

Die Stellung des Urbanus Rhegius im Abendmahlsstreite.

Von

Lic. **Otto Seitz** in Naumburg.

Wer es unternimmt, die Stellung des Urbanus Rhegius im Abendmahlsstreite zu behandeln, wird nicht umhin können, sich mit der Auffassung dieses Gegenstandes auseinanderzusetzen, die der Biograph des genannten Reformators, D. Uhlhorn, in seinem gleichlautend überschriebenen Aufsätze ¹ vorgetragen hat. Es wird daher nötig sein, diese Auffassung dem Leser in wenigen Zügen vorzuführen, während die Kritik der folgenden Darlegung überlassen bleiben soll. Nach Uhlhorns Urteil ist Rhegius nicht nur durch Luthers Schriften dem Evangelium zugeführt worden, sondern auch „seine Anschauung, seine Predigtweise, sein ganzer theologischer Charakter war durch und durch lutherisch“. Gilt dies von der ersten Periode der reformatorischen Wirksamkeit des Rhegius (ca. 1521—23), so bringt die zweite Periode, die mit der Zeit des Abendmahlsstreites zusammenfällt, eine auffallende Wandelung mit sich. Zwar tritt Rhegius im Anfang dieses Streites noch Karlstadts Anschauung entgegen. Bald aber verläßt er die Partei Luthers und tritt offen zu

1) Jahrbücher für deutsche Theologie, 5. Band (S. 3—45). Gotha 1860. — Auf diesen Aufsatz gehen die bezüglichen Aussagen der Biographie desselben Verfassers („Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften.“ Elberfeld 1861) zurück.

Zwingli über. Natürlich muß dieser „Übertritt“ durch gewichtige Gründe veranlaßt gewesen sein; es werden als solche angeführt des Rhegius „Mangel an dogmatischem Scharfsinn“, ferner seine „theologische Unselbständigkeit“, nicht zum wenigsten seine „Friedensliebe“ und endlich seine „Abhängigkeit von der Anerkennung der Menge“ oder seine „Eitelkeit“. In der Art dieser Motive aber lag es begründet, daß die Zwingli freundliche Stellung nicht die endgültige sein konnte: dem „Übertritt“ zu Zwingli folgte ein „Rücktritt“ zu Luther, der etwa im Jahre 1529 zum Abschlufs kam. Von da an war und blieb Rhegius, was er nach Uhlhorns Anschauung von Anfang an gewesen war, ein lutherischer Reformator. Die Übereinstimmung mit Zwingli hat also in der Entwicklung des Rhegius nur die Bedeutung einer Episode: „Der Zwinglianismus ist nur ein eingesprengtes fremdes Stück, dem darum auch keine lange Dauer zukommen kann“, so lautet das zusammenfassende Urteil.

Wenn diese Auffassung im Nachstehenden an dem vorhandenen Quellenmaterial, d. h. an dem Inhalt der von Rhegius während des Abendmahlsstreites verfaßten Abhandlungen, Predigten und Briefen geprüft werden soll, so ist eine zweifache Vorbemerkung nötig. Einmal ruht die Uhlhornsche Darlegung auf der Voraussetzung, daß die dem Abendmahlsstreite vorangehende theologische Entwicklung des Rhegius so verlaufen sei, daß er mit „durch und durch lutherischen“ Ansichten in die zweite Periode seiner Wirksamkeit eintrat. Zum Beweise hierfür wird hingewiesen auf die weitgehende, oft wörtliche Übereinstimmung mit Äußerungen Luthers, die in allen Kundgebungen aus der Anfangszeit unseres Reformators sich findet. Allein wenn sich auch diese letztere Thatsache nicht leugnen läßt, so ist gegen die daraus gezogene Folgerung ein Doppeltes geltend zu machen. Erstens kann die Übereinstimmung mit den relativ unentwickelten Äußerungen aus Luthers ersten Jahren — denn um diese vornehmlich handelt es sich — nicht allzu viel beweisen. Selbst Zwingli befand sich bis ca. 1523 in weitgehender, wenn auch schon damals nicht vollständiger Übereinstimmung mit dem Wittenberger Reformator. Zwei-

tens aber sind in den Schriften des Rhegius neben jener Übereinstimmung mit Luther starke Spuren einer andersartigen Anschauung zu konstatieren, die der Zwingli ähnlich ist. Mag man diese Ähnlichkeit durch Wurzelverwandtschaft — Rhegius wie Zwingli sind vom Humanismus ausgegangen und auch als Reformatoren von ihm beeinflusst worden — oder durch Abhängigkeit des Augsburger Reformators von dem Züricher erklären, jedenfalls ist man berechtigt zu urteilen, daß die reformatorische Anschauung des Rhegius schon in der Zeit bis 1523 mehr der Zwingli verwandt ist als der Luthers¹.

Eine zweite Vorbemerkung betrifft die Beurteilung des Abendmahlsstreites im allgemeinen. Das Problem, das die Stellung des Rhegius in diesem Streite bildet, wäre leicht zu lösen oder gar nicht vorhanden, wenn man den Abendmahlsstreit als einen Streit betrachten dürfte, der nur einen einzelnen, wenn auch wichtigen Lehrpunkt oder gar nur eine Differenz in der Exegese einiger Bibelstellen betraf. Allein je mehr der Streit resp. die Streitschriften äußerlich betrachtet diesen Anschein erwecken könnten, um so nötiger ist es, von vornherein sich daran zu erinnern, daß in dem Sakramentsstreit die beiden Richtungen des Protestantismus aufeinander trafen, daß an dem einen Punkte der Abendmahlsanschauung der relative Gegensatz zweier Gesamtanschauungen zum Ausdruck kam. Daraus in erster Linie, nicht lediglich aus Rechthaberei und Mißverständnis erklärt sich die Schärfe des Kampfes. Diese tiefer liegende Differenz, die oft über den Kampf um Einzelfragen vergessen zu sein schien, ahnte Luther, wenn er am Ende des Streites über die Gegner urteilte: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“ Freilich that er seinen Gegnern, speziell Zwingli Unrecht, wenn er sie unterschiedslos als Vertreter einer und derselben Richtung zusammenstellte. Zutreffend dagegen war

1) Es sei mir gestattet, hierfür auf meine Dissertation: „Die theologische Entwicklung des Urbanus Rhegius, speziell sein Verhältnis zu Luther und Zwingli, in den Jahren 1521—1523“ (Gotha 1898) hinzuweisen, in welcher ich den Einzelnachweis für die oben aufgestellten Behauptungen zu erbringen versucht habe.

es, wenn er bei ihnen allen ein einheitliches Bestreben herausfühlte. Wir können es im Anschluß an sein Urteil bezeichnen als das „Interesse für den geistigen Charakter des Evangeliums und der Heilsmitteilung“ (vgl. Köstlin, *Luthers Theologie*, Bd. II, S. 138), auch wenn wir dabei der tiefgreifenden Unterschiede zwischen den einzelnen Trägern dieses Strebens, besonders Zwingli und Karlstadt uns klar bewußt sind. Gegenüber einer von hier aus bestimmten Auffassung der Sakramente und speziell des Abendmahles kam es Luther darauf an, den „Charakter des Sakramentes als einer göttlichen, objektiven, realen Gnadengabe“ festzuhalten. Ist diese Beurteilung des Abendmahlsstreites zutreffend, so ergibt sich daraus, wie schwierig es ist, einen zweimaligen totalen Meinungswechsel bei Rhegius anzunehmen und seine Übereinstimmung mit Zwingli nur als „eingesprengtes fremdes Stück“ zu betrachten.

Wie der Ausbruch des Streites überhaupt durch Karlstadts Auftreten mit seiner neuen Erklärung der Einsetzungsworte herbeigeführt wurde, so ist auch Rhegius durch diesen Mann zur Abfassung der ersten Schrift, die er jetzt erscheinen liefs, veranlaßt worden. Seine Schrift „Wider den neuen || irrsal Doctor Andres || von Carlstadt, des || Sacraments || halb, war || nung. || D. Vrbani Regij“¹ war die erste, die überhaupt Karlstadts Behauptungen entgegentrat. Die Abendmahlslehre dieses Mannes ist charakterisiert durch ihre „wunderliche“ Exegese der Einsetzungsworte, der die Leugnung der realen Gegenwart Christi im Abendmahl zugrunde lag. Diese aber steht wiederum in engstem Zusammenhang mit dem mystischen Element in Karlstadts Anschauung, der eine unmittelbare Einigung der Seele mit Gott, ohne alle Vermittelung eines äußerlichen Dinges als das höchste lehrt. (Vgl. Köstlin a. a. O. S. 70f. Jäger, *Karlstadt* S. 325 ff.) Wie hat Rhegius diese Abendmahlslehre Karlstadts, die ihm durch „zwei büchle“ bekannt geworden war, bekämpft und zu widerlegen gesucht? Er teilt seine Schrift in drei Ab-

1) Mit Titelbordüre. 20 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Eine andere Ausgabe ist beschrieben *Jahrbb. V*, S. 13, Anm. 1.

schnitte, entsprechend den hauptsächlichsten Irrtümern Karlstadts. Zuerst wird die Behauptung widerlegt: „sacrament vergibt die sünd nit“; sodann: „Im sacrament ist weder laib noch blüt christi, sonder ain brot wie ain ander brodt vnd ain natürlicher wein wie ein anderer wein“; endlich drittens: „das sacrament ist kain arra oder pfand oder versicherung, das die sünd vergeben sey.“ Von diesen 3 Teilen ist der erste weniger wichtig, weil es hier, wie Rhegius selbst sagt, nur um einen Wortstreit sich handelt. Was an diesem Teile richtig ist, gehört sachlich mit dem dritten zusammen. So bleiben in der Hauptsache zwei Streitpunkte: die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und die Bedeutung des Sakraments als „Pfand“ der Sündenvergebung. Das sind aber dieselben zwei Dinge, die Luther nachher als „Obiectum fidei, das ist, das Werk oder Ding, das man gläubt oder daran man hangen soll“, und „der Glaube selbs, oder der Brauch, wie man das, so man gläubt, rechten brauchen soll“ bezeichnet hat (E. A. 29, S. 329). Bezüglich des ersteren nun macht Rhegius vor allem es sich zur Aufgabe, die exegetische Begründung der Ansicht Karlstadts zu widerlegen, indem er gegenüber dessen Künsteleien immer wieder auf den „text mit allen vmbstenden“ hinweist. Positive Ausführungen über die Gegenwart von Leib und Blut treten dagegen sehr zurück; nähere Ausführungen über die Art der Verbindung von Brot und Leib fehlen gänzlich. Nur gelegentlich wird einmal im Gegensatz zu Karlstadts Behauptung von dem Sitzen Christi im Himmel von Christi Gegenwart gesprochen in Worten, die an Luthers spätere Aussagen über die Ubiquität erinnern und wohl von Äußerungen Luthers in der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“ beeinflusst sind (vgl. Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, Bd. I, S. 362). Und erst im 3. Teil, der bereits von etwas anderem handelt, kommt gelegentlich der Satz vor: Christus hat uns gegeben „vnder wein vnd brot sein selbs leib, der mein tod ertöte hat, sein aigen blut, darinn ich von den todten wercken gewaschen bin“. Bezüglich des Gebrauches des Sakraments aber wird Karlstadts Berufung auf die Forderung der „Prü-

fung“ vor dem Genuß des Abendmahls (1 Kor. 11, 28) als unzutreffend bezeichnet und die richtige Erklärung der Worte angeführt. Sodann wird die Behauptung von dem unmittelbaren Zeugnis des Geistes richtig gestellt und endlich die Idee des Neuen „Testaments“ als eine für das Verständnis des Abendmahls grundlegende in Karlstadts Ausführungen vermist. Positiv wird das Abendmahl bezeichnet als „tröstlich zaichen“, „versicherung vergebener sund“, „das aller edlest pfand, der aller sicherste vnnnd kostlichste sigel.“ — Die Ähnlichkeit der hier von Rhegius gegebenen Ausführungen mit den Gedanken und Worten Luthers liegt auf der Hand. Und der Beifall, den die Schrift in Wittenberg selbst fand — sie wurde nicht nur dort noch einmal gedruckt, sondern auch im folgenden Jahre von Lange unter Hervorhebung ihrer Vorzüglichkeit neu herausgegeben —, läßt erkennen, daß man Rhegius dort als Verfechter der eigenen Anschauung betrachtete. Für eine Auffassung, der Rhegius von Anfang an „durchaus lutherischer“ Theolog ist, ergibt sich daraus, daß dem auch seine Stellung am Anfang des Abendmahlsstreites — bis auf eine noch zu besprechende Ausnahme — vollständig entspreche. Nur einen Fehler nämlich habe Rhegius bei seiner Polemik begangen: der Behauptung Karlstadts, daß der Geist unmittelbar inwendig in uns wirke, habe er nur die entgegengesetzt, daß doch daneben auch eine durch Wort und Sakrament vermittelte Wirkung stattfände, nicht aber die, daß alle Wirkung des Geistes an solche äußere Vermittelung gebunden sei (vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 365f. Uhlhorn in Jahrb. V, S. 11 ff. „Urb. Rheg.“ S. 92). Rhegius' eigene Worte lauten: „der mensch mag zwayerlai weiß versichert werden, das im die sünd vergeben vnd got nun gnedig sey. Zum ersten inwendig, als oben gehört ist, durch den gaist Christi selbs, vnnnd das ist die recht versicherung, die vor allen dingen not ist. Dann wa das hertz durch den hailigen gaist nit in warem glauben befridet würd vnd versichert, das im got gnedig sey, würde tausent sacrament von aufwendig nicks helffen Zum andern ist auch ein aufwendige versicherüg [sic!] oder pfand, dem seiner maß zu-

geleget wirt, das es vermane, sichere oder bezeug, als da seind die zaichen u. s. w.“ (a. a. O. Bl. C. 2^b 3^a, vgl. Deutsche Werke des Rhegius, Bd. IV, S. 120^b. 121^a). Die Wichtigkeit dieses Punktes für den ganzen Abendmahlsstreit leuchtet nach dem früher Gesagten ein: In jener Behauptung Karlstadts kam das Interesse der Gegner Luthers am klarsten zum Ausdruck. Ganz dementsprechend hat auch Luther selbst in seiner später erlassenen Gegenschrift gegen Karlstadt „wider die himmlischen Profeten von den Bildern und Sacrament“ auf diesen Punkt hingewiesen, um „den Grund und Meinung, dahin sich all sein Toben lendet, auszustreichen“ (E. A. 29, 208). Dabei erkennt auch er zweierlei Weise an, auf die Gott mit uns handelt: äußerlich durch Wort und Sakrament, innerlich durch den Geist. Aber das rechte Verhältnis dieser beiderlei Weise ist durch den Satz festgelegt: „das alles der Mafsen und der Ordnung, das die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen, und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen u. s. w.“ Damit war die prinzipielle Differenz getroffen und Luthers Auffassung der andern scharf entgegengestellt. Der Unterschied dieser Aussage von der des Rhegius liegt auf der Hand: Rhegius hat die unmittelbare innerliche Wirkung des Geistes „on als mittel“ gegenüber der äußerlich vermittelten verselbständigt, sie der Zeit nach vor und dem Werte nach — als die „recht, bestendig vnd aller nottigest versicherung der gewissen“ — über jene gestellt. Die Wichtigkeit und Größe dieses Unterschiedes ist von den früheren Bearbeitern zugestanden worden. Sie führen ihn auf mangelnde Einsicht des Rhegius in die zwischen Luther und Karlstadt bestehende Differenz zurück und finden dann hierin die Schwäche seiner Argumentation (vgl. Dieckhoff und Uhlhorn a. a. O. O.). Aber diese Betrachtung ist richtig nur unter der Voraussetzung, die dabei gemacht ist, daß Rhegius in seiner ganzen theologischen Anschauung und speziell in der Abendmahlslehre „lutherisch“ dachte und Luthers Lehre gegen Karlstadt verteidigen wollte. Diese Voraussetzung trifft jedoch nicht zu. Daß Rhegius bis dahin weder im allgemeinen noch in bezug auf das Abendmahl

„durchaus lutherisch“ dachte, läßt sich an den Schriften des ersten Zeitabschnittes nachweisen (vgl. die oben angeführte Dissertation). Dafs er in der vorliegenden Luthers Meinung gegenüber Karlstadt verteidigen wolle, sagt er nirgends, und es kann auch nicht daraus geschlossen werden, dafs die Wittenberger die Schrift so auffafsten (über die Übereinstimmung seiner Ausdrücke mit denen der lutherischen Auffassung s. unten). Vielmehr müssen wir die Ausführungen des Rhegius in der vorliegenden Schrift so nehmen, wie sie uns hier gegeben sind. Und da zeigen sie, dafs Rhegius gerade an dem Punkte, an welchem die Differenz zwischen der Ansicht Luthers und der seiner Gegner wurzelte, eine Auffassung vertritt, die von der Luthers ebenso abweicht, wie sie der der Gegner ähnlich ist.

Wie aber stimmt zu dieser Beurteilung die weitgehende Übereinstimmung, die vorher zwischen den Aussagen Rhegius' und Luthers konstatiert werden mußte? Es ist wahr, dafs Rhegius über das „objectum fidei“ fast ganz wie Luther denkt, die Realpräsenz von Leib und Blut „unter“ Brot und Wein lehrt, ja bereits einen Ansatz zur Ubiquitätslehre macht (s. oben). Jedoch muß man sich hüten, diese Thatsachen zu überschätzen. Denn erstens sind die Äußerungen des Rhegius durchaus bestimmt durch den Gegensatz zu Karlstadts Behauptung, speziell seiner Auslegung der Einsetzungsworte, deren Bekämpfung Rhegius einen viel größeren Raum gewährt als der Darlegung seiner eigenen Auffassung. Je wunderlicher aber die Deutung war, die Karlstadt als Stütze für seine Leugnung der Realpräsenz gab, um so begreiflicher ist es, dafs sein Gegner für die volle Wahrheit des von jenem angegriffenen Satzes eintrat. Der Gegensatz gegen eine ungeschickt begründete neue Auffassung hat den Rhegius plerophorischer für die alte Ansicht eintreten lassen, als er es sonst vielleicht gethan hätte. Und was nun zweitens diese alte Ansicht selbst betrifft, so ist an Luthers Wort von 1526 zu erinnern: „Nu habe ich bisher von dem ersten Stuck (dem objectum fidei) nicht viel geprediget, sondern alleine das andere, wilchs auch das beste ist, gehandelt“ (E. A. 29, 329). In der That hat erst der Abendmahlsstreit,

an dessen Anfang wir stehen, die über diesen Punkt vorhandenen Differenzen herausgestellt. Auch Zwingli, der freilich eine abweichende Meinung schon länger hegte, hat doch erst im Jahre 1525 diese seine Meinung öffentlich ausgesprochen (vgl. Loofs, Dogmengeschichte, 2. Aufl., S. 358). Danach bestimmt sich der Wert der Thatsache, daß Rhegius im Jahre 1524 über das obiectum fidei wesentlich ebenso denkt wie Luther, nachdem durch Karlstadt der Streit über diesen Punkt eben erst angeregt worden war. — Wichtiger scheint es zu sein, daß Rhegius auch über den andern Punkt, den „Brauch“ des Sakraments, mit Luther übereinstimmt, indem er an der tröstenden, der Vergebung versichernden Kraft des Abendmahls, an seinem Werk als „Pfand“ oder „Siegel“ festhält. Doch haben wir uns auch hier zu erinnern, daß auch Zwingli noch im Sommer 1523 neben des „widergedächtnuß des opfers Christi“ beim Abendmahl die „sicherung der erlösung“ stellte und die versichernde Kraft des Abendmahls und seine Bedeutung als „Pfand“ anerkannte, daß er erst im Jahre 1524 den Begriff des Gnadenmittels aufgab (vgl. Loofs a. a. O. S. 354. 357). Und wenn in der Schrift des Rhegius diese Gedanken nicht nur neben anderen, sondern durchaus als die vorherrschenden auftreten, so ist zu bedenken, daß der Gegensatz zu Karlstadt unsern Verfasser veranlassen mußte, gerade die von jenem vernachlässigten oder ganz ausgeschiedenen Momente beim Abendmahl zu betonen. Daß Rhegius, wenn er von sich aus, ohne polemische Spitze seine Gedanken über das Abendmahl darlegte, schon damals so gut wie ganz mit dem damaligen Zwingli übereinstimmte, zeigt ein Abschnitt über die „Mefs“ in einer dem Beginn des Sakramentsstreites kurz vorangehenden Schrift unseres Reformators, seiner „Erklärung etlicher läuftigen Punkte“ vom Jahre 1523 (vgl. die angeführte Dissertation, S. 63 ff.). So ist es auch in der vorliegenden Schrift zu beachten, daß der Verfasser in der beigefügten, nicht mehr polemisch gestimmten Mahnung an die Gläubigen das Wort Joh. 6 von dem Fleisch, das kein nütze ist, auf das Abendmahl anwendet (Bl. E. 3^a vgl. Werke IV, S. 124^b). Diese Stelle wurde von Zwingli

bereits 1523 und dann immer wieder in dem ganzen Streit als Hauptstelle verwendet, während Luther schon 1520 in dem Praeludium de captivitate babylonica die Beziehung dieser Stelle auf das Abendmahl entschieden abwies (vgl. Köstlin, Luth. Theol. I, S. 346. Baur, Theol. Zwinglis II, S. 271. 296 ff.).

So bleibt es bei der aufgestellten Behauptung, daß des Rhegius Anschauung vom Abendmahl bereits beim Eintritt in den Streit gerade an dem entscheidenden Punkte von der Grundanschauung Luthers abwich und der seiner Gegner, speziell Zwinglis nahe kam. Diese Behauptung wird nicht widerlegt durch die scheinbar entgegenstehenden Thatsachen, die vielmehr geschichtlich zu verstehen sind. Sie wird bestätigt durch den Blick auf die vorangegangene Entwicklung unseres Reformators. Dabei ist seine Anschauung, wie sie uns hier entgegentritt, einer weiteren Entwicklung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig: sie ist noch unfertig, in sich unausgeglichen.

Der Streit mit Karlstadt bildet nur eine Episode in dem großen Abendmahlsstreit oder ein Vorspiel dazu. So hatte auch Rhegius in den nächsten Jahren nicht wieder Veranlassung, gegen Karlstadt zu schreiben. Nur eine Äußerung aus dem Anfang des nächsten Jahres (1525) verdient der Erwähnung: in einem Gutachten sprach er dem Rat der Stadt Memmingen seine Freude aus, daß er einen gewissen Sympertus als zweiten Prediger angenommen habe. Man müsse sich darüber nur freuen, „wo Sympertus nit partheisch, Carlostadisch oder dergleich ist“ (vgl. Schellhorn, *Amoenitates literariae*, T. VI, p. 384sq. 391). Das genannte Gutachten ist aber nicht nur wegen dieser Stelle interessant. Es soll zunächst nur noch auf eine Stelle hingewiesen werden. Das Gutachten enthält einen Abschnitt: „Der Jartäg Messen vnd Vigilien halber.“ Da billigt es Rhegius, daß man in Memmingen „alle tag in ieder pfarr nu ain ampt“ hat, und fährt dann fort: „Form söllichs ampts kan ich euch nit besser geben, dann wie zu Wittenberg wirt gehalten, das hapt ir wol bei euch, allein gefällt mir nitt, das des Herrn nachmal soll in die höche aufgehept werden, alls

war es ein Opfer, das ist, wider die Insetzung Christi.“ Also die Beibehaltung der Elevation gefällt Rhegius nicht. Dieser Punkt ist an sich von geringerer Bedeutung, wird aber interessant dadurch, daß auch Luther gerade hierüber im Streit mit Karlstadt sich ausgesprochen hat. Und zwar hat er dabei im Gegensatz zu einem strikten Verbot der Elevation durch Karlstadt seinen Standpunkt der evangelischen Freiheit gegenüber allen Äußerlichkeiten scharf zum Ausdruck gebracht. (E. A. 29, 188 ff. vgl. Köstlin, Mart. Luth. II, S. 461. 588.) Er erkannte auch in diesem Stück „den Geist Doctor Carlstadts“, der „damit umbehe, wie er uns vom Wort reife und auf die Werk führe“; das „Pochen vom äußerlichen Schein“, womit man zugleich „neue Artikel des Glaubens aufrichte, da Gott nichts von weiß“. Auch die Berufung auf Christi Vorbild läßt Luther nicht gelten, ja er tadelt sie besonders. Grundsätzlich erklärt er dagegen: „wir haltens dafür, daß nicht vonnothen sei, alles zu thun und zu lassen, was Christus gethan und gelassen hat Denn was er hat wollen von uns gethan und gelassen haben, das hat er nicht allein gethan und gelassen, sondern auch dazu mit Worten drauf gedeutet, geboten und verboten, was wir thun und lassen sollten“. Das gilt aber in diesem Falle: „Nun ist das Aufheben des Sacraments, Platten tragen, Kassel und Alben anlegen u. s. w. ein Thun, da Gott nichts von geboten noch verboten hat; drümb solls frei sein, wem es gelüftet zu thun und zu lassen.“ Daß aber die Elevation auf ein Opfern hindeute, bestreitet Luther nicht nur für ihren Gebrauch in der evangelischen Gemeinde, sondern selbst für den in der katholischen Kirche. Diesen Grundsätzen entsprechend liefs er denn auch, wiewohl ers „fürhatte, das Aufheben auch abzuthun“, in der Wittenberger Pfarrkirche die Elevation fortbestehen. Ja später, als er nun doch die Beseitigung dieses Brauches zuliefs, glaubte man darin ein Aufgeben seiner eigenen Abendmahlslehre, eine Hinneigung zu der zwinglischen sehen zu müssen (vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 78. 215). — Es leuchtet ein, daß die Argumentation Luthers gegen Karlstadt auch Rhegius traf, der gleich jenem sowohl wegen des „Opfercharakters“ als auch

wegen der „Einsetzung Christi“ die Elevation verwarf, und wiewohl daraus an sich noch nicht allzu viel gefolgert werden kann — auch Bugenhagen war ein Gegner jenes Brauches —, so ist diese Stellung des Rhegius zur Elevation im Zusammenhang mit dem früher über sein Verhältnis zu Karlstadts Anschauung Gesagten auch nicht bedeutungslos, zumal wenn man bedenkt, daß er die Deutung, welche Luther der Elevation gab, kannte und selbst früher geteilt hatte (vgl. die angeführte Dissertation, S. 9).

Die letzten Ausführungen haben bereits das Element in Karlstadts theologischer Anschauung berührt, das neben dem mystischen das herrschende in ihr ist: Das gesetzliche Wesen, das Wertlegen auf Äußereres, das scheinbar in unverträglichem Gegensatz zu jenem steht und doch in engstem Zusammenhang mit ihm auftritt. So hat denn auch Luther in seiner Polemik gegen Karlstadt gerade auf dieses beides hingewiesen. In des Rhegius Streitschrift findet sich ein besonderes Eingehen auf das gesetzliche Wesen bei Karlstadt nicht, wie ja diese Schrift eine enger begrenzte Aufgabe hatte. Aber es wird zur Kenntnis der Stellung, welche Rhegius in Wahrheit zu Karlstadt einnahm, nicht unwichtig sein, auf gleichzeitige Ausführungen von ihm hinzuweisen, die den fraglichen Gegenstand behandeln, wenn auch nicht direkt im Gegensatz zu Karlstadt. Er erließ im Jahre 1525 oder frühestens Ende 1524 eine Schrift: „Das Blatten : Kuttten : Kappen || Schern, Schmern, Saltz, Schmaltz, vnd || alles der gleichen, Gott abschewlich || seindt, finstu grüntlich an || zaygung der geschriff. || [Holzschnitt]. || Nement für euch das schwert des geysts, welchs || ist das wort Gottes. Ephe. vj.“¹. Hier wird nicht nur ausgeführt, daß diese äußerlichen Dinge durch die Schrift nicht geboten und darum der in der römischen Kirche geübte Zwang gegen Gottes Wort sei. Vielmehr werden diese Dinge an sich [abgesehen

1) 8 Blätter in Quart, letzte Seite leer. Die Schrift steht in den gesammelten Werken Bd. IV, S. 7^a—10^b, mit der Randnotiz: „Anno 1525“. v. d. Hardt II, S. 120 setzt sie ins Jahr 1524. Der in der Schrift mehrfach vorkommende Hinweis auf das römische „Jubeljahr“ macht die im Text gegebene Zeitansetzung wahrscheinlich.

davon, daß man sie zum Gesetz machte] als durch Gottes Wort verboten hingestellt, indem die alttestamentlichen Gebote auf sie einfach übertragen werden, z. B. besonders ausführlich bei der Tonsur. Dazu vergleiche man, was Luther an der oben angeführten Stelle der Schrift wider die himmlischen Propheten sagt über „[das Aufheben des Sacraments,] Platten tragen, Kasel und Alben anlegen u. s. w.“ Hier bestätigt sich das über die innere Verwandtschaft des Rhegius mit Karlstadt Gesagte.

Diese bedeutsamen Spuren einer Luther entgegengesetzten Anschauung machen es unmöglich, Rhegius beim Beginn des Streites als „durchaus lutherisch“ denkend zu betrachten. Und jene von Luther abweichenden Gedanken mußten um so mehr Aussicht haben, die weitere Entwicklung des Reformators zu bestimmen, als sie hier nicht plötzlich auftreten, sondern wie hervorgehoben, bereits in den dem Streit vorangehenden Schriften die Vorbedingungen und Ansätze zu ihnen vorhanden sind.

War Urbanus Rhegius der erste gewesen, der in die durch Karlstadt angeregte Erörterung der Abendmahlslehre eintrat, so glaubte er im weiteren Verlauf derselben schweigen zu müssen, nachdem Größere als er auf den Kampfplatz getreten waren. In den eigentlichen Streit hat er durch eine theologische Streitschrift überhaupt nicht eingegriffen. Dies sein Schweigen wird jedoch nicht nur verständlich durch seine der Polemik abgeneigte persönliche Eigenart, sondern noch mehr vielleicht durch das Verhältnis, in welchem er nach seiner theologischen Überzeugung zu den beiden kämpfenden Parteien stand, wie es seine in der Zeit des Kampfes geschriebenen Schriften und Briefe erkennen lassen.

Im Jahre 1526, nachdem der Streit weitere Kreise zu beschäftigen begonnen hatte, erschien eine von Rhegius herausgegebene und zum Teil auch von ihm stammende Schrift: „DE VER || bis coenae domini- || cae & opinionum uarietate, || Theobaldi Billicani ad Vr || banum Regium Epi || stola. || Responsio Urbani Regij || ad eundem. || Wittenbergae. || M. D. XXVI.“¹ Diese Schrift, deren bei weitem größten Teil

1) Mit Titelfordüre. 19 Blätter in Oktav, letztes Blatt leer, Titel-

ein Brief des Billican an Rhegius über die Abendmahlsworte bildet, zeigt in des letzteren kurzer Antwort seine Stellung zu den streitigen Fragen. Billican hatte die verschiedenen Meinungen aller Gegner Luthers, namentlich die Karlstadts, Zwinglis und Öcolampads, zu widerlegen versucht, indem er sich lediglich auf die Einsetzungsworte zurückzog, durch deren Erklärung er zu einer festen Ansicht zu kommen suchte¹. Rhegius spricht in seiner Antwort seine Freude über diesen Brief aus; sachlich Neues bringt er kaum hinzu. Um so charakteristischer sind seine Ausführungen für seine damalige Stimmung. Er beklagt sich bitter über die „Carolostadiani“, die jeden verdammen, der in ihre lästerlichen Reden nicht mit einstimmt. Und dabei sei ihre Ansicht noch nicht einmal eine neu gefundene, sondern schon von Wiclef und den Waldensern vor langer Zeit verfochtene. Dann aber beteuert er, daß er selbst gegenüber dieser Lehre gezaudert habe. Er habe die Gründe, die man für das „Karlstadtsche Dogma“ anführe „haud oscitanter“ erwogen, habe dann offen bekannt, daß ihm dies alles „plausibiler“ gesagt zu sein scheine, daß es vor allem geeignet sei, die römische Messe gänzlich abzuthun. Was ihn schließlichs doch bewogen habe, dieser Auffassung nicht zuzustimmen, sei gewesen die „coacta quorundam locorum expositio & corradendi ubique suffragia immodicum studium“. Weiter sagt er dann, auch die Berufung auf die „veteres“ haben ihn nicht bestimmen können, da diese teils freilich der Meinung der „Karlstadtianer“ günstig zu sein schienen, teils aber auch das Gegenteil aussagten. Ja selbst bei der Stelle Joh. 6 haben die Alten nie „plena quod aiunt cera“ die Auffassung der Gegner unterschrieben. Er führt dies alles an, um zu zeigen, „quam non temere sim cunctatus“. Wie schwer der Kampf für ihn gewesen, lehrt der schmerzliche Ausruf: „Quanto tentationis ariete concussum arbitraris hunc

rückseite bedruckt. Vgl. Rhegius' gesammelte lateinische Werke, Bd. II, S. 1^a—6^a. Auch in Luthers Werken, ed. Walch 17, 1922 ff. ist sie abgedruckt.

1) Die Schwäche dieser Methode hat Uhlhorn, Jahrb. V, S. 23 dargelegt.

animum, mi Theobalde?“ (cf. Opp. lat. II, p. 5^a. ^b [Bl. C 3^b—6^a]). Will Rhegius auf diese Weise sein bisheriges Schwanken und Zaudern gleichsam entschuldigen, so zeigen seine Ausführungen dabei, daß er in Wahrheit über dieses Schwanken auch jetzt noch nicht hinausgekommen ist. Er wagt doch nirgends zu sagen, daß die Aufstellungen der Gegner Luthers falsch seien; nur nicht sicher genug sind sie ihm: Die Stelle 1 Kor. 10: „uix (!) tropum admittere posse videbatur“; auf die Worte Joh. 6 stützen sich die Gegner „non tuto“; vgl. das „nunquam plena cera“ in der angeführten Stelle. Ja Rhegius giebt selbst im Ton der Klage und Bitte zugleich zu, daß er vielleicht hinter jenen Männern, mit denen er einst verbunden war, zurückgeblieben, daß sie ihm auf dem Weg zur Wahrheit vorangegangen seien: „Quod si illi me anteuortunt, fratrum functi officio, precibus apud deum instent, ne a tergo relinquant miser“ (Bl. C 6^b). — Es ist begreiflich, daß Luther über diese beiden Briefe sich freute: die Betonung der Einsetzungsworte nach ihrer wörtlichen Erklärung, wie sie in dem ungleich längeren Schreiben Billicans gebracht wurde, bestimmt sein günstiges Urteil. Aber es ist auch völlig zutreffend, wenn Zwingli über des Rhegius damalige Stellung urteilte: „Urbanus Rhegius fluctuat“¹. Bei Karlstadts wunderlicher Erklärung der Einsetzungsworte war es Rhegius nicht schwer geworden, scharfe Kritik zu üben und Luthers Erklärung mit Plerophorie zu verteidigen. Sobald jedoch eine weniger angreifbare, im Grunde aber verwandte Auffassung an die Stelle trat, wie es seitdem durch Zwingli und Öcolampad geschehen war, wurde er schwankend. Und das kann nicht nur oder nicht hauptsächlich darauf zurückgeführt werden, daß er sich durch große Theologen habe „imponieren“ lassen, und daß das Schwinden der Volksgunst Eindruck auf ihn gemacht habe (so Uhlhorn vgl. oben S. 294). Daß beides nicht ganz fehlte, beweisen allerdings Stellen der zuletzt besprochenen Schrift. Aber die Möglich-

1) Zwinglis Werke Bd. VII [Epistolae I], S. 450, vgl. Jahrb. V, S. 25.

keit und Nötigung, solchen Eindrücken nachzugeben, lag für Rhegius im letzten Grunde in der Verwandtschaft seiner eigenen theologischen Anschauung mit der der Gegner, wie sie bereits in früheren Schriften und speziell auch in der gegen Karlstadt zu konstatieren war. Nicht sowohl für seinen Übergang zur Meinung der Gegner muß man auf „imponierende“ theologische Größen hinweisen. Sondern gerade sein relativ langes Festhalten an der lutherischen Erklärung ist sicher mit darauf zurückzuführen, daß dieser Mann, dessen Schriften ihn ja hatten zum Reformator machen helfen, ihm „imponierte“, so daß er ihm folgte, obwohl die eigentliche Richtung seines theologischen Denkens nach der andern Seite ging!

Einen Beweis für diese zuletzt aufgestellte Behauptung liefert eine Schrift, die noch in demselben Jahre 1526 erschien, eine Streitschrift zwar, aber ohne direkten Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit. Ihr Titel zeigt ihren Inhalt: „De nova doctrina“ oder „Die new Lehre, sampt jrer Verlegung“¹. Rhegius stellt hier der von Neuerungen erfüllten Lehre der Kirche die wahrhaft „alte“ Lehre des Evangeliums gegenüber. Sind also die Aussagen der vorliegenden Schrift an diesem Gegensatze orientiert, so lassen die Ausführungen über die Abendmahlslehre die damalige Ansicht des Verfassers erkennen, wie er sie ohne Rücksicht auf den innerprotestantischen Zwist, also in gewissem Sinne unbefangen darlegte. Abgesehen von dem sehr allgemein gehaltenen Abschnitt „de sacramentis“ kommt hauptsächlich der „de coena domini“ in Betracht. Da wird in 6 Thesen die Abendmahlslehre zusammengefaßt, und man kann diese Darstellung nicht nur als „mehr zwinglisch als lutherisch“ bezeichnen (so Uhlhorn, Jahrb. V, S. 29), sondern als in allem Wesentlichen ganz zwinglisch. Denn daß die spezielle Erwähnung der Einsetzungsworte und ihrer Deutung nach Zwingli nicht vorkommt, wird man noch nicht als durch-

1) Die Schrift erschien ursprünglich lateinisch, dann vom Verfasser selbst ins Deutsche übersetzt. Vgl. Lat. Werke I, S. 17^a—30^a. Deutsche Werke I, S. 121^b—141^b.

schlagendes Argument gegen diese Auffassung anführen können. Für sie aber läßt sich fast jedes Wort der Thesen anführen. Als Zweck des Abendmahls wird bezeichnet, daß es „*jugi dominicae mortis recordatione*“ in uns Glauben, Liebe und Hoffnung stärke und uns immer mehr antreibe „*ad gratiarum actionem . . . , ad abolendum corpus peccati, & ambulandum in uitae nouitate.*“ Es ist also „*salutiferae mortis Christi memoriale, non sacrificium . . . , sed recordatio.*“ Besonders deutlich heißt es in der letzten These unter Berufung auf Joh. 6: „*[panis uitae, quem] edere est in Christum credere*“ und „*Faxit Christus, ut . . . , carnem Christi uere manducemus, Hoc est, credamus in Christum crucifixum, & inseramur ei per similitudinem mortis eius*“ etc. Da ist die Realpräsenz nicht nur übergangen, sondern direkt ausgeschlossen. Christi Fleisch essen heißt (nach Joh. 6) an ihn glauben; ein Erinnerungsmahl, das wie jede Erinnerung an die geschichtliche Verwirklichung des Heilswerkes den Glauben stärkt, ist das Abendmahl; zugleich übernehmen die Teilnehmer dieses Mahles von neuem die Pflicht der Bruderliebe, überhaupt eines Wandels im neuen Leben. Das ist die zwinglische Abendmahlslehre ihrem Wesen nach vollständig, selbst wenn man nicht alle Formeln derselben findet. Das Schwanken, das sich in dem wenig früheren Briefe an Billican deutlich zu erkennen gab, ist jetzt überwunden. Rhegius tritt selbst da, wo es sich nicht um den innerprotestantischen Streit handelt, für Zwinglis Abendmahlslehre ein. Und es ist gewiß nicht zufällig, daß die erste Schrift, in der das mit Entschiedenheit zum Ausdruck kommt, geschrieben ist, um die katholische Lehre zu widerlegen. Schon Luther hatte im Brief „an die Christen zu Straßburg“ ausgesprochen, daß man mit der Leugnung der Realpräsenz „dem Papsttum hätte den größten Puff können geben“ (E. A. 53, 274). Aber der Text hielt ihn gefangen bei seiner Auffassung, und darum rechnete ihn Zwingli zu den „Papisten“ (vgl. z. B. Zwinglis Werke Bd. II, 2, S. 16). Auch für Rhegius ist in der vorliegenden Schrift der Gegensatz zur papistischen Lehre bestimmend geworden, sich entschieden der Auffassung Zwinglis anzu-

schließen, von dem er in einem fast gleichzeitigen Briefe urteilte: „*Vicisset semel universos Papistas*“ (vgl. Jahrb. V, S. 29).

Inzwischen hatte die Schrift „*De verbis coenae domini*“ einen lebhaften Meinungsaustrausch hervorgerufen. Vor allen Zwingli selbst nahm Stellung zu ihr und widmete ihr eine ausführliche Widerlegung¹. Dafs er in derselben von seiner eigenen Position nichts aufgab, kann nicht wundernehmen. Er legt seine Überzeugung mit aller Schärfe noch einmal dar. Um so bemerkenswerter ist die Wirkung, die dieses Schreiben bei Rhegius hatte: er gab von nun an jeden Widerstand auf! Zwar sagt er noch in dem Briefe an R. und Th. Blarer vom 14. Juni 1526² im Zusammenhang mit der eben citierten Äufserung: „*De coena Domini etsi possit coargui, ab illis tamen pseudotheologis vinci plane non potuisset.*“ Aber diese Möglichkeit, dafs Zwingli in seiner Abendmahlslehre widerlegt werde, ist nur eine in der Theorie behauptete. Rhegius macht nicht mehr den Versuch dazu. Die Antwort, die er dem Zwingli auf jenes Schreiben gab, kann nichts Derartiges enthalten haben. Zwingli erwiderte mit seiner „*De peccato originali declaratio . . . ad Vrbanum Rhegium*“, in der er beiläufig auch seine Sakraments-, speziell Abendmahlslehre vortrug und zwar auch die typische Erklärung der Einsetzungsworte ohne irgendwelche Abstriche. Rhegius aber antwortete darauf mit freudigem Dank und sagte über den streitigen Punkt: „*Quod ad Eucharistiam attinet, Augustae nihil est periculi, Veritas triumphat*“ etc. (Dieser Brief ist abgedruckt in Zwinglis Werken Bd. VII, S. 544 f.) Besonders charakteristisch ist die Nachschrift über Rana und Agricola, seine bisherigen Genossen im Kampf gegen Zwinglis Abendmahlslehre: „*Si quid pec-*

1) Zwinglis Werke, Bd. III, S. 646–677: „*Ad Billicani & Regij epistolas responsio*“. Inhalt und Beurteilung vgl. Uhlhorn, Urb. Rheg., S. 101. Jahrb. V, S. 27 ff. Baur, Zw. Theol. II, S. 358 ff.

2) Handschriftlich, vgl. Jahrb. V, S. 30 f. — Das Schreiben des Rhegius an Zwingli ist nicht erhalten, sein Inhalt aber ungefähr zu erkennen aus zwei Äufserungen des letzteren: Werke VII, S. 519; III, S. 627.

cant, non peccant malitia in caussa nostra (!) de Eucharistia.“ So konnte Zwingli am 16. Oktober 1526 schreiben: „In Eucharistiae re, gratulor vobis, te nostrum esse factum.“ Entsprechend urteilten auch andere, z. B. Luther, über die damalige Stellung des Rhegius¹. Er war in dem Kampfe ganz auf Zwinglis Seite getreten, und man kann dies sein Verhalten nicht aus dem Mangel an „dogmatischem Scharfsinn“ erklären, wie es Uhlhorn thut², sondern eben nur daraus, daß er Zwinglis Ansicht wirklich teilte. Das bezeugen außer dem bereits Gesagten auch die folgenden beiden gleichzeitig, aber unabhängig von dem Streit entstandenen Schriften.

Im Januar 1527 nämlich verfasste Rhegius „Ain Summa || Christlicher leer, wie || sy Vrbanus Regius, zu || Hall im Intal, vor || ettlich Jaren ge- || predigt hat. || 2. Thessalo. 1. || Welche nit gehorsam sind || dem Euangelio Christi, die || werden peyn leyden, das ewig || verderben. Darüber falle || oder stande wer da wöll, es || wirt nichts anders draufs“³. In dieser Schrift handelt ein Abschnitt „Von der Mefs vnd Nachtmal des Herren“, und die Anschauungen, die da ausgesprochen werden, sind durchaus zwinglische. Das Abendmahl ist als „ain ewige gedechtnuß auff gesetzt, dis sains offers am Creütz ain mal beschehen“. Die Abendmahlsworte werden erklärt in einer Weise, die fast an Karlstadt erinnert: Christus gab seinen Jüngern Brot und Wein „vnd sagt ju, was an jm solle volbracht werden, vmb vnsers hayls willen. Er wolt sein layb in todt geben, sein blut vergiessen, vmb vnser willens“ u. s. w. Was wir thun sollen nach des Herrn Befehl, ist „Christlicher wayfs zusammen kommen . . . , von des herren brot [nicht „Leib“] essen vnd von seinem Kelch [nicht „Blut“] trincken, dabey des Herren todt verkündigen bis er kompt.“ So ist das Abend-

1) Zwinglis Werke VII, S. 551. — Luther: de Wette III, S. 154.

2) Jahrb. V, S. 32. Hier zeigt sich auch Uhlhorn wieder geneigt, die Zustimmung zu Zwinglis Lehre irgendwie, wenn auch anders als der von ihm bekämpfte Heimbürger, abzuschwächen.

3) Mit Titelbordüre, 96 Blätter in Oktav, Titelfrückseite bedruckt, letztes Blatt leer. Werke Bd. I, S. 45^b—74^a.

mahl lediglich Gedächtnismahl; es handelt sich hier um eine „Seelenspeise“ nach Joh. 6; „das Unterscheiden den Leib“ wird dementsprechend gedeutet: man muß wissen, um was es sich hier handelt. Als Bedeutung des Sakraments wird bezeichnet, daß man in ihm „die gemeinschaft der Christen . . . yebt, gedenckt, die man täglich fürhelt mit Predigen, vermanen, straffen, lernen vnd vergeben“ (vgl. Werke I, S. 68^{a. b.} 69^a [Bl. K 3^a—4^{a.} 6^{a.} 7^a]). Auch dieser Gedanke der „communio sanctorum“, der freilich anfangs von Luther übernommen, dann aber von diesem als ungenügend bezeichnet und durch eine andere Erklärung ersetzt war, ist durchaus zwinglich¹. Ist somit der zwingliche Charakter der hier niedergelegten Abendmahlsanschauung außer Frage, so ist noch zu berücksichtigen, daß die „Summe christlicher Lehre“ zunächst nicht eine Darstellung dessen sein will, was Rhegius zur Zeit ihrer Abfassung — 1527 — dachte und predigte, sondern eine Zusammenfassung dessen, was er einst bei seinem Aufenthalt in Hall, also vor 3—4 Jahren gepredigt hatte (vgl. den oben citierten ausführlichen Titel). Wenn dennoch diese Schrift die Gedanken enthält, wie sie dem Rhegius vom Jahre 1527 eignen, so ist freilich im Auge zu behalten, daß seine Stellung zur Zeit der Abfassung der Schrift notwendig von Einfluß sein mußte für die Fassung der Gedanken. Immerhin aber ist es unmöglich, daß Rhegius bei der Abfassung seiner Schrift das Bewußtsein hatte, inzwischen eine so starke Wandelung durchgemacht zu haben, wie die von einem „Lutheraner“ zu einem „Zwinglianer“ ist. Wenn das, was er damals in Hall gelehrt hatte, so grundverschieden gewesen wäre von seinen jetzt dargelegten Anschauungen, so hätte er nicht hoffen können, bei der Gemeinde Anknüpfungspunkte zu finden, er hätte sie nur verwirren können. Er mußte also das Bewußtsein haben, schon damals wenn auch vielleicht anders, so doch nicht wesentlich verschieden gelehrt zu haben. Damit bestätigt sich, was über Rhegius' frühere Stellung gesagt wurde.

1) Vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 107f. 11. — Baur, Zwinglis Theologie I, S. 358. — Zwinglis Werke I, S. 574ff.

Ganz ähnlich wie in der besprochenen Schrift redet Rhegius in der 1528 erschienenen „Prob zu des Herren Nachtmahl“ (W. W. I, S. 118^a—121^a). Auch in dieser praktischen Schrift wird die zwinglische Anschauung vertreten, und zwar unter Hervorhebung zweier Momente, des Bekenntnisses und der Verpflichtung beim Abendmahl. Wir sollen nach der Einsetzung des Herrn „das heilig zeichen seyns leibs vnd bluts mit dancksagng vnd öffentlicher kundschafft vnsers glaubens empfahe“, oder „die selige vereinigung vnd einleybung in die gemeinschaft der heiligen im glauben vnd liebe beschehen kundtbar machen“. Der Hervorhebung der beim Abendmahl übernommenen Verpflichtung sind längere Ausführungen gewidmet.

Die Beschaffenheit der von nun an zu besprechenden Schriften erfordert es, hier einen Abschnitt zu machen. Was haben die bisher behandelten Schriften aus der Zeit des Abendmahlsstreites für die Stellung unseres Reformators ergeben? Sie zeigten ihn zuerst auf einem unentwickelten Standpunkt, der sogar für gut lutherisch gelten konnte, in Wahrheit aber doch bereits deutlich die Spuren einer im Grunde verschiedenen Anschauung zeigte (vgl. die Schrift gegen Karlstadt). Die Gewöhnung des Denkens, der Einfluß Luthers, verschiedene Schwächen in der Position der Gegenpartei, namentlich in der exegetischen Begründung hielten Rhegius noch fest. Zum letztenmal sprach er diese seine Bedenken aus in dem Brief an Billican, der zugleich seine Neigung sie zu überwinden erkennen liefs. Der dann folgende Briefwechsel mit Zwingli schlug jene Bedenken nieder und gewann Rhegius vollends, so daß er nicht nur Zwingli selbst gegenüber seine Übereinstimmung aussprach, sondern auch in gleichzeitigen, außer Zusammenhang mit dem Streit stehenden Schriften eine durchaus zwinglische Abendmahlslehre vertrat.

Die letztere Thatsache darf man nach Ausweis der Quellen weder mit Heimbürger¹ leugnen, noch auch so, wie

1) H. C. Heimbürger, Urbanus Rhegius, Hamburg und Gotha¹ 1851. Vgl. namentlich S. 107., 108.

es Uhlhorn thut, abschwächen. Wenn dieser sagt: „Urbanus ist nie in dem Sinne zwinglisch geworden, daß er, wie bisher in die lutherischen Anschauungen, so nun in die zwinglischen eingegangen wäre“ (Jahrbb. V, S. 33 f.), so ist das richtig, weil Rhegius in der That früher in die „lutherischen“ nicht eingegangen ist (s. oben). Wenn es aber dann weiter heißt: „Wir finden nicht einmal die zwinglische Abendmahlslehre nach ihrem spezifischen Charakter bei ihm wieder, namentlich nirgend die Erklärung des ‚est‘ durch ‚bedeutet‘“, so kann dieser Satz nach den angestellten Untersuchungen nicht als zutreffend betrachtet werden. Was zunächst das Fehlen der zwinglischen Erklärung des „est“ anlangt, so ist zu bemerken: 1) Zwingli hat diese seine Erklärung sowohl in der Antwort auf des Rhegius Brief an Billican wie in der Schrift über die Erbsünde deutlich ausgesprochen. Rhegius hat auf beide Schreiben geantwortet, aber nirgends diese Erklärung als ihm nicht zusagend angegriffen, während er in andern Punkten Zwingli unverhohlen seine Bedenken mitteilte; gerade in Bezug auf die Abendmahlslehre hat er sich vielmehr mit Zwingli identifiziert. 2) Die Anschauung, die jener Erklärung Zwinglis zugrunde liegt, die Leugnung der Realpräsenz, hat Rhegius zweifellos geteilt. Und endlich 3) die Gleichung $est = significat$ in den Einsetzungsworten war für Zwingli nicht der Ausgangspunkt seiner Abendmahlslehre, ja nicht einmal der eigentliche exegetische Stützpunkt; diesen fand er vielmehr in Joh. 6, einer Stelle, die Rhegius fast in allen seinen Ausführungen herangezogen hat. Das Fehlen jener Gleichung bei Rhegius kann also als entscheidend nicht angesehen werden. Und was abgesehen davon den „spezifischen Charakter der Abendmahlslehre“ anbetrifft, so sind, wie oben nachgewiesen, für die Auffassung des Rhegius alle die Momente konstitutiv, die es für die Zwinglis waren. Wenn man etwa die Schärfe der Formulierung vermissen wollte, so erklärt sich das Fehlen derselben aus dem Charakter der in Betracht kommenden Schriften: es sind nicht theologische Streit-schriften, sondern der praktischen Belehrung und Erbauung der Gemeinde dienende Schriften.

Dieser unserer Auffassung scheint nun allerdings eine Kundgebung des Rhégius zu widersprechen, die an Wert dadurch gewinnen muß, daß sie die erste ist — falls man nicht die Schrift *de verbis coenae domini* als solche bezeichnen will —, durch die Rhegius direkt in den Sakramentsstreit einzugreifen versuchte. Es ist die Vereinigungsformel, welche am 15. April 1527 von einer *Conventio praedicatorum Evangelicorum* in Augsburg angenommen, von Urbanus Rhegius verfaßt war¹. Diese scheint in der That zu beweisen, daß Rhegius selbst damals „mehr eine unionistische Stellung einnimmt als eine bestimmt zwinglische“ (Jahrbb. V, S. 35). Denn jene Vereinigungsformel sollte die streitenden Parteien einigen und stellte deshalb die streitigen Punkte mehr zurück. Aber gerade der Inhalt dieser Formel zeigt deutlich, daß die theologische Anschauung, von der aus ihr Verfasser seinen Unionsversuch macht, durchaus die zwinglische war. Es finden sich hier fast wörtlich dieselben Ausführungen, die bereits in der „Summe der christlichen Lehre“ gegeben waren. Es ist daher begreiflich, daß die Vertreter der lutherischen Anschauung diese Formel zurückwiesen. Für unsere Untersuchung aber ergibt sich, daß Rhegius selbst da, wo er vermitteln wollte, von der zwinglischen Anschauung im Grunde nicht abging. Das würde nicht der Fall gewesen sein, wenn seine damalige Auffassung vom Abendmahl nicht eben eine recht „bestimmt zwinglische“ gewesen wäre!

Aber doch war hier der Punkt, von dem die weitere Entwicklung bei unserem Reformator ausgehen sollte. Dasselbe Interesse, das ihn bewog, zunächst noch ohne eine solche Änderung in seiner Anschauung diese Vereinigungsformel aufzustellen, führte ihn bald auch sachlich weiter. Die Einigung zwischen Zwinglianern und Lutheranern war schon damals für ihn nicht Selbstzweck gewesen. Sie mußte vielmehr im höchsten Grad wünschenswert und notwendig erscheinen im Interesse einer wirksamen Bekämpfung an-

1) Sie ist abgedruckt in Zwinglis Werken, Bd. VIII (Epistolae II), S. 46 ff.

derer Meinungen, welche einen gefährlichen Einfluß zu gewinnen anfangen. Dem neben der noch immer vertretenen römischen Lehre hatten gerade in Augsburg die Ansichten der radikal wiedertäuferisch Denkenden immer mehr Boden gewonnen, und ihr Einfluß machte sich in der Schätzung und Beurteilung des Abendmahls in weiten Kreisen fühlbar (vgl. Jahrb. V, S. 35—39). Auch Rhegius empfand diesen Einfluß, der zu einer gänzlichen Verachtung des Sakraments führte, schmerzlich und gab dem mehrfach Ausdruck (a. a. O. S. 39; 41 u. ö.). Seine folgenden Schriften aber zeigen, daß das Herrschendwerden jener radikalen Ansichten auf die Weiterbildung seiner eigenen Überzeugung Einfluß gewonnen hat. In den Auswirkungen der radikalen Prinzipien zeigte sich die ganze Gefährlichkeit derselben; namentlich das übertriebene Wertlegen auf den rein geistigen Charakter des Christentums und die damit verbundene Unterschätzung resp. gänzliche Nichtachtung der sogen. Gnadenmittel erwiesen sich hier als gefährlich und unhaltbar. So wurde Rhegius in seiner bisher eingenommenen Stellung, über deren innere Verwandtschaft mit der jener Radikalen trotz tiefgreifender Unterschiede im Früheren öfter zu reden war, wankend gemacht. Dazu kam positiv, daß Luther gerade in dem nun zu Ende gehenden Abendmahlsstreit seine Schätzung der „Gnadenmittel“ weiter ausgebaut und vollständiger dargelegt hatte (vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 85 ff.). Diese negativen und positiven Momente vereinigten sich, um in der Anschauung des Rhegius einen Umschwung herbeizuführen. Derselbe tritt relativ plötzlich zutage in den nun zu besprechenden Schriften; aber außer dem Gesagten trägt auch der Inhalt dieser Schriften dazu bei, das Plötzliche des Übergangs zu erklären.

Am unmittelbarsten gewährt einen Einblick in die bei Rhegius sich vollziehende Umbildung sein Brief an Ambrosius Blaurer vom Thomastag 1528. Namentlich der Gegensatz gegen den falschen Spiritualismus kommt hier

(H 91) Eine Abschrift findet sich in der Simlerschen Sammlung in Zürich; ich citiere nach einer Kopie derselben.

deutlich zum Ausdruck. Es sind nach ihm „maleferiati quidam et totius negotii plane ignari“, welche das Volk überreden, „satis esse, sicubi in spiritu et fide edamus carnem Christi et bibamus sanguinem, panem nihil praestare et ceremoniam, quasi vero toti in spiritum simus transmutati“. Ein solches Verfahren bezeichnet Rhegius als falsch, sowohl mit Rücksicht auf die „plebecula rudior“, für welche „Ceremonieen“ nötig seien, „ceu paedagogia“, als auch auf die „carnis fragilitas“ im allgemeinen, welche neben der Predigt des Wortes das „exercitium Typorum“ nötig mache, damit nicht „topori et segnitias“ den Geist befallt. Was Rhegius dann positiv über das Abendmahl sagt, ist weniger bedeutend. Er erklärt es für das Geratenste, alle Streitfragen in den Hintergrund zu schieben und allein „Kraft und Frucht“ des Sakraments zu lehren. Bemerkenswert ist dabei die ausdrücklich gegebene Versicherung, nicht [mehr] mit Zwingli übereinzustimmen: „etsi ipse non sentiam cum Zuinglio“. So besteht der Wert des Briefes darin, daß er zeigt: Rhegius' Anschauung ist auf einem Übergang begriffen, dessen er sich selbst bewußt ist, und das treibende Interesse dabei ist der Gegensatz zu einem übertriebenen Spiritualismus.

In demselben Monat Dezember 1528 erschien von Joh. Rana herausgegeben eine kurz zuvor von Rhegius verfaßte Abhandlung: „MATERIA cogitandi de toto Missae nego || cio partim ex scripturis sanctis, || partim e priscae Ecclesiae ruinis || eruta conscriptaque, ad Joannem Ranam || Theologum || per Urbanum Rhegium. || 1. Thessa. 5. || Prophetias ne aspernemini. || M.D.XXVIII.“¹. Hat diese Schrift, wie bereits der Titel zeigt, hauptsächlich die römische Lehre vom Mefopfer zum Gegenstand, so findet daneben der Gegensatz gegen das andere Extrem eine fast ebenso ausgedehnte Darlegung, der Gegensatz gegen „quosdam prae-

1) Mit Titelbordüre. 48 Blätter in Oktav; Titelfrückseite bedruckt, letztes Blatt leer. Am Ende: „Excudebatur per Henricum Stainer Ty- || pographum Augustae Vindelicorum, || Anno M.D.XXXVIII. || Mense Decemb.“ (vgl. Opp. lat I, p. 57^a—75^b).

postere spirituales, qui praetexunt spiritum & carnem Christi in coena contemnunt“ (cf. Opp. I, p. 70^a [Bl. E 7^b]). Der Umschwung scheint hier bei Rhegius bereits vollzogen, ja bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt sein. Es wird die Realpräsenz von Leib und Blut behauptet, jede tropische Deutung ausdrücklich verworfen (Opp. I, p. 68^bsq. 59^a. 61^b u. ö.). Die durch das Abendmahl hergestellte Vereinigung mit Christo wird in möglichst starken Ausdrücken beschrieben als „naturalis communio“ oder „unitas“, ein „carnaliter manere“ Christi in uns (a. a. O. S. 69^a b). Die Wirkung des Fleisches Christi ist, daß auch unsere Leiber unsterblich werden. Daraus erklärt sich das Urteil Uhlhorns, daß Rhegius in dieser Schrift „zuerst wieder entschieden lutherisch“ lehre (Jahrbb. V, S. 44). Aber schon Uhlhorn muß dieses Urteil einschränken: „Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß Urbanus mehr in Gefahr ist, den falschen Spiritualismus durch einen nicht minder einseitigen und gefährlichen Materialismus zu ersetzen“. Und nicht nur dieser Umstand will bei der Beurteilung dieser Schrift in Betracht gezogen sein. Außer der Neigung zum Extrem eines falschen „Materialismus“ ist für die vorliegenden Ausführungen charakteristisch das Nebeneinander zweier Anschauungen, die sich eigentlich widersprechen. Denn neben jenen Äußerungen finden sich solche, in denen das Abendmahl ganz in der Weise Zwinglis beurteilt, d. h. *recordatio, gratiarum actio* und *vitae emendandae studium* als die Hauptsachen hingestellt werden (Opp. I, p. 64^a. b. 57^b [Bl. C 7^a. 8^b; A 3^b] u. ö.). Wie löst sich dieser Widerspruch? Wie erklärt sich überhaupt der Charakter der Schrift? Dafür ist Verschiedenes in Betracht zu ziehen. Einmal soll die Schrift nicht eine völlig ausgearbeitete Lehrschrift sein, sondern nur eine „*Materia cogitandi*“, die auf Bitten eines Freundes geschrieben war, um durch sie „*tranquillis domi cogitationibus meditationeque sagaci habita*“ zu einer Klärung der Ansichten eventuell beizutragen. So ist sie eine rechte Gelegenheitschrift, schnell und unter schwierigen äußeren Verhältnissen entworfen: „*qualia prae catarrho hac septimana conscribere licuit*“. Sodann aber ist zu beachten,

dafs Rhegius in der Hauptsache nicht eigene Ausführungen giebt, sondern die „Väter“ citiert, so z. B. auch in jenen „materialistischen“ Stellen. Freilich spricht er öfter — wenn auch keineswegs immer — seine Zustimmung zu der Auffassung der Väter aus; aber ein Unterschied bleibt doch. Und vor allem: Woher kommt diese plötzliche Berufung auf die Väter? Rhegius selbst sagt es in der Vorrede: Die Wirren der Gegenwart, in der jeder eine andere Meinung aufstellt und [können wir hinzufügen] durch Berufung auf die Schrift stützen will, lenken den Blick auf die Anfänge der Kirche, auf ihre Vergangenheit überhaupt. Da glaubte Rhegius, der ja von jeher mit den Vätern vertraut war, Aussprüche zu finden, die ebensowohl die Irrtümer des katholischen Mefsofers wie die der radikalen Richtung als solche erkennen liefsen. Dabei ist es ihm noch nicht gelungen, eine neue einheitliche Anschauung an die Stelle der bisher von ihm getheilten zwinglischen zu setzen; er giebt und will geben mehr Material zur Bildung einer neuen Anschauung als schon eine solche selbst. — Was aber sein Verhältnis zu Luther anbetrifft, so steht er diesem jetzt zweifellos näher¹, sofern er sich im Gegensatz weifs zu allen Leugnern der Realpräsenz und geneigt ist, die den Glauben stärkende Kraft des Abendmahls mehr als bisher anzuerkennen. Dafs aber die spezifischen Gedanken Luthers, wie sie dieser im Laufe des Streites ausgesprochen hatte, bei ihm noch fehlen, geht aus dem Gesagten hervor.

Wenige Monate später als die „Materia cogitandi“ erschien die ebenfalls gegen die römische Messe gerichtete „RESPON || sio Vrbani Rhegij ad du- || os libros primum & tertium de Mis- || sa Joannis Eccij quibus, Missam esse || Sacrificium ex Scripturis osten- || dere, & aduersae partis || obiecta diluere co- || natur“ etc.². Teilt diese Schrift mit der vor-

1) Einen äufseren Ausdruck findet dies darin, dafs er in dieser Schrift zum erstenmal wieder seit seinen Anfangsschriften Luthers Namen erwähnt. Cf. Opp. I, 60^a. 67^a. 71^b [Bl. B 2^b, D 7^a, F 3^b].

2) Die Frage nach der Zeit der Abfassung ist eine verwickelte. Am Ende der Hauptausführung (Bl. Q 8^a) ist als Datum angegeben:

angehenden die Anerkennung der Realpräsenz von Leib und Blut (Opp. II, p. 18^a. 21^a [Bl. F 3^b. G 6^a] u. ö.), so besteht der wichtigste Fortschritt, der hier gemacht wird, darin, daß Rhegius hier „Gnadenmittel“ anerkennt und die Sakramente ausdrücklich mit unter sie rechnet: „Media, quibus Christi merita uelut distribuuntur, non reijcimus“; ja er stellt in diesem Zusammenhang den Satz auf: „Sacramenta necessaria quidem“, wenn er ihn dann auch sofort einschränkt (Opp. II, p. 7^b. 15^b. 27^a. 29^{a, b} [Bl. A 5^b, E 3^bff., K 4^{a, b}, L 4^b—5^b]). Damit scheint der entscheidende Schritt, um vollständig zu Luthers Ansicht überzugehen, gethan und der „festere Unterbau“, der Rhegius früher noch mangelte, nämlich Luthers Lehre von den Gnadenmitteln, vorhanden zu sein (vgl. Jahrb. V, S. 42. 44). Aber eine genauere Betrachtung modifiziert dieses Urteil nicht unwesentlich. Was zunächst den Begriff der Gnadenmittel angeht, so ist dessen Wichtigkeit für Luthers Abendmahlslehre einleuchtend, und die von Uhlhorn angeführten Stellen bei Rhegius, denen sich noch andere zur Seite stellen lassen, beweisen, daß er diesen

„An. 1527. 22. April“. Dann folgen zwei Briefe vom 21. und 24. März 1528 (Bl. Q 8^b, R 3^b), und am Ende der ganzen Schrift steht als Datum des Druckes: „Mense Feb. XVI. Anno M.D.XXIX“ (R 3^b). Mit Recht hat schon Uhlhorn darauf hingewiesen, daß die Schrift unmöglich die Anschauung des Rhegius vom Jahre 1527 wiedergibt (Jahrb. V, S. 43 und Anm. 1); sie muß vielmehr vor dem Druck „nochmals durchgearbeitet“ worden sein. Uhlhorn ist nun offenbar der Meinung, daß diese spätere Überarbeitung vor der Abfassung der „Materia cogitandi“ stattgefunden habe. Und diese Ansicht kann sich darauf stützen, daß Rhegius in dieser bereits auf die Responsio verweist (Opp. I, p. 65^a). Aber wie der Brief des Rhegius vom 24. März 1528 (Responsio Bl. R 1^a) zeigt, hatte dieser das Manuskript seiner Responsio damals nur „tribus aut ad summum 4. amiculis“ vorgelegt, „ut quicquid id est, quod confeceram, in spongiam incumberet“. Und noch am 29. Dezember 1528 bittet er in dem erwähnten Briefe Blaurer, ihm seine etwaigen Bedenken gegen einzelne Ausführungen der Schrift mitzuteilen, und erklärt sich bereit, sie bei der Drucklegung zu berücksichtigen. Demnach ist es wahrscheinlich, daß die definitive Überarbeitung erst nach dem letztgenannten Termin, also etwa im Januar 1529 erfolgt ist, wozu das Datum des Druckes (16. Februar) vorzüglich stimmt.

Begriff jetzt mit Bewußtsein übernommen hat. Aber gerade die Hauptstelle, die über diesen Gegenstand handelt, zeigt, daß er auch jetzt noch keineswegs vollständig auf Luthers Gedanken eingegangen ist. Gegenüber der Behauptung Ecks, daß wir durch das Mefopfer an dem heilsstiftenden Opfer Christi Anteil erhalten, wird da ausgeführt, daß wir nur dann Anteil an dem himmlischen Erbe erhalten können, wenn wir Söhne sind. „Filius autem non nisi electione diuina, uocatione & fide efficimur, fides est ex auditu uerbi Dei . . . Ergo cum Euangelium praedicatur, sacramenta rite tractantur, atque spiritus s. uerbum Dei electorum cordibus inscribit . . ., tum uere merita Christi dispertiuntur & applicantur, aut iam ante data et applicata agnoscuntur“ (Opp. II, p. 24^a [Bl. J 1^{a, b}]). Da erscheinen Wort und Sakrament als Gnadenmittel. Aber nicht nur wird daneben in relativer Selbständigkeit die Wirksamkeit des heiligen Geistes gestellt, welche gelegentlich der Verwaltung von Wort und Sakrament stattfinden kann, und zwar nur bei den electi; sondern der letzte Zusatz zeigt auch, wie wenig der lutherische Begriff des Gnadenmittels in seiner Schärfe vorhanden ist. (Auch die Hervorhebung der Prädestination in dieser Stelle ist nicht bedeutungslos.) Nach dieser einzigen ausführlichen Stelle aber dürften die kurzen Erwähnungen dieses Punktes, die sich sonst finden, zu verstehen sein.

Verhält es sich so mit dem „Unterbau“ der Abendmahlslehre in des Rhegius „Responsio“, so giebt die Darstellung dieser Lehre selbst zu ähnlichen Beobachtungen Anlaß. Zwar wird die Realpräsenz von Leib und Blut ausdrücklich gelehrt; wir glauben, „uerum eius corpus edere uerumque sanguinem bibere nos“ (Opp. II, S. 21^a). Allein für die den Glauben stärkende Wirkung des Sakraments ist dies belanglos; sie wird vielmehr lediglich vermittelt durch die commemoratio oder recordatio und gratiarum actio, die auch hier wieder als das eigentliche Wesen der Abendmahlsfeier erscheinen (a. a. O. p. 22^a cf. 7^a). Bei einer ausführlichen Schilderung wird aller Nachdruck gelegt auf die „annuntiatio uiuificae mortis Christi“. Durch diese werden

wir zunächst an unsere Sünden erinnert und damit zur Buße geführt; dann richtet die vox Euangelii uns auf „in firmam spem salutis“, indem wir glauben, daß Christus für unsere Sünden genug gethan hat, und in solchem Glauben die Ertötung des alten Adam in uns Gott darbringen. Sodann wird auf Leib und Blut Christi hingewiesen, in welchen das „sacrificium olim in cruce oblatum“ gegenwärtig ist und von uns „tractatur“. Der Sinn dieses „tractari“ wird klar durch den sogleich folgenden Satz: „quam ueram expiationis plenissimae uictimam fidei commemoratione & cum debita gratiarum actione uelut obtendimus Deo patri“ (Opp. II, p. 17^b. 18^a [Bl. F 3^a. b]). Ist diese Darstellung an dem Gegensatz zur katholischen Theorie vom Abendmahlsopfer orientiert, so wird in ihr zugleich der Unterschied von der Position Luthers deutlich, der vor allem die Gabe Gottes an uns betont, nicht irgendwelches Thun des Menschen. Dieser Unterschied von Luther tritt ebenso in der wiederholten Verwendung von Joh. 6 zutage (z. B. Opp. II, p. 22^a. 38^b [Bl. H 2^a. 3^a. P 5^b.]), der Stelle, die von Zwingli im ganzen Abendmahlsstreit im Gegensatz zu Luther als Fundament seiner Auffassung betrachtet worden war. — Nach alledem können wir die von Rhegius jetzt vorgetragene Abendmahlsanschauung nur charakterisieren als eine der Luthers ähnliche, bei der jedoch Nachwirkungen der von Rhegius getheilten zwinglischen Ansicht deutlich zu spüren sind.

Dieses Urteil aber gilt nicht nur von der eben besprochenen letzten Schrift des Rhegius im Abendmahlsstreit, zugleich der letzten, in der er seine Meinung über das Abendmahl eingehender dargelegt hat. Auch die späteren gelegentlichen Berührungen dieses Punktes zeigen ihn im wesentlichen auf demselben Standpunkt. Erst vom Jahre 1535 an ist eine entschiedenere Hinwendung zu Luthers spezifischen Gedanken bemerkbar. Es sei für die Zeit nach dem Sakramentsstreit nur hingewiesen auf Äußerungen in der praktischen Schrift: „Ertzney, || für die gesunden || vnd krancken, jm || todts nöten. || Durch || D. Vrba. Regium. || Wittemberg“ vom Jahre 1529 und in dem wenig später geschriebenen „Sendbrieff: War- || umb der ytzige zanck im

glau || ben sey von zweyerley früm- || keyt. Vom rechten Got- || tes dienste. Vnd men- || schen satzungen.“ (W. W. III, S. 11^b, — 20^a; IV, S. 23^a.—32^a). Mit der Unbestimmtheit der hier gelegentlich gegebenen Ausführungen stimmt des Rhegius praktisches Verhalten in den Vergleichsverhandlungen von 1531, 1535 und 1536¹. Erst in dem Katechismus minor, den er 1535 erscheinen ließ², ist er der lutherischen Auffassung näher gekommen, indem er hier u. a. ausdrücklich den Genuß der impii behauptet, auch zum erstenmale in der Weise Luthers das „pro vobis“ in den Einsetzungsworten hervorhebt. Ähnlich betont er in seinem zweiten Katechismus von 1541, der letzten Schrift, die er noch selbst herausgegeben hat, die Bedeutung des Abendmahls, sofern es dem einzelnen das Heil nahebringt, stellt wohl auch eine Beziehung des Abendmahlsgenusses auf die Auferstehung des Leibes her. Freilich läßt sich daneben auch hier noch immer ein Nachwirken des früheren zwinglischen Standpunktes z. B. in der Verwendung von Joh. 6 beobachten (Opp. I, p. 158^a).

Überblicken wir somit den Entwicklungsgang, den die Anschauung des Rhegius im Verlauf des Abendmahlsstreites im ganzen durchgemacht hat, so haben wir in seinen Kundgebungen der ersten Jahre, etwa bis 1527, das durch den Streit herbeigeführte Offenbarwerden der Verwandtschaft mit der zwinglischen Anschauung zu konstatieren. Die Keime, die vor dem Streit und sogleich beim Beginn desselben, in der Polemik gegen Karlstadt zu bemerken waren, haben sich unter dem Einfluß der eingehenden Auseinandersetzung zwischen lutherischer und zwinglischer Abendmahlslehre, wie sie der Streit brachte, entwickelt. Diese Entwicklung erreichte ihren Höhepunkt, als Rhegius den letzten Widerstand gegen Zwingli aufgab und von diesem als Gesinnungsgenosse begrüßt wurde. Dann aber erfolgte der Umschwung, veranlaßt negativ durch das gefährdende

1) Cf. Löscher, *Historia Motuum* [I, p. 185—187. — Uhlhorn, *Urb. Rheg.*, S. 324 u. 326.

2) Cf. Opp. I, p. 88^a—125^a; besonders p. 110^b. 111^b.

Überhandnehmen des Radikalismus, das sich speziell in Augsburg fühlbar machte, positiv durch die während des Abendmahlsstreites erfolgte Fortbildung und Festigung der lutherischen Anschauung. Doch schloß dieser Umschwung nicht den völligen Verzicht auf die bisher vertretene Meinung zu gunsten einer gänzlich neuen und andersartigen ein: vielmehr fehlt zunächst die Schärfe der nun übernommenen lutherischen Anschauung, und in demselben Maße, als dies der Fall ist, ist die neue Anschauung der zwinglischen verwandt. — Daraus aber geht hervor, daß der Thatbestand in bezug auf die Stellung des Urbanus Rhegius im Abendmahlsstreit es unmöglich macht, den „Zwinglianismus“ für ein „fremdes eingesprengtes Stück“ zu erklären, dessen Herkommen nur auf persönliche, mehr oder weniger zufällige Gründe zurückgeführt werden müsse. Vielmehr steht die zwinglische Periode in des Rhegius Entwicklung in guter Verbindung nach hinten wie nach vorn. Sie tritt weder unvermittelt, unvorbereitet bei ihm auf, noch geht sie spurlos und ohne bleibende Wirkung vorüber.

Eine Bestätigung findet das bisher Angeführte dadurch, daß auch an einer ganzen Reihe anderer Punkte sich die gleiche Entwicklung bei Rhegius feststellen läßt, wie sie bezüglich der Abendmahlslehre zu beobachten war. Nur für einige hauptsächliche mögen in Kürze Belege gegeben werden. — Zu den Gegenständen, die im Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit erörtert wurden, gehört die Taufe; namentlich der Widerspruch der Wiedertäufer führte hier zu einer lebhaften Diskussion. Was nun Rhegius anbetrifft, so dachte dieser über die Taufe von seinem frühesten reformatorischen Auftreten an so, daß ihm alles Gewicht auf das verpflichtende Moment bei der Taufe fiel, wenn er auch anderes zunächst nicht leugnen wollte. Von dieser Stellung, die sich in den gelegentlichen Äußerungen seiner Schriften von 1521—1527 nachweisen läßt¹, ist er fortgeschritten zu

1) Für die Zeit vor 1524 vgl. meine Dissertation S. 61 ff. Für die Jahre 1524—1527 vgl. *Nova doctrina* von 1526 Opp. I, p. 21^a. — „*Summa christlicher Lehre*“ von 1527. Werke I, S. 59^b, 66^b.

einer durchaus zwinglischen Anschauung in seiner ersten Schrift gegen die Wiedertäufer, der „Notwendigen Warnung . . . wider den neuen Tauforden“ vom Jahre 1527, in die er vieles fast wörtlich aus Zwinglis Schrift „Vom Tauf, Wiedertauf und Kindtauf“ herübergenommen hat [hier stimme ich mit Uhlhorn, Jahrb. V, S. 42 überein]. Es findet sich also hier ungefähr zu gleicher Zeit derselbe Fortschritt, der bei der Anschauung vom Abendmahl konstatiert worden ist. Und auch die weitere Entwicklung ist eine ganz parallele, sofern Rhegius in den Äußerungen der folgenden Zeit zunächst die Schärfe der zwinglischen Auffassung aufgibt [so in der zweiten antianabaptistischen Schrift], dann sich immer mehr der Ansicht Luthers nähert [so in den Schriften der Jahre 1529 ff.] und endlich sie ganz annimmt. Das letztere geschieht wiederum erst vom Jahre 1535 an, wie die „Formulae quaedam“ von 1535, die dritte Schrift gegen die Wiedertäufer von demselben Jahre und die beiden Katechismen von 1535 und 1541 zeigen (vgl. z. B. W. IV, S. 202^b ff. Opp. I, p. 104^a sqq.).

Mit der Vorstellung von der Wirksamkeit der Taufe hängt innerlich zusammen die Anschauung von der Erbsünde, und so ist auch über diese im Verlauf des Streites verhandelt worden; ja Zwingli hat eine seiner ausführlichsten Darlegungen hierüber dem Urbanus Rhegius gewidmet (vgl. oben S. 310). Eben diese Schrift Zwinglis führte in Rhegius' Anschauung den Wendepunkt herbei, sofern er sich durch sie völlig für die zwinglische Anschauung gewinnen liefs (vgl. seinen Brief an Zwingli vom September 1526 und dessen Antwort in Zw. Werken VII, S. 544. 549). Auch hier hatte ihn seine ganze frühere Entwicklung für den Anschluß an Zwingli vorbereitet: von jeher hatte er in seinen Aussagen über die Erbsünde von der Schwächung der menschlichen Fähigkeit zum Guten viel, von der Schuld der Erbsünde nichts zu sagen gehabt¹. Wenn er trotzdem noch im Jahre

1) Für die Zeit von dem Streit vgl. die angeführte Dissertation S. 59 ff. — Für die Zeit von 1524 ff. vgl. „Wider den neuen Irrsal Karlstads“, Werke IV, S. 122^a. — De nova doctrina Opp. I, 21^a.

1526 einer Differenz zwischen seiner und Zwinglis Anschauung sich bewußt war, so erklärt sich dies einmal aus der größeren Schärfe der Zwinglischen Aufstellungen, zum andern aber auch aus der Mißverständlichkeit derselben: Zwingli selbst erzählt, daß er von vielen mißverstanden sei (W. W. VII, S. 628). Der bald folgende, vollständige Übergang des Rhegius zu der Anschauung des Schweizer Reformators läßt die in Wahrheit zwischen beiden bestehende innere Verwandtschaft erkennen. So vollständig ging Rhegius auf Zwinglis Gedanken ein, daß er auch den Wiedertäufern gegenüber die kirchliche Taufe von hier aus zu rechtfertigen versuchte (vgl. die erste Schrift gegen die Wiedertäufer. W. W. IV, S. 135 ff.). Und zwar dauert diese zwinglische Periode etwa bis zum Jahre 1530. In dem „Sendbrief“ von 1531 findet sich zum erstenmale eine deutliche Hervorhebung der Schuld der Erbsünde (W. W. IV, S. 24^a. 26^a). Die völlige Hinwendung zu Luthers Auffassung aber ist vollzogen in der dritten Schrift gegen die Wiedertäufer vom Jahre 1535 sowie in dem Katechismus minor desselben Jahres (W. W. IV, S. 203^a. Opp. I, p. 107^b).

Endlich möge, um anderes zu übergehen, noch auf einen Punkt hingewiesen werden, an welchem der Unterschied zwischen Luthers evangelischem Christentum und dem Zwinglis deutlich erkennbar ist, auf die Beurteilung der Beichte. Freilich sahen sich hier beide Reformatoren zunächst vor die Aufgabe gestellt, die Übelstände der herrschenden kirchlichen Beichtpraxis, namentlich die erzwungene Ohrenbeichte abzustellen. Dabei gingen sie jedoch von einer verschiedenen Schätzung der Beichte als solcher aus. Luther schätzte die Privatbeichte stets hoch als ein „überaus köstlich Ding“, weil hier gerade dem einzelnen die Vergebung zugesprochen wird. Zwingli dagegen sah in solcher Schätzung der Beichte ein zu weit gehendes Zugeständnis an den Katholizismus; ihm ist die Beichte nur „eine Ratserholung beim Priester oder Nächsten“¹. — Bei Rhegius haben wir

1) Vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 520 ff. 529 f. — Baur, Zwinglis Theol. I, S. 182. 235 u. ö.

in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit über diesen Gegenstand nur unbestimmte Äußerungen, die eine fest entwickelte Anschauung noch nicht erkennen lassen, obwohl er die Beichte zum Gegenstand zweier Schriftchen gemacht hat¹. Dagegen ist deutlich, daß er in den Jahren 1525—1528 Zwinglis Ansicht von der Beichte durchaus geteilt hat. Er bezeichnet als den Kern der Beichte ausdrücklich das „radts fragen“ oder „rat forschen“, schließt sich auch in der Erklärung des „Bindens und Lösens“ ganz an Zwingli an². Später aber hat er sich offenbar dieser Auffassung ab- und der Luthers zugewendet. Die Beichte ist ihm da nicht mehr nur eine beratende Unterweisung in Gottes Wort, sondern er sagt: Christus „per os Ministri nos absoluit a peccatis nostris“, vermittelt der Schlüsselgewalt, welche er seiner Kirche gegeben, und welche diese den Dienern des Wortes zur Ausübung übertragen hat³.

So ergibt sich, daß der Entwicklung, die Rhegius in seiner Abendmahlsanschauung durchgemacht hat, parallel geht seine Entwicklung auch in sonstigen Punkten. Seine zeitweilige Übereinstimmung mit Zwinglis Abendmahlslehre ist auch in dem Sinne nicht ein „eingesprengetes fremdes Stück“, daß er etwa nur diese eine Anschauung zeitweilig zu der seinigen gemacht hätte, im übrigen aber bei einer andersartigen Gesamtanschauung geblieben wäre. Ferner hat sich ergeben, daß überall nicht ein zweimaliger Umschwung, ein „Übertritt“ zu Zwingli und ein „Rücktritt“ zu Luther, zu konstatieren ist, sondern daß sein Anschluß an Zwingli das Resultat einer gewissermaßen geradlinigen Entwicklung und nur seine Hinwendung zu Luther als „Übertritt“ zu beurteilen ist. Endlich hat sich gezeigt, daß der Umschwung mit besonderer Deutlichkeit zutage tritt vom

1) „Underricht || Wie ain Christenmensch got || seinem herren teglich beichten soll Docto || ris Vrbani Regij“ 1521 und „Von Reu, Beicht, Bußs kurzer Beschlufs“ 1523 (Werke I, S. 98^b—100^a. 100^b—103^b).

2) Werke I, S. 66^b—67^b. — Schellhorn, *Amoenitates litt.* VI, p. 386sq.

3) „Formulae quaedam“ 1535. Opp. I, p. 83^a. — Vgl. Werke III, S. 94^b.

Jahre 1530 resp. 1535 an. Die letztere Thatsache aber enthält zugleich einen Hinweis auf die bestimmenden Gründe, aus denen der Meinungswechsel zu erklären ist. Es wird aufser dem bereits Gesagten (vgl. oben S. 323 f.) hinzuweisen sein auf das Aufhören bestimmender zwinglischer Einflüsse — 1530 verlies Rhegius Süddeutschland, und 1531 starb Zwingli —, das zeitlich zusammentraf mit dem Herrschendwerden starker lutherischer Einflüsse: 1530 erhielt Rhegius durch sein [einziges] persönliches Zusammentreffen mit Luther auf der Coburg einen nachhaltigen Eindruck¹, und zugleich trat er in ein Arbeitsfeld ein, auf dem er entschieden lutherische Anfänge antraf². Erst dadurch ist Rhegius zu dem geworden, was er dann geblieben ist: zu einem bewußt und faktisch lutherischen Reformator!

1) Vgl. Uhlhorn, Urb. Rheg., S. 160. — Rheg. Opp. II, p. 80^{a. b.} Diese Briefe zeigen, mit welcher Freude und Begeisterung er noch nach Jahren an diesen Besuch zurückdenkt.

2) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 163 ff. — Tschackert in der „Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte“, 1. Jahrgang (1896), S. 10f.