälzen, und lobt am Petrus Lombardus, dem Normalscholastiker, vorzüglich seine kluge Selbstbeschränkung und seine reinliche Benützung der großen Kirchlichter, vor allem Augustins. Er schilt deshalb weidlich auf Aristoteles, auf die Scholastik überhaupt — die Poeten, d. h. die Humanisten, haben deshalb nichts Artigeres tun können, als über deren Kämpfe sich lustig zu machen. „Der Rauch der Erde kann das Licht des Himmels dämpfen, aber nicht geben, ein Schwein die Minerva nicht belehren; es verzeihe der Leser, aber es ist kein crimen laesae maiestatis, wenn man es verwirft, mit Physik, d. h. mit Aristoteles, über Theologie zu reden“.

Diese Jahre und diese Beschäftigung mit der Scholastik haben also zu einer scharfen Auseinandersetzung und Kritik geführt, aber es ist — nach den eindringenden Untersuchungen Scheels — kein Zweifel, daß seine kritische Waffe noch immer die des occamistischen Nominalismus ist, also die der letzten Phase der Scholastik, mit der er gegen die übrige zu Felde zieht. Der Occamismus war seinem Wesen nach bereits eine erkenntnistheoretische Auflösung der Scholastik, indem er mit der Universalienlehre die ganze Grundlage, die Metaphysik in der Religion, wegzog. Seeberg hat ganz recht, wenn er einmal (Dogmengesch. II, 605) sagt, daß von Occam bis Kant eine Linie läuft. Der Occamismus hat Luther den Dienst getan, den heute noch Kant Unzähligen leistet, er hat den Glauben von der Herrschaft der Philosophie, des philosophischen Rationalismus freigemacht. Die Realisten, die die Idee ver-

selbständigen, sind im Irrtum, das Universale ist im Ding, ist nur eine begriffliche Abstraktion aus den Dingen. Der Occamismus setzte die Schrift in die Lücke: der Glaube, die *fides infusa*, ist bei Occam „der innere Sinn und die Aufgeschlossenheit für die Gedanken der Bibel“, oder nach Biel: „der Bibelleser, der im Glauben steht, stimmt allem unmittelbar zu (*legens bibliam, si est fidelis, immediate assentit omnibus*)“; es ist der allmächtige Willensgott, der uns dies unfehlbare Bibelbuch hinlegt, damit hat es der Glaube zu tun (Seeberg III, 603). Das war auch für Luther die theoretische Rechtfertigung seines praktischen Zugriffs zur Bibel. Und wie der Occamismus dann die Lehre der Bibel doch faktisch mit der katholischen Kirchenlehre eins setzte, so tritt auch Luther uns in den Glossen noch immer als Vertreter derselben entgegen. Er trägt vor allem, auf dem für ihn und die Zukunft wichtigsten Gebiet, in dem Gedankenkomplex von Sünde, Verdienst, Glaube ganz die katholisch-occamistischen Sätze vor; die Koncupiszenz ist eine Schwäche der menschlichen Natur, nicht an sich böse und an sich schuldig, nur *per accidens*, d. h. sofern die Seele ihr nachgibt; *ratio* und *voluntas* des Menschen sind frei; die Verdienste bauen sich „bekanntlich“ (*ut notum est*) nicht auf den Glauben auf, der Glaube ist *acquisita* — Zustimmung zur autoritativen Wahrheit — und *infusa*, und bei der Rechtfertigung redet er wie alle Katholiken von „dem durch die Liebe formierten Glauben.“

Bei solchem Sachverhalt kann nur der begeisterte Lobpreis Augustins frappieren, den er in jener Eingangsnote das aller-vornehmste Licht und nie genug zu lobend nennt (*maxime illustrissimo jubari et nunquam satis laudato Augustino*). Die Lösung dieses Rätsels ist eine doppelte. Einmal: Wie er den Lombarden nominalistisch versteht, so auch den Augustin, so schwer das auch war. Man sieht, wie tief Luther im Occamismus drin steckte, an dieser Stelle vielleicht am allerdeutlichsten. Die andere Lösung aber führt uns weiter. Wir stellen die Anfänge einer neuen Frömmigkeit bei Luther fest, die negativ auf dem stärksten Sündengefühl ruhte, positiv aber bereits in einer unmittelbaren Hinwendung zu einem gnädigen Gott erkennbar war. Diese fand an Augustin Nahrung. Die Gnadenlehre macht Augustin

zur Leuchte. Sie gab Luther die erste Anregung, den neuen religiösen Standpunkt, die Erfahrungen von Sünde und Gnade in die Theorie zu erheben. Wie Scheel sehr gut sagt, die Akzente werden verschoben („Luthers Entw.“, S. 146). Neben die Glossen werden verschoben (zum Lombarden stellten sich die freilich viel dürftigeren zu Augustin). Sie zeigen doch, daß der Begriff des Verdienstes nicht mehr standhielt: wir sind durch den Tod Christi der Welt gekreuzigt und die Welt uns. Wir sehen Luther doch auf dem Wege, in die durch den Nominalismus geschlagene Bresche auch eine neue theologische Erkenntnis zu setzen, die sich an Augustin speist. Wie nun, wenn er auch dabei nicht Halt machte, wenn er den von den Nominalisten nicht getanen Schritt vollzog und die Schrift, ihre Grundautorität, auch nicht mehr mit den Augen des Nominalisten las, sondern nur noch mit den Augen des durch die eigenen Erfahrungen Bekehrten und auf sie allein sich Verlassenden?

Dazu aber wurde er 1512 durch die Übernahme der *lectura in biblia* in Wittenberg ebenso förmlich gezwungen, wie vorher durch sein Amt als *sententiarium* zur Auseinandersetzung mit der Scholastik. So hat hier der äußere Lebensgang den inneren entscheidend begleitet und mitbestimmt. In diesen Jahren von 1512 an erfolgte der Durchbruch der neuen Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit. Die bisher geläufige Auffassung, daß schon 1509 diese Erkenntnis an Römer 1, 17 aufgegangen sei, wie sie noch jüngst, wenn auch in modifizierter Form, Otto Ritschl „Intern. Wochenschr.“ 1910 wiederholt hat, ist also aufzugeben.

Aber nun weiter! Mit dieser Endstation unseres Berichtes befinden wir uns vollends im Fluß der Forschung: es bleiben die Fragen nach der Zeit, auch dem Orte dieser sogen. „Bekehrung“ Luthers und nach der Herkunft seiner Anschauungen, bzw. weiteren Brücken für die Gewinnung seiner reformatorischen Grundanschauung. Das erste Problem ist das entscheidende. Denn wenn nachgewiesen werden kann, daß der Zeitpunkt, da die Anschauung in ihrer Reinheit auftaucht, erst 1519 fällt, so wird man solche Brücken und Übergänge annehmen können und müssen; ist sie dagegen bereits bald nach 1512 gewonnen, so vereinfacht sich die Frage der Entstehung außerordentlich: die Größen, die dann etwa später noch auf ihn eingewirkt haben, treten sehr zurück. Die erste An-

Schauung trägt uns Grisar vor, die letztere ganz neuerdings Scheel (in der Festschr. für Brieger, 1912, „Über die *justitia dei passiva* bei Luther“). Die Schwierigkeit liegt vornehmlich darin, daß Luther selbst, der alternde Luther 1545 in jenem Rückblick, den er als eine Art Selbstbiographie in der Vorrede zu der (Wittenb.) Gesamtausgabe seiner Werke (Erl. Ausg. opp. var. arg. I, 15 ff., Scheel Nr. 8) entwarf, die bestimmte Angabe, ihm habe das rechte Verständnis von Römer 1, 17 (*Justitia dei revelatur in illo, ut scriptum est: justus ex fide vivit*) die Binde von den Augen genommen, in die Zeit einreißt, wo er von dem Beginn seiner zweiten Psalmenvorlesung spricht, also 1519. Scheel hat in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1910 „Luthers Rückblick auf seine Bekehrung“ einer genauen Untersuchung unterzogen und findet in der Tat, daß Luther hier so datiere, nach seiner Meinung also falsch datiere. Ich kann nicht einmal das zugeben. Es geht in dieser *praefatio* überhaupt hin und her. Luther spricht in Parallelrückblicken und holt an diesem Ort die ganze Entwicklung in bezug auf den Glaubensbegriff und Römer 1, 17 nach. Man muß beachten, daß Luther mit dem *Miro certe ardore captus fueram* noch über das vorhergehende *redieram ad psalterium denuo interpretandum* hinweg auf den Anfang der ganzen Entwicklungsreihe zurückgreift. Wenn er später sagt: *postea legebam Augustinum de spiritu et littera* und wir feststellen können, daß er bereits 1515 diese Schrift gelesen hat, so dient das zur Bestätigung.

Die Frage ist zunächst beantwortet durch den neu aufgefundenen Römerbriefkommentar. In ihm tritt das neue Verständnis, der ganze Komplex mit wesentlicher Klarheit zutage: man kann darüber nicht zweifeln, im Grunde sieht auch Grisar es nicht anders und auch Denifle nicht. Gleich am Anfang bezeichnet Luther als die *summa et intentio* des Apostels (Kap. 12), unsere Gerechtigkeit zu zerstören und Christus und seine Gerechtigkeit aufzurichten. Luther hatte das neue Verständnis also schon 1515 gewonnen. Dann aber muß man einen Schritt rückwärts gehen: wie steht es mit dem Psalmenkommentar, der vor dem über dem Römerbrief liegt, 1513—15? Aus diesem hat Hunzinger in seinen „Lutherstudien“ I, 1916, einen ausgesprochenen Neuplatonismus heraus-

gelesen, und ein Gelehrter wie Loofs hat ihm darin weit hin recht gegeben (Dogmengeschichte³, S. 692). Man kann heute doch rascher darüber hinweggehen. Wäre es an sich schon merkwürdig, wenn Luthers Entwicklung diese Extratour zeigte, — denn später ist von einem solchen Neuplatonismus nichts mehr zu entdecken — so ist auch weder Hunzinger noch den Anhängern der These der sachliche Nachweis in bezug auf den Psalmenkommentar selbst gelungen: „Von Neuplatonismus ist nirgends eine Spur“, urteilt Scheel (S. 172), „Gerade die Grunddogmen der neuplatonischen Metaphysik sind ihm ferngeblieben“, Böhmer (S. 53). Dagegen hat Scheel (S. 148 ff.) nachgewiesen, daß der Psalmenkommentar die reformatorische Glaubenserkenntnis bereits zeigt, ja in dem Aufsatz der Briegerschen Festschrift hat er gegenüber einem von Loofs in den „Studien und Kritiken“ 1911 und doch in Fortführung von Gedanken desselben gleich bei der Auslegung des ersten Psalms eine Stelle entdeckt, die in der Tat bereits die *justitia dei passiva* im Sinne der durch Gottes Barmherzigkeit uns geschenkten Gerechtigkeit, also die nach Luthers eigenem Wort erlösende Erkenntnis des paulinischen Begriffs aus Römer 1, 17 enthält. Damit ist festgestellt, daß zwischen den Glossen und dem Beginn des Psalmenkommentars die sogenannte „Bekehrung“ Luthers fällt.

Fragen wir nach der Herkunft des neuen Gedankenkomplexes, so können wir außer auf die Originalität Luthers doch nur hinweisen auf die Schrift selbst, deren ernstestem Studium sich Luther eben damals zuwendete, vor allem Römer 1, 17, daneben aber wieder auf den Nominalismus. Denn eben hier fand er gegenüber der Gnadeneingießung Augustins, gegenüber der hochmittelalterlichen Habituslehre, d. h. der Lehre von der Mitteilung eines metaphysischen Habitus der Seele die starke Betonung einmal wieder des Willens, also des psychologischen und damit personalistischen Moments, sodann die Fassung der Sündenvergebung als einer bloßen Nichtanrechnung, einer *non-imputatio*. Und eben dieser Begriff des Anrechnens oder Nichtanrechnens blieb dann der lutherischen Rechtfertigungslehre als ein nicht immer zum Segen wirkendes Erbe des Occamismus Luthers. Aber freilich seine eigene neue Auffassung erschöpft sich nicht in dieser „Akzeptationstheorie“, sondern ist der erfüllteste Begriff von Gottesgnade. Er

überwindet nur mit den Mitteln des Nominalismus diesen selbst, er entwickelt ihn gleichsam über sich hinaus.

Dieses Resultat ist um so interessanter, als nun auch für einen wirklichen zeitweiligen Augustinismus Luthers kein rechter Raum mehr bleibt. Die Erkenntnistheorie, der Realismus Augustins ist nie von Luther geteilt worden, und auch die Gnaden- und Rechtfertigungslehre kann nur sehr kurze Zeit für ihn die Brücke gebildet haben; die Zeugnisse in den Glossen zu Augustin und im Psalmenkommentar sind dürftig genug. Immerhin mag er ihm bei dem Verständnis von Römer 1, 17 Heferdienste in der Richtung der Erkenntnis geleistet haben, daß der Gerechte dono dei, nempe ex fide vivit, daß auch der Glaube ein Geschenk ist. Sicher im Hauptgedanken verfehlt ist danach das anfänglich weit überschätzte Buch Alph. Viet. Müllers über „Luthers theologische Quellen“, 1912. Der Versuch, die reformatorischen Anschauungen Luthers, zwar nicht aus Augustin selbst, wohl aber aus einer „Augustinus-schule“, einer Art Ordenslehre der Augustiner abzuleiten, scheidet schon daran, daß sich das Dasein dieser angeblichen Schule nicht nachweisen läßt; wäre sie aber vorhanden gewesen, so könnte das höchstens auf das 11./12. Jahrhundert führen, in eine Umgebung und eine Zeit, von denen aus erkennbare Traditionslinien in das Erfurter Augustinereremiten-Kloster nicht laufen. Dabei ist gerade Gregor von Rimini, der, Luther zeitlich nicht so fern stehend, 1358 gestorben, mit seiner Synthese von Nominalismus und Augustin für den Reformator eine Brücke hätte bilden können, bei Müller nur S. 130, 190 genannt. Daß es eine Brücke war, hat auch Stange, Neue kirchl. Zeitschr. XI, XIII keineswegs bewiesen.

Wohl aber muß man festhalten, daß von dem ersten entscheidenden Aufleuchten des neuen, evangelischen Verständnisses von Gnade und Glaube bis zum vollen Erkennen und Leben im Lichte ein langer Weg war und auf diesem Wege nicht nur die Schrift, sondern auch „der nicht genug zu lobende Augustin“, jezt auch mit seiner Prädestinationslehre, seine und Bernhards Mystik, schließlich von 1516 an auch nachdrücklicher Zauler und die deutsche Mystik ihre Bedeutung für Klärung und Festigung des Reformators gehabt haben. Böhmer mag recht haben, obgleich er mehr erschließt als beweist (S. 57) — die bekannte Vorrede zur „Teutschen

Theologie“ führt nicht darauf —, daß es wesentlich dem Einfluß der deutschen Mystik mit ihrer tiefen Innerlichkeit, ihrer Erkenntnis der Selbstsucht und ihrem Zerbrochensein, ihrer Gelassenheit und Ruhe in Gott zuzuschreiben ist, wenn Luther nach 1516 nun auch das noch erarbeitet, was im Römerbriefkommentar noch nicht mit Sicherheit gefaßt ist, 1519 aber im Galaterbriefkommentar mit klarer Formulierung zu 1, 4 steht: „Hüte Dich, daß Du nicht ungewiß seiest, sondern gewiß, Du seiest verloren soweit es auf Dir steht; ringen aber mußt Du, daß Du gewiß und fest seiest im Glauben an Christus, der für Deine Sünden dahingegeben ist (cave te, ne aliquando sis incertus, sed certus, quod in teipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi)“. Von der Sicherheit des Verworfenseins kommt er also zur Sicherheit des Gerechtheits. Insofern man gewöhnt ist, evangelische Rechtfertigungslehre und Heilsgewißheit untrennbar zu denken, können wir uns dann auch die Ansicht Grisars bis zu einem gewissen Grade aneignen, daß erst 1519 die entscheidende Erleuchtung über Luther kam.

Daß er diese Erleuchtung des heiligen Geistes gerade auf dem Abort des Augustinerklosters zu Wittenberg erlebt hat und von hier, wie er, Luther, sagt, durch die porta paradisi als ein renatus getreten sei, das nehmen wir Grisar nicht ab, obgleich er sich auf eine Stelle in einer Tischrede, besser in einer Version einer Tischrede (vgl. Scheel, Nr. 39) berufen kann. Wer sich dafür interessiert, mag wieder des unermülichen Scheel scharfsinnige Untersuchung auch über diesen Punkt, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXII, 547 ff, 1911 nachlesen. Das wahrscheinlichste ist mir, wie u. a. auch Harnack, daß das Wort cloaca aus der in einer anderen Handschrift vorliegenden Abkürzung cl: entstanden und diese vielmehr als capitulum aufzulösen ist. Danach denn der ominöse Satz heißen würde: „Diffe Rhunst hat mir der Heiligegeist auff dies capitulum — nämlich von der justitia dei — gegeben“, falls nicht etwa der ganze Satz ein Zusatz ist, wofür mir vieles zu sprechen scheint.

Man kann die stille Genugtuung verstehen, die der objektive Historiker Grisar empfand, als er dieses Quellenbefundes ansichtig

wurde, der den Ursprung der nach Denifle in eine moralische Kloake mündenden Reformationsbewegung in einer wirklichen Kloake feststellen ließ. Wir wollen uns unsere Freude dadurch nicht rauben lassen, daß die Bewegung ihren Ursprung in Gott hatte und zu Gott führte. Das Bild, das ich im Vorhergehenden vorführte, weicht in manchem von dem bisherigen ab; daß es ein innerlich zusammenhängendes, psychologisch glaubhaftes Bild ist, wird man zugeben müssen. Es weicht auch keineswegs so weit ab, wie man nach dem Auftreten der katholischen Kritiker meinte es entwerfen zu müssen. Die sogenannte Lutherlegende ist keineswegs nur eine Lutherlügende. Die wesentlichsten Züge halten auch nach dem heutigen Stand der Forschung der Kritik stand. Vor allem geblieben ist die originale Größe unseres Luther, der erst in sich alles zerbrochen hat, was sich zwischen Gott und ihn stellen konnte, ehe er die alten Stützen äußerlich wegbrach, und die absolute Reinheit und Innerlichkeit seiner Motive. Es ist ihm gegangen, wie es dem Größeren, dem er selbst nur dienen wollte, immer wieder geht: das Feuer der Kritik zeigt nur, daß er kugelsicher ist.