

Die Heidelberger Disputation Luthers.

Von

Karl Bauer,

Stadtvikar in Karlsruhe.

Zwei grössere Reisen hat Luther in Angelegenheiten seines Ordens unternommen. Beide sind für die Erkenntnis seiner inneren Entwicklung wichtig. Es ist dies aber nicht für beide auch schon hinlänglich erkannt.

Zwar für die Romfahrt im Herbst 1511 ist es zugegeben. Sie hat dem Augustinermönche ungeahnte Schäden und Mißbräuche seiner Kirche unverhüllt gezeigt. Und wenn er auch damals noch blind war gegen das tiefe Verderben des Papsttums und der Kirche, so hat er doch nachmals, auf seine in Rom gesammelten Erfahrungen zurückblickend, über die Berechtigung seiner Sache nicht zweifelhaft sein können. So hat denn auch Ursache und Verlauf dieser Reise in der letzten Zeit eine eingehende Darstellung gefunden ¹.

Auch jene andere Reise, welche Luther im Frühjahr 1518 nach Heidelberg unternahm, ist von grosser Wichtigkeit. Positive Zeugnisse aus seinem eigenen Munde lassen sich freilich zum Beweise hierfür nicht anziehen. In den Tischreden kommt er nur ein einziges Mal ² auf seinen Heidelberger Aufenthalt zu sprechen, ohne dabei indessen seiner eigenen Sache und ihrer Wichtigkeit zu gedenken;

1) Martin Luthers Romfahrt. Nach einem gleichzeitigen Pilgerbuche erläutert von Adolf Hausrath. Berlin 1894.

2) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. LX, S. 345 f., Nr. 1854.

es ist nur eine Klosteraneddote, die er da seinen Tischgenossen zum besten giebt. Gleichwohl läßt sich, und zwar indirekt, darthun, daß auch die Reise nach Heidelberg und die Disputation daselbst nicht bedeutungslos für ihn geblieben sind. Wir brauchen nur sein Verhalten vor dieser Episode und sein Auftreten nach derselben zu vergleichen. Seit der Veröffentlichung seiner 95 Thesen war er in Predigten und Streitschriften auf die gehässigste Weise beföhdet worden. Und zu all' diesen Angriffen hatte er schweigen müssen; kaum daß er seinen Sermon von Ablass und Gnade in weitere Kreise hatte ausgehen lassen dürfen. Nach seiner Rückkehr von Heidelberg aber bricht er das Schweigen und beginnt, eine Sprache mit seinen Gegnern zu reden, wie diese sie bis dahin zu hören nicht gewohnt waren. Der große Aufschwung seiner polemischen Thätigkeit zeigt, daß er in jenen Frühlingstagen eine gründliche Umwandlung durchgemacht hat.

Und nicht nur seiner Reise kommt eine solche befreiende Wirkung zu. Auch von der Wichtigkeit der Thesen, die in Heidelberg unter seinem Vorsitz zur Verhandlung kamen, scheint er selber ein mehr oder minder klares Bewußtsein gehabt zu haben. Man hat den Eindruck, als habe er beabsichtigt, die Heidelberger Disputation, vielleicht in veränderter Form, in Augsburg vor Cajetan zu wiederholen. Wenigstens hat er seinen Heidelberger Opponenten, Leonhard Beier, auch nach Augsburg mitgenommen; und er war sichtlich enttäuscht, als ihm hier eine Disputation überhaupt abgeschlagen wurde; dann, meinte er, wäre zur Verhandlung über seine Angelegenheit seine persönliche Gegenwart gar nicht notwendig gewesen.

Trotz dieser Bedeutung, welche demnach der Heidelberger Reise und der Disputation daselbst zukommt, hat dieser Abschnitt aus Luthers Leben noch nicht die ihm gebührende Beachtung von seiten der neueren Lutherforschung gefunden. Seitdem im Jahre 1817 H. E. G. Paulus zur Heidelberger Säkularfeier der Reformation seine akademische Gedächtnisrede: „Auch zu Heidelberg war Doktor Martin Luther“ geschrieben hat, ist keine Monographie über den-

selben Gegenstand erschienen. Die Darstellungen der neueren Kirchenhistoriker und Lutherbiographen — mit Ausnahme von Kolde, der auf Grund selbständiger Studien neues, wertvolles Material bietet — ruhen im wesentlichen auf den Resultaten der Paulusschen Arbeit. Und doch läßt sich nicht eben behaupten, daß diese Forschungen mit ihren Reflexionen „über den antischolastischen, biblisch-rationalen Ursprung der protestantischen Reformation aus Wissenschaft und Gemüt zugleich“¹ der Gegenwart noch Genüge leisten könnten.

Die nachstehende Arbeit² will es versuchen, die hier vorliegende Lücke auszufüllen. Sie wird dabei ihr Hauptaugenmerk auf die Heidelberger Thesen richten und untersuchen, woher sie das Alte, das sie bringen, entlehnt haben, und was sie an neuen Gedanken bieten. Sie schickt aber der Vollständigkeit und äußeren Abrundung wegen eine Untersuchung über die Veranlassung der Reise und einen Bericht über den Verlauf der Disputation voraus.

Erster Teil.

Geschichte der Heidelberger Disputation.

1. Die Reise nach Heidelberg und ihre Veranlassung.

Über die Einordnung der Heidelberger Reise im Leben Luthers haben unsere älteren Forscher nicht klar gesehen. Mathesius³ bringt sie irrtümlicherweise mit dem Wormser Verhör in Verbindung, während Luther thatsächlich damals

1) So die für eine neue Auflage (1846) bestimmten handschriftlichen Bemerkungen auf dem Titel des in meinem Besitze befindlichen Handexemplars des Verfassers. Ähnlich aber auch an vielen Stellen des Textes.

2) In kürzerer Gestalt lag sie der hohen theologischen Fakultät in Heidelberg als Bearbeitung der von dieser für das Studienjahr 1895 bis 1896 gestellten Preisaufgabe „Die Heidelberger Disputation Luthers in ihrem Verhältnis zu Augustin, zur mittelalterlichen Mystik und zu den 95 Thesen“ vor und wurde des Preises für würdig erklärt.

3) Dr. Martin Luthers Leben in 17 Predigten (Bachwald), S. 58.

den Weg über Oppenheim einschlug. Andere haben sogar einen mehrmaligen Aufenthalt in Heidelberg angenommen, teils gelegentlich der Romreise, teils anläßlich des Augsburger Reichstages, während in Wirklichkeit Luther beide-mal ohne unnötige Umwege durch Franken nach Wittenberg zurückkehrte. Nach dem heutigen Stande der Forschungen steht es fest, daß Luther nur einmal in seinem Leben in Heidelberg gewesen ist ¹.

Er hat die Reise dahin im Auftrage seines Ordens im Frühjahr 1518 unternommen, um den auf Jubilate dorthin ausgeschriebenen Konvent der reformierten Augustiner zu besuchen. Solche Ordenskapitel fanden alle drei Jahre statt. Das letzte Mal hatte man in Gotha sich versammelt (1515) ². Man wählte diesmal als Tagort einen der fünf süddeutschen Konvente wohl deshalb, weil man sich diese, die gerade in den letzten Jahren und unter dem Widerspruche ihres Provinzials die Observanz angenommen hatten ³, fester verbinden wollte. Und wenn Staupitz gerade Heidelberg bestimmte, so wird das durch das enge Verhältnis Wolfgang Wilhelms von der Pfalz zur Wittenberger Universität, deren Rektor er 1515 geworden war, veranlaßt sein.

Von den geschäftlichen Angelegenheiten, welche damals zur Beratung standen, wissen wir wenig genug. Sicher ist uns nur berichtet ⁴, daß Staupitz in seinem Vikariat bestätigt wurde, und daß das Distriktsvikariat für Sachsen und Thüringen von Luther, dessen Amtszeit vorüber war, und der bei seinen zahlreichen anderen Aufgaben wenig Zeit mehr für diesen Posten übrig hatte, auf seinen Freund Johann Lang überging. Einen besonderen Anlaß des Kapitels, abgesehen davon, leugnet Kolde ⁵ überhaupt. Köst-

1) Das Nähere darüber bei Paulus S. 35—39. Vgl. auch Waltz, Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 626 f.

2) Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz (Gotha 1879), S. 263, Anm. 3.

3) Ebenda S. 229 ff. und 257 f.

4) Luthers Briefwechsel, bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von D. E. L. Enders I, 192.

5) a. a. O. S. 313, Anm. 3.

lin¹, gegen welchen er sich damit wendet, dachte seinerseits früher vor allem an das Verhältnis der deutschen Klöster zu dem neuen Ordensvorstande als Gegenstand der Verhandlungen. Im Anfange des Jahres war nach anfänglichem Weigern Gabriel von Venedig vom Papste zum Augustinergeneral ernannt worden². Demnächst sollte er durch eine Versammlung von Vertretern aller Augustinerklöster förmlich dazu gewählt werden³. Es mag immerhin sein, daß diese Angelegenheit die deutschen Augustiner damals lebhaft beschäftigte. Hatte sich doch Gabriel schon früher als Prokurator des Ordens in Rom ihnen wenig geneigt erwiesen, so daß sie auch für die Zukunft nicht viel Gutes von ihm zu erwarten hatten.

Speziell für Luther war die Änderung in der Ordensleitung wichtig. Der neue General hatte, ihn betreffend, unter dem 3. Februar von Leo X. die Weisung erhalten, alles aufzubieten, um „den Menschen zu besänftigen“. Daß er dies — freilich vergeblich — gethan hat, berichtet uns Rainaldus⁴; und die Richtigkeit seiner Notiz bestätigt sich uns durch den Lärm der Gegner Luthers, welchen damals schon dessen Name „stinkend“ geworden war⁵. Freilich das erste positive Zeugnis dafür, daß man sich von Ordens wegen mit der Sache Luthers beschäftigte, ist erst jener merkwürdige Brief Gabriels an den sächsischen Provinzial Gerhard Hecker vom 25. August 1518, in welchem dieser beauftragt wird, auf jeden Fall Luther gefangen nach Rom schleppen zu lassen⁶. Man muß indessen wohl annehmen,

1) Martin Luther (Elberfeld 1875) I, 185. In der zweiten Auflage fehlt die betr. Stelle.

2) Kolde a. a. O. S. 312.

3) Dies geschah in Venedig.

4) Bei Kolde, Luther und sein Ordensgeneral. Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 472.

5) Enders I, 175.

6) Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 476—478. Dieser Brief scheint zweimal auf die Heidelberger Thesen Bezug zu nehmen, indem er mit deren Worten Luther als *crucis Christi inimicum* bezeichnet und von ihm sagt: *cum se esse sapientem cogitaverit, omnium . . . stultissimus*

dafs der Orden sich schon früher mit Luthers Sache befaßte. Es ist nicht eben wahrscheinlich, dafs der Ordensgeneral erst nach einem halben Jahre der Weisung des Papstes nachgekommen sein sollte, da dieser doch auf thunlichste Eile gedrungen hatte¹. Es ist auch wenig glaubhaft, dafs man bei der Behandlung von Luthers Angelegenheit dessen nächsten Vorgesetzten, Johann von Staupitz, gänzlich übergangen haben sollte. An ihn war man ja bei den „gelehrten und frommen Unterhändlern“, durch welche der Papst den Handel beigelegt wissen wollte, zunächst gewiesen. Und ehe man den sächsischen Provinzial, welchem Luther überhaupt nicht unterstand, gegen diesen bevollmächtigte, war es doch der gewiesene Weg, zunächst einmal die Observanten selbst von Ordens wegen sich mit der Sache ihres Bruders beschäftigen zu lassen. Dazu war in Heidelberg die Gelegenheit geboten². Und bei dem Verhältnis, in welchem die Augustiner zum päpstlichem Stuhle standen³, schien das Ergebnis nicht zweifelhaft sein zu können. Auch die Beziehungen zu Staupitz schienen für Luther keine Sicherheit zu gewähren⁴.

Unter solchen Umständen war seine Lage in der That

est factus. Vgl. dazu den Eingang der Thesen und von diesen selbst die 20. und 21. mit Erläuterung.

1) Ein Auszug aus dem Briefe des Papstes vom 3. Februar 1518 findet sich bei Tenzel, Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri (Gotha 1717), S. 286.

2) Ich bedauere, diese Vermutung über den Zweck des Heidelberger Kapitels nicht durch Akten und Briefe zur Gewißheit erheben zu können. Die dargelegte Ansicht kann sich nur auf ihre innere Wahrscheinlichkeit stützen. Übrigens ist auch nach Tenzel a. a. O. S. 326 „kein Zweifel, dafs man sich auch mit Luthero auf Veranlassung des im februario an den neuen General der Augustiner abgegangenen Päpstlichen Befehls besprochen“. Der Mangel eines auf uns gekommenen Schriftstücks allein ist kein hinreichender Grund zu der Vermutung Koldes (Martin Luther I, 154): „Aufser im vertrauten Kreise mit den Brüdern, besonders mit Staupitz und Lang, auch mit Wenzeslaus Link, dem Nürnberger Augustinerprediger, kam Luthers Angelegenheit hier kaum zur Sprache.“

3) Kolde, Augustinerkongregation, S. 204—208.

4) Gegen Kolde, Martin Luther I, 162.

recht ernst. Es kamen ihm Stimmen zu Ohren, die ihm binnen vierzehn Tagen, längstens in vier Wochen den Ketzer-tod prophezeiten¹. Sein Kurfürst argwöhnte, die Zierde seiner theologischen Fakultät — sei's durch Auslieferung nach Rom, sei's durch Versetzung in ein anderes Kloster — zu verlieren; und nur mit Widerstreben erteilte er ihm den erforderlichen Urlaub, indem er sich ausdrücklich vorbehielt, „das er vñs erst wider alher kom vnd nit vortzogen noch aufgehalten werde daran“². Besorgte Freunde rieten ihm von der Ausführung der Reise überhaupt ab.

Luther aber stand einem Befehle seiner Oberen gegenüber. Und mit dem Gedanken an den schuldigen Gehorsam waren für ihn alle Bedenken erledigt. Ego tamen obedientiae satisfaciam, schreibt er demgegenüber am 21. März an Lang³. Da er unter dem 9. April seinen Urlaub erhielt, und da gleichzeitig alles geschah, um die Reise zu befördern, so konnte die Abreise am 13. April⁴ erfolgen. Nach der Ordensregel reisten die Brüder nicht einzeln, sondern wurden dem bekannten Vorbilde der Apostel gemäß je zu zweien gesandt. Wer diesmal Luthers Reisegefährte war, ist uns nicht ausdrücklich gesagt. Da wir aber als seinen Opponenten in Heidelberg seinen Wittenberger Ordensbruder Leonhard Beier finden, so liegt es auf der Hand, daß dieser der Weggenosse gewesen ist; und es ist wohl möglich, daß die Brüder sich unterwegs die Zeit mit der Vorbereitung auf ihre Disputation kürzten. Mit Staupitz, der den Winter in München und Salzburg verlebt hatte⁵, traf Luther erst in Heidelberg zusammen.

Zunächst ging die Reise nach Erfurt. Von einem Auf-

1) Enders I, 169.

2) Der Brief des Kurfürsten ist im Auszuge veröffentlicht bei Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 9f. Vollständig findet er sich bei Kolde, Augustinerkongregation, S. 314, Anm. 1.

3) Bei de Wette, Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken I, 98.

4) Enders I, 171, datiert Luthers Abreise auf den 11., Knaake (Weimarer Ausgabe I, 350) schon auf den 9. April.

5) Kolde, Augustinerkongregation, S. 309.

enthalte in dieser Stadt berichten uns die Briefe nichts. Die Erfurter Ordensbrüder scheinen bereits abgereist gewesen zu sein, als Luther die Stadt passierte ¹.

Die nächste Station war Coburg, wo Luther an den kurfürstlichen Kastner gewiesen war ². Ein Brief, welchen er am 15. April ³ von hier an Spalatin schrieb, teilt uns einige Einzelheiten über den Verlauf der Reise mit. Wir erfahren da, daß er „über die rauhen thüringischen Pässe von Judenburg“ (Paulus) gezogen war. Und zwar war er, wie er beabsichtigt hatte, zu Fuß gewandert, worüber er dem Freunde schreibt: *Caetera omnia salva sunt, gratia Dei, nisi quod me peccasse confiteor, quia pedester viam coepi. Verum id peccati, cum sit contritio perfecta et satisfactio plenissima mihi imposita, non eget remissione indulgentiarum. Vehementer fatigor et nusquam vacant vecturae, et sic abunde nimis, valde, satis conteror, poeniteo et satisfacio.*

Obwohl er ziemlich unbeachtet reiste, öffneten sich ihm unterwegs doch gastfreie Thore. So zuerst in Weissenfels: In Weissenfels Pastor mihi ignotus me eximie et agnovit et tractavit. Est enim Magister Wittembergensis, schreibt er in demselben Briefe. Bekannter wurde er, als er in Judenburg mit dem Erbmarschall von Niederbayern, kursächsischem Rat und Kämmerer Degenhard Pfeffinger, zusammentraf, den er, wie er mit einigem Behagen schreibt, um ein paar Groschen ärmer machte.

Bis Würzburg, von wo der nächste Brief Luthers datiert ist ⁴, hatten die Brüder einen Boten, Urban mit Namen, mit dessen fides et integritas Luther so sehr zufrieden war, daß er sich bei Spalatin um eine bessere Bezahlung für ihn verwendete. Am Sonntag Misericordias Domini (den 17. April) trafen sie in der Stadt ein. Der Bischof, Lorenz von Bibra, den Spalatin als einen „verständigen, weisen und ehrlichen Mann“ bezeichnet, und der nachträglich dem Kurfürsten

1) Vgl. de Wette I, 98 und 106.

2) Ob er ihn angetroffen hat, ist zweifelhaft. Über seine Person vgl. Enders I, 185.

3) Enders I, 183 f.

4) Enders I, 185 f.

schrieb, „Ew. Liebe wolle ja den frommen Mann, Dr. Martinus, nicht wegziehen lassen, denn ihm geschieht Unrecht“, empfing ihn sehr freundlich; als er das von dem Kurfürsten ausgestellte Empfehlungsschreiben gelesen hatte, liefs er Luther zu sich bescheiden, unterredete sich *facie ad faciem* mit ihm und bot ihm einen eigenen Führer nach Heidelberg an. Luther lehnte dieses Anerbieten jedoch ab, da er inzwischen die Erfurter Brüder unter Lang getroffen hatte und mit ihnen die Reise zu Wagen fortsetzen wollte.

Am 21. April dürfte Luther in Heidelberg eingetroffen sein ¹. Die Reisegesellschaft ist vielleicht spät abends eingetroffen, als die Thore der Stadt bereits geschlossen waren, so dafs man sich für die Nacht in dem den Augustinern gehörigen Hofgute bei dem Mönchhofe in Neuenheim einquartieren mußte, von dem ein Rest — eine Art Scheuer — sich unter dem Namen des „Lutherhäusel“ noch bis vor wenig Jahren erhalten hat ².

Dafs Luther von dem Kurfürsten gute Empfehlungsbriefe an den Pfalzgrafen hatte, ersehen wir aus dem Briefe, welchen der Pfalzgraf daraufhin an den Kurfürsten richtete. Ihr Inhalt war, „dafs wir Doctori Martino Luder Augustiner-Ordens, Leser inn E. L. Vniversitet zu Wittenberg, so er uns in seinen Sachen zu etlicher Notturft ersuchen würde, Im nach unserm Vermögen behülflich zu sein“ ³. Jakob Simler ⁴, der sich der Gäste annahm, konnte die Empfehlung nicht genug rühmen; in seinem „Neckardeutsch“ sagte er: „Ihr habt by Gott eynen kystlichen Credenz.“ Der Pfalzgraf liefs es an nichts fehlen. Am 1. Mai (Philippi und Jakobi) schrieb

1) Baum (Capito und Butzer, Elberfeld 1860), S. 96. Ebenso Köstlin a. a. O. I, 186. Paulus dagegen datiert die Ankunft auf den 22. April.

2) Dies unter der Voraussetzung, dafs die Erinnerung des Lutherhauses wirklich geschichtlich ist. Mehr als ein vorübergehender Aufenthalt ist dasselbe gewifs nicht gewesen; denn Ehrengäste pflegt man nun einmal nicht in Scheunen vor der Stadt unterzubringen.

3) Bei Paulus S. 46 f. Daraus auch die nächste Mitteilung des Pfalzgrafen an den Kurfürsten.

4) Über ihn vgl. Vierordt, Geschichte der evang. Kirche im Großherzogtum Baden I, S. 109, Anm. 1.

er dem Kurfürsten, „das wir als eyn glyde derselbigen Universitet obgenanntem Doctori nach allem sinem Begern, v. E. L. wegenn mit ganzem Vermögenn behülffig wollten gewesen sein, so er allein ettwas Im zu thun das In unsern Vermögen gewesen wer, angezeuget und begert hett, Jedoch hatt er uns nichts eröffnet, darinn er unser Hilf notturfzig gewessen ist, welches E. L. von Im selber wohl ongezweyfelt verstönn werdenn.“ Luther selber urteilt in einem von Wittenberg aus an Spalatin gerichteten Briefe¹: *Nihil desideratum est, quod humanitatem deceret. In dankbarer Erinnerung an die gastliche Aufnahme, welche er gefunden hatte, sind die anderen Worte desselben Briefes geschrieben: Suscepit me illustrissimus Princeps Wolfgangus Comes Palatinus, et Magister Jacobus Simler, sed et Hasius, curiae Magister. Invitavit enim nos ...* Und wie er in einem früheren Briefe² die Hoffnungen der Franken auf ein gutes Weinjahr notiert hatte, so legte er auch in Heidelberg ein reges Interesse für Schloß, Stadt und Umgegend an den Tag, — ein Zeugnis dafür, daß er keineswegs der düstere, in sich gekehrte Mönch gewesen ist, für welchen man ihn wohl bisweilen ausgeben will, sondern daß er sich einen offenen Sinn für alles Schöne bewahrt hat, was Natur und Kultur in freundlichem Vereine geschaffen haben. Er fährt nämlich fort: *Et dulci iucundaque conversatione invicem gaudebamus, edentes et bibentes, et omnia sacelluli castrensis Palatini ornamenta, deinde bellicos apparatus, denique omnia, quae habet regale illud et plane illustrissimum castrum, decora lustrantes*³.

Es ist sehr auffällig, wie gegenüber diesen Eindrücken die Nachrichten über den eigentlichen Zweck der Sendung zurücktreten. Nur ganz gelegentlich ist die Notiz eingestreut,

1) de Wette I, 111. Hier findet sich die citierte Äußerung Simlers.

2) Ebenda S. 106.

3) Die Kleinodien der Heilig-Geist-Kirche, welche u. a. auch einen Spahn vom Kreuz und ein Stück vom Rock Christi besafs, beides in Krystall gefafst, sind damit nicht gemeint, denn diese Reliquien wurden nicht auf dem Schlosse aufbewahrt. Gegen Enders I, 194, Anm. 7.

dafs Staupitz in seiner Stellung geblieben, Lang neuerdings Distriktsvikar geworden sei. Von den eigentlichen Ordensgeschäften, von den Verhandlungen über ihn selbst, ist überhaupt nicht die Rede. Nach dem oben Ausgeführten darf man nun nicht sagen, seine eigene Angelegenheit sei höchstens „im vertrauten Verkehr mit Staupitz und Lang“ zur Sprache gekommen¹. Nur Eines ist aus diesem beharrlichen Schweigen und jenen behaglichen Schilderungen zu entnehmen: Verurteilt worden ist der Mann, der sich in jenen entscheidungsvollen Tagen so äufserte, von seinen Ordensbrüdern nicht.

2. Die Disputation Luthers und ihr Verlauf.

Es hat geradezu den Anschein, als haben die Augustiner in Heidelberg Luthers Sache zur Ordenssache gemacht. Im Januar hatte in Frankfurt a. O. unter grossem Gepränge die Promotion Tetzels zum Lizentiaten (und Doktor) der Theologie stattgefunden. Die Dominikaner waren in grosser Zahl bei dieser Feierlichkeit erschienen und hatten sich entschieden auf die Seite des von Luther angegriffenen Ablaßpredigers gestellt. Jetzt antworteten die Augustiner darauf, indem sie für Luther Partei ergriffen. Es war nicht einfacher Ehrgeiz von ihnen, dafs sie die Gelegenheit benützen wollten, mit ihrem Wittenberger Ordensbruder, dem gefeierten Professor der Theologie, dessen Name damals in aller Munde war², öffentlich durch eine Disputation Ehre einzulegen. Indem sie dem Manne, über dessen Sache sie entscheiden sollten, ausdrücklich das Wort erteilten, um vor einer grossen Versammlung seine Ansichten vorzutragen, erklärten sie seine Sache für die ihrige.

Es war nichts Neues³, eine solche Disputation im Anschluß an das Kapitel abzuhalten. Besonders nahe lag dies

1) Kolde, Augustinerkongregation, S. 315.

2) So nach dem Zeitgenossen Franz Friedlieb in seiner *Exegesis Germaniae*. Bei Vierordt I, S. 111.

3) Kolde, Augustinerkongreg., S. 314 berichtet von zwei solchen Disputationen, die neben zahlreichen Predigten gelegentlich des Kolmarer Kapitels 1503 abgehalten wurden.

in Heidelberg, wo die Augustiner¹ seit 1476 von der Universität das Privileg erhalten hatten, in ihrem Kloster feierliche Disputationen zu veranstalten. Als Tag der Disputation war diesmal der 26. April angesetzt. Luther brachte im ganzen 40 Sätze zur Verhandlung, von denen 28 dem Gebiete der Theologie, die übrigen 12 der Philosophie entnommen sind. Die theologischen Thesen betrafen in ihrem Hauptinhalte die Unfähigkeit des Menschen, durch eigenes Vermögen die Gnade Gottes zu erlangen; weder Gesetz noch Menschenwerk können den Menschen zum Guten weiterführen; und auch der freie Wille reiche zur Gerechtigkeit nicht aus; man müsse allein auf Christus vertrauen und im Glauben die Werke thun, die letztlich Gottes That seien. Die philosophischen Thesen gaben eine Beleuchtung des Unwertes der Aristotelischen Philosophie. Aufser den Erläuterungen Luthers zu den Thesen² besitzen wir noch eine Nachschrift über die Disputation von der Hand Butzers³.

1) Ihr Kloster stand auf dem jetzigen Ludwigsplatz, vor der Universität. Paulus (S. 4) berichtet, daß man noch zu Anfang unseres Jahrhunderts Überreste seiner Gewölbe gefunden habe. — Für die Abhaltung der Disputation hier meinte man früher die Abneigung der Heidelberger Theologen als Grund angeben zu dürfen. Struve, Pfälzische Kirchenhistorie, S. 12, meldet: „Es wurde aber diese Disputation nicht in dem Collegio gehalten, weil die Professores Theologiae mit derselben nicht allzuwohl zufrieden waren, sondern bei denen Augustinern.“ Ebenso Alting (*Historia ecclesiastica de ecclesiis Palatinis*, abgedruckt in der Erlanger Lutherausgabe, opp. var. arg. I, 384f.): *Quod Professores Theologi non satis probarent disputationem*. Das ist eine unnötige, nach Luthers eigenem Bericht (s. u.) unwahrscheinliche Vermutung.

2) Die theologischen Thesen haben ihren authentischen Kommentar in den *Probationes conclusionum* von der Hand Luthers. Auch zu den zwei ersten der philosophischen Thesen hat Luther Erläuterungen geschrieben: *Resolutiones duarum conclusionum in disputatione*; dagegen stammen die übrigen, bei Walch abgedruckten Resolutionen nicht von ihm, sondern wahrscheinlich von Michael Stiefel von Efslingen. Knaake spricht übrigens in der Weimarer Lutherausgabe I, 352 auch die beiden ersten Resolutionen Luther ab.

3) In seinem Briefe an Beatus Rhenanus. Er ist teilweise abgedruckt bei Abraham Scultetus, *Annales Evangelii passim per Europam seculo XV. renovati* (Heidelberg 1618). Ganz findet er sich

Da dieser Butzersche Bericht nur die 13 ersten Thesen mit Erläuterungen giebt, so hat man¹ vermutet, die Disputation habe sich nur auf diese erstreckt. Indessen bietet er auch noch zur 16. und 25. These kurze Bemerkungen, die mit den Probationen Luthers zu denselben Thesen so sehr übereinstimmen, daß man annehmen muß, die Verhandlungen seien fortgesetzt worden²; eben dazu würde, wenn sie quellenmäÙig verbürgt wäre, auch die Notiz stimmen, welche sich bei Merle d'Aubigné³ findet: die 25. These habe einen besonders tiefen Eindruck auf Butzer gemacht. Wahrscheinlich ist die Disputation mit der zweiten philosophischen These beendet worden; denn nur soweit reichen die authentischen Erläuterungen Luthers⁴.

Zum Opponenten hatte sich Luther seinen gelehrten — er wird als *artium et philosophiae magister* bezeichnet — Ordensbruder Leonhard Beier gewählt⁵. Der Zutritt war jedermann gestattet; und so fand sich auch ein zahlreiches Publikum ein — Bürger und Leute vom Hofe, Studenten und Dozenten. Die Disputation verlief sehr lebhaft. Alting, die Angaben Luthers zusammenfassend, sagt: *Disputatum acute et graviter, nec minus modeste*. Über die Beteiligung berichtet er: *Disputaverunt non solum monachi eruditi, verum*

bei Daniel Gerdesius, *Introductio in historiam euangelii seculo XVI.*, Groningen 1744, unter den angehängten *Monumenta pietatis etc.* p. 176 bis 191. Danach ist er abgedruckt im Briefwechsel des Beatus Rhennanus ed. Horawitz und Hartfelder S. 106—115; sowie in der Weimarer Lutherausgabe IX, 161—169.

1) Baum a. a. O. S. 96.

2) Darauf macht Knaake in der Weimarer Lutherausgabe IX, 160 aufmerksam.

3) Geschichte der Reformation des 16. Jahrh. I, 267.

4) Ähnlich vermutet Köstlin I, 187. Luther selbst schreibt freilich (Weim. Ausg. IX, 170) von allen Thesen: *sunt a me tractatae ac disputatae*. Doch kann das auch nur heißen: „bearbeitet und zur Verhandlung gebracht“.

5) So nach der Überschrift der Thesen. Seisen, *Gesch. der Ref. zu Heidelberg*, S. 18, nennt irrtümlicherweise Georg Nigri als Opponenten. Jäckel, *Dr. Martin Luther I*, 152 behauptet sogar: „Die theologische Fakultät Heidelbergs nahm die Einladung Luthers an und stellte ihm fünf Doktoren entgegen“.

etiam Professores Theologi, qui illo tempore erant, Marcus Riefs¹, Laurentius Wolfius, Johannes Hosserus, Petrus Scheibenhardt, Georgius Niger — „Männer, von denen die Geschichte ihrer Wissenschaft nichts zu berichten weiß“ (Vierordt). Diese, aufgezogen in all dem öden Formelkram mittelalterlicher Scholastik und geübt in fruchtlosem Schul- und Wortgezänke, waren Menschen, quibus in approbandis refutandisque dogmatibus ceu lydius lapis habetur quicquid tradidit Aristoteles, imo quod huius corruptores disseminarunt pestilentissimum virus. Butzer, welcher sie so charakterisiert, fand ihre Geschosse tam flaccida, tam ficulnea, tam nihilo nisi Aristotelis Scotique *σχολιᾶ* tenebricantia tantisper luculentamque veritatem apud Sophistam fortasse aliquem, non autem Theologum qui in apertissima Euangelii divique Pauli luce versetur, obfuscatura, dafs er sich scheute, sie noch neben den Lutherschen Argumenten aufzuführen. Doch ist seine Darstellung durch Luthers eigenen Bericht² einigermaßen einzuschränken: Porro disputationem meam Domini Doctores et libenter admiserunt, et ea modestia mecum disceptarunt, ut eo nomine mihi ipsi sint commendatissimi. Quanquam enim peregrina illis videbatur theologia, nihilominus tamen et argute et pulchre adversus eam velitabantur, excepto uno, qui erat quintus, et junior doctor: qui risum toti movebat auditorio, quando dicebat, si rustici haec audirent, certe lapidibus vos obruerent et interficerent³.

Der friedliche Verlauf, welchen die Disputation im wesentlichen nahm, ist zum guten Teile Luther als Verdienst zuzuschreiben, der sie mit grossem Geschick leitete. Butzer schreibt darüber: Ut summa quidem vi nostri primores amolirentur, ne latum unguem tamen ab instituto dimovere suis argutiis. Mira in respondendo suavitas, in audiendo incom-

1) So lautet der Name in der Erlanger Ausgabe nach Alting. Paulus S. 45 schreibt: Stier; Vierordt (dem sich Enders I, 194, Anm. 9 anschliesst): Stiefs.

2) An Spalatin (18. Mai 1518) bei de Wette I, 111.

3) Aus dieser Berufung auf die Bauertheologie glaubt Kolde (Martin Luther I, 153) schliesen zu dürfen, „dafs auch Äußerungen gegen die vulgäre Religionsübung gefallen sind“.

parabilis longanimitas: in dissolvendo Pauli agnovisses acumen, non Scoti, adeo brevibus, adeo scitis eque divinarum scripturarum penu depromptis responsis in sui admirationem facile cunctos adduxit.

So hinterließ Luther in Heidelberg einen guten Eindruck. Das können wir dem bereits angeführten Briefe des Pfalzgrafen an den Kurfürsten entnehmen, in welchem es heisst: „Er hatt sich auch allhier mit seinem disputiren also geschickt gehalten, daß er nitt eyynn kleynn Lob E. L. Universitet gemacht hatt, es wurde Im auch grosser Preyfs von vill gelertten Leutten nachgesagt.“ Vor allem hat er damals auf die Jugend einen tiefen Eindruck gemacht, woraus er selber wiederum für „die wahre Theologie Christi“ große Hoffnung schöpfte¹. Er fand lebhaften Beifall bei Butzer, Brenz, Schnepf, Billikan — lauter Männern, deren Namen mit der Reformation Badens und seiner Nachbarländer eng verbunden sind. Alting, der die bezüglichlichen Angaben Luthers und Butzers verallgemeinert, weiß uns von Theologen zu berichten magni post nominis, qui mirati acumen, promptitudinem et mansuetudinem Lutheri, a disputatione privatim eum adierunt, et de nonnullis, quae non satis assecuti erant, plenius erudiri voluerunt. Zu ihnen gehört nach seinem eigenen Berichte insbesondere Martin Butzer, der sich die Ausführungen Luthers, die er während der Disputation nachgeschrieben hatte, tags darauf beim einfachen Mittagmahle von ihm ergänzen ließ. Sein Brief an Beatus Rhenanus, den er am 1. Mai schrieb, legt Zeile für Zeile Zeugnis von der Begeisterung ab, welche ihn für Luther erfüllte. Umgekehrt gedachte auch Luther später noch gerne dieses fratris vel solius in ista secta candidi, et optimae spei juvenis, qui me Heidelbergae et avide et simpliciter excepit atque conversatus fuit, dignus amore et fide, sed et spe².

Am 1. Mai³ verließ Luther Heidelberg. Für die Rück-

1) de Wette I, 112.

2) Brief an Spalatin vom 12. Februar 1520. Bei de Wette I, 413. Butzer war Dominikaner.

3) Das Datum bei Baum S. 100, aber ohne Quellenangabe.

reise ¹ hatte er Fahrgelegenheit. Die Oberen nötigten ihn, bis Würzburg mit den Nürnbergern zu reisen, dann sich den Erfurtern anzuschließen, und endlich sich von den Eislebenern nach Wittenberg geleiten zu lassen. Am Samstag nach Christi Himmelfahrt (15. Mai) traf er wieder in Wittenberg ein ². Am folgenden Tage, als am Sonntag Exaudi, stand er vielleicht schon wieder auf seiner Kanzel und hielt jenen bekannten *Sermo de virtute excommunicationis* ³. Seine nächste grössere Arbeit war die Fertigstellung seiner Resolutionen zu den 95 Thesen, die er in gänzlich veränderter Stimmung zu Ende führte, so daß wir sehr disparate Gedankenreihen in ihnen nebeneinander hergehen sehen.

Erwähnenswert ist noch der Aufenthalt, welchen er auf seiner Rückreise in Erfurt nahm. Hier war man nämlich mit seinen Heidelberger Sätzen ⁴ gar nicht einverstanden. Dieselben hatten besonders den Widerspruch seines ehemaligen Lehrers Jodokus Trutfetter gereizt ⁵, der ihnen in

1) Vgl. de Wette I, 110ff.

2) Die Reise ist ihm, wie er an Spalatin schreibt, gut bekommen: *Fui sane incolumis tota via, et mire conveniebat mihi cibus et potus, ita ut nonnullis videar factus habitior et corpulentior.* de Wette I, 110f.

3) Vgl. Knaake, Weim. Ausg. I, 634, der sich für diese Annahme auf Köstlin I, 211 beruft.

4) de Wette I, 107 meint, der Widerspruch habe den 95 Thesen gegolten. Enders I, 190, Anm. 2 denkt an die Thesen *contra scholasticam theologiam* (Erlang. Ausg. opp. var. arg. I, 315). Aber die Antwort Luthers an Trutfetter zeigt (S. 108f.), daß es sich nur um die Heidelberger Thesen handeln kann; nur von diesen kann man sagen, daß sie *gratiam et opera tangunt*, während die Thesen gegen die Scholastik *de gratia et natura*, die 95 Thesen aber *de virtute indulgentiarum* handeln. Wir müssen annehmen, daß die gelehrte Welt Erfurts von dieser neuen Kundgebung Luthers, die vielleicht schon in Wittenberg veröffentlicht worden war, sehr rasch Kenntnis erhalten hat. Waren doch auch die 95 Thesen so rasch bekannt geworden, als hätten die Engel Gottes sie verbreitet.

5) *Imprimis Doctor Isenacensis omnibus placitis meis nigrum thita* (Θ ist Abkürzung für *Θάνατος*, also das Todesurteil) *praefigit, datis ad me literis, quibus et dialecticae quoque ignarum nedum theologiae argueret.* de Wette I, 111.

einem Briefe an Luther heftig entgegentrat; Luther verstehe nichts von Dialektik, geschweige denn von Theologie, war sein Urteil. Luther, dem es ein Anliegen war, sich mit seinem alten Lehrer nicht zu überwerfen, suchte ihn in seiner Wohnung auf, um sich mit ihm zu verständigen. Der Doktor aber, welcher die Schärfe des einstigen Schülers fürchten mochte, liefs ihm durch den Diener sagen, er sei für diesen Besuch noch nicht wieder gesund genug. Daraufhin schrieb Luther am nächsten Tage¹ *egregio et optimo viro Domino Jodoco Eisenacensi, Theologo et Philosopho primo, sibi in Domino Maiori semper venerabili*, um sich gegen seine Einwände zu verteidigen. Die Folge davon war eine persönliche Unterredung beider, in welcher Trutfetter einsehen mußte, *se non sua posse probare nec mea confutare: imo et ipsorum potius sententias esse eam bestiam, quae se ipsam fertur comesse*. Aber wirklich überzeugt wurde er nicht. Luther mußte sich schliesslich trösten: *Frustra narratur fabula surdo*. — Von einer Disputation in der Stadt, die er beabsichtigt hatte, mußte er aus äußeren Gründen Umgang nehmen; das Fest der Kreuzgänge (*Litaniarum Dies*) hinderte ihn daran².

Mehr Verständnis als bei Trutfetter fand er bei seinem Reisegenossen *Arnoldi von Usingen*, mit welchem er sich unterwegs mehr als mit allen anderen unterhielt. Er verliefs ihn *cogitabundum et mirabundum*. Aber auch hier blieb es ihm doch zweifelhaft, ob er wirklich etwas erreicht habe.

Immerhin konnte Luther mit dem Ergebnis der Heidelberger Tage nur zufrieden sein. Sein Orden hatte sich auf seine Seite gestellt. Dazu kommt noch ein anderes. Er hatte Gelegenheit gehabt, den tiefen Eindruck zu beobachten, welchen seine 95 Thesen in weiten Kreisen hervorgerufen hatten. Denn sicherlich war er nicht blofs für Butzer *Martinus ille indulgentiarum, quibus nos minime parum nobis hactenus indulsimus, suggilator*, den man mit diesen Worten schon hinreichend als eine ganz bekannte und hervorragende

1) Nach de Wette (I, 107) und Enders (I, 187) am 9. Mai.

2) Enders I, 195, Anm. 13.

Persönlichkeit bezeichnet hatte. Sogar hochgestellte geistliche und weltliche Fürsten wie der Bischof von Würzburg und der Pfalzgraf bei Rhein hatten, wie er hatte beobachten können, sich für ihn interessiert. Auch diese äußere Aufnahme darf man in ihrer Bedeutung nicht unterschätzen ¹.

Zweiter Teil.

Die Heidelberger Thesen.

Die eigentliche Bedeutung des Heidelberger Aufenthaltes Luthers beruht auf den Thesen, welche er damals zur Disputation aufgestellt hat. Die Auswahl der Gegenstände, welche er zur Verhandlung gebracht hat, läßt uns die Probleme erkennen, welche ihn damals im tiefsten Grunde beschäftigten. Und die Sätze, welche er darüber giebt, zeigen uns die Lösung, welche er für sie gefunden hatte. Eine nähere Betrachtung der Heidelberger Thesen wird darum zu einem Beitrag für das bessere Verständnis der Theologie Luthers in den Jahren 1517—1520 und seiner inneren Entwicklung in dem gleichen Zeitraum.

Eine Darstellung der diesen Thesen zu Grunde liegenden Theologie kann nun aber auf eine doppelte Weise gegeben werden. Man kann entweder jede einzelne These für sich vornehmen und analysieren; oder man kann das Ganze ins Auge fassen und auf die Elemente hin untersuchen, aus denen es sich zusammensetzt. Jene erste Methode hat Paulus angewendet. Ihre Mängel sind Unübersichtlichkeit und Eintönigkeit infolge von Wiederholungen. Besser wird es uns auf dem anderen Wege gelingen, die treibenden Kräfte zu erkennen und in die wirkliche Gedankwelt Luthers einzudringen.

1. Die Schriftbenutzung der Heidelberger Thesen.

Luther ist in Heidelberg keineswegs gesonnen, willkürlich neue Lehren aufzustellen und das bewährte Alte um-

1) Vgl. Hausrath, Luthers Thesenstreit. (Neue Heidelberger Jahrbücher VIII, S. 229 f.)

zustürzen. Er beginnt vielmehr voll Bescheidenheit: *Diffidentes nobis ipsis prorsus iuxta illud spiritus consilium: Ne innitaris prudentiae tuae, humiliter offerimus omnium, qui adesse voluerint, iudicio haec theologica paradoxa, ut vel sic appareat, bene an male elicita sint ex divo Paulo, vase et organo Christi electissimo, deinde et ex S. Augustino, interprete eiusdem fidelissimo. Paulus und Augustin sind seine Autoritäten. Es wird unsere Aufgabe sein, zunächst sein Verhältnis zu diesen festzustellen.*

Dafs Luther die paulinischen Briefe gründlich gekannt, eingehend studiert und fleissig benutzt hat, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf seine Thesen. Er fafst in denselben den Bürgerlich-Ehrbaren ins Auge, welchem niemand einen Vorwurf machen kann (These 5). Er macht eigens dessen gute Werke, wie sie vorliegen, zum Gegenstande seiner Betrachtung; und rund erklärt er von ihnen: *Opera hominum, ut semper speciosa sint bonaque videantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia* (These 3). Wird ihm entgegengehalten, es liege nicht eine vereinzelte That vor, über deren Wert oder Unwert man verschiedener Ansicht sein könne; sondern die Stimme der Vernunft habe gesprochen und ihr Gebot sei pünktlich befolgt und wiederholt ausgeführt worden: so stellt er dagegen den Satz auf: *Opera hominum naturalis dictaminis auxilio frequenter, ut dicitur, iterata, minime possunt promovere* (These 2). Und wer etwa sein Thun als treue Verrichtung der Gesetzesvorschriften rechtfertigen wollte, dem hielt er entgegen: *Lex Dei saluberrima doctrina vitae non potest hominem ad iustitiam promovere, sed magis obest* (These 1). Er hatte für den, welcher vor Gott gerecht werden wollte, nur den einen Rat: *procede, et ora gratiam, spemque tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra* (Erl. zur 16. These). Alle diese Aussagen über die Unfähigkeit des Menschen zum Guten und die Allwirksamkeit und Allgenugsamkeit der Gnade gehen im letzten Grunde zurück auf die betreffenden Sätze des Paulus (Röm. 1—3. 4. 5. 7. 8. Gal. 3). Diese hat er fleissig durchforscht; und wo er sie citiert, was häufig geschieht, giebt er ihren Sinn richtig wieder. Nicht eben-

dasselbe läßt sich über seine für das Ganze seiner Thesen wichtige Exegese von 1 Kor. 1 aussagen, wo er die *μωρία τοῦ σταυροῦ*, die der Apostel meint, nicht vom Kreuzestode Christi, sondern von der Kreuzesschule des Christen versteht (Erl. zu These 20).

Von Paulus läßt er sich dann das Verständnis der Schrift überhaupt erschließen. Die Auswahl der Citate, welche er aus den übrigen Büchern des Alten und Neuen Testaments beibringt, geschieht unter dem Gesichtspunkte der paulinischen Sünden- und Gnadenlehre. Dabei geht es nun freilich ohne Gewaltthätigkeit nicht ab. Der Ecclesiastes muß es sich gefallen lassen, als Zeuge für den Apostel zu fungieren¹ (Erl. zu These 6); und Stellen aus Jesaia und dem Deuteronomium werden ganz unbefangen im paulinischen Sinne genommen. Indessen darf man das Luther nicht zu schwer anrechnen; die Erkenntnis, daß in der hl. Schrift verschiedene Lehrtropen nebeneinander hergehen, ist in jener Zeit noch nicht zu suchen.

Bisweilen zeichnet sich Luther durch exegetische Genauigkeit aus. Er hat bei näherem Studium die Beobachtung gemacht, daß *scriptura non habet istum de mortuis loquendi modum, quod aliquid non sit mortale, quod tamen sit mortuum* (Erl. zu These 10).

Das hält ihn freilich nicht ab, stellenweise auch die Unsitte seiner Zeit mitzumachen und einzelne aus dem Zusammenhange herausgerissene Schriftstellen als Beweise für seine Behauptungen einzuführen. Bisweilen preßt er dabei den Sinn des Schriftworts, so daß es etwas sagt, woran der biblische Autor gar nicht gedacht hat. Am bemerkenswertesten ist es in dieser Hinsicht, daß er gegen den ursprünglichen Sinn Jesu die *ὀφειλήματα* der fünften Bitte im Unser-Vater auf die *bona opera* deutet, weil diese nach seiner Auffassung gemeint sein mußten. Daß er dabei aber durchaus *bona fide* verfahren ist, zeigt die Mühe, welche er auf den biblischen Nachweis verwendet, ein Unterschied

1) Die betreffende Stelle (7, 21) wird von Luther ebenso gedeutet in der „Erklärung und Deutung des hl. Vaterunsers“. Weim. Ausg. IX, 155.

zwischen peccata venialia und mortalia bestehe nicht (Erl. zu These 7).

Allegorische Auslegungen finden sich in den Thesen nur ganz vereinzelt. So wird die Finsternis über dem Chaos im Anfang der Welt auf den Zustand des Menschen gedeutet, in welchem die Gnade noch nicht wirksam geworden ist. Im allgemeinen ist Luther in seiner Schriftbenutzung — auch da wo er irrt — durchaus nüchtern. Vor allem über den vierfachen Schriftsinn, den die Psalmenglossen noch überall aufsuchen, ist er jetzt in der Hauptsache hinausgekommen.

Nicht daß Luther die Schrift benutzt hat, gereicht ihm zum Lobe; das ganze Mittelalter hindurch haben die Dogmatiker ihre Sätze an ihr erhärtet. Auf die Art und Weise, wie er es gethan hat, kommt es an. Da ist es das Große an ihm, daß er mit der Auffassung, für welche die Bibel eine Sammlung von Beweisstellen für theologische Lehrsätze ist, in der Hauptsache gebrochen hat, und daß er sich statt dessen zu einer einheitlichen Gesamtbetrachtung der Schrift erhoben hat. Damit hat er diese wieder in das ihr zustehende Recht (2 Tim. 3, 16) eingesetzt. Die Heidelberger Thesen verfahren durchaus nach diesem Gesichtspunkte. Die Fehler, welche er dabei nicht vermieden hat, treten dem gegenüber sehr zurück.

2. Die Stellung der Heidelberger Thesen zu Augustin¹.

Das Schriftverständnis Luthers ist in den Heidelberger Thesen nach seiner eigenen Aussage an Augustin gebunden. Das ist nicht bloß ein formaler Einfluß auf die Methode, der sich in der Augustin folgenden Exegese einzelner Stellen zeigt. Indem Luther mit Augustin sich das Verständnis der ganzen Schrift durch Paulus erschließen läßt, gerät er in die Bahnen des Augustinismus selbst hinein. Und so zieht sich durch seine Heidelberger Thesen der spezifisch augusti-

1) Das Buch von Köhler, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften zunächst bis 1521 (1. Teil, 1. Abt., Erlangen 1900), konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

nische Gegensatz von Gesetz und Evangelium, Werk und Glaube, Freiheit und Gnade.

Im einzelnen ist es aber nicht ganz einfach, das Verhältnis der Heidelberger Thesen zu Augustin aufzuweisen. Denn die Lehre dieses Kirchenvaters ist nicht zu jeder Zeit unverändert dieselbe gewesen. Und wenn wir nun z. B. der Harnackschen Darstellung¹ folgen, so besteht gerade im Punkte der Willensfreiheit ein großer Unterschied zwischen Augustin und Luther; tiefer erfaßt dann Luther die Unfähigkeit des Menschen zum Guten, wenn er von dem *liberum arbitrium* sagt: *dum facit, quod in se est, peccat mortaliter*. Denn wenn auch Augustin wußte, daß der Wille befehlen kann und die Seele ihm doch nicht gehorcht, so hatte er für diese rätselhafte Erscheinung die Deutung gefunden, daß es in diesem Falle der Forderung an dem nötigen Ernste fehle: *non ex toto vult, non ergo ex toto imperat, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult*. Nach dieser Anschauung also würde der Mensch das Gute thun, wenn er es nur ernstlich wollte. Aber daneben giebt es bei Augustin auch wieder Stellen, die durchaus deterministisch gehalten sind. Ist Luther vielleicht von diesen abhängig?

Da Luther den ganzen Augustin gekannt hat², so ließe sich diese Frage mit Sicherheit überhaupt nicht entscheiden, wenn uns nicht eine Stelle in seinem Briefwechsel³ zu Hilfe käme. Am 18. Januar 1518 empfiehlt er nämlich seinem Freunde Spalatin das Buch *De spiritu et littera* (in der Ausgabe Karlstadts), ferner *Librum adversus Julianum* und *Adversus duas epistolas Pelagianorum*. Diese hat er, wie er dort schreibt, durchstudiert. Außerdem bezieht er sich (in der Erläuterung zur 15. These) auf das Buch *De correptione et gratia*. Wir werden gut thun, unseren Vergleich der Heidelberger Thesen mit Augustin auf diese Bücher zu beschränken⁴.

1) Dogmengeschichte III, 104, Anm. 1.

2) Vgl. die Randglossen zu Augustin im neunten Bande der Weimarer Ausgabe.

3) de Wette I, 89.

4) Auch die Notiz in der Erl. zu These 14, wo von *diversis locis*

Reminiscenzen an diese klingen nun in den Heidelberger Thesen öfters durch. Wenn z. B. Luther (in der 7. These) die *opera iustorum* von den *peccata mortalia* ausnimmt, so streift er hiermit die von Augustin eifrig erwogene Frage nach der *laus sanctorum*. Auch die Begründung, welche er derselben 7. These aus der 5. Bitte des Herrengebetes giebt, ist Augustin entlehnt¹. Vielleicht darf man auch in der 30. These, wo es heißt: *libidinis malo non utitur bene nisi coniugatus*, an den Satz Augustins denken: (*quisquis mente catholica*) *discernit malum pudendae concupiscentiae a bonitate nuptiarum*². Und ausdrücklich citiert Luther in den Erläuterungen zu seinen Thesen wiederholt Sätze aus den genannten Schriften Augustins; so bei der 13., 15. und 26. These. Ja, die 15. These selber ist nichts anderes als eine kurze Zusammenfassung des in *De corr. et gr.* Xsq. Ausgeführten.

Am genauesten von den genannten Schriften Augustins scheint Luther die Schrift *De spiritu et littera* gekannt zu haben³. Wenigstens beruft er sich in den Erläuterungen am meisten auf sie; und in vielen Thesen kann man Anklänge an sie deutlich erkennen. Es sei auf folgende Punkte aufmerksam gemacht: Die Antithese des 26. Satzes — *Lex dicit: Fac hoc, et nunquam fit; Gratia dicit: Crede in hunc, et iam facta sunt omnia* — ist offenbar in Erinnerung an *De spir. et litt.* XIII geschrieben; hier heißt es ganz ähnlich: *Lege operum dicit Deus: Fac quod iubeo; lege fidei dicitur Deo: Da quod iubes*; und dieser Satz wird durch die nachfolgenden Ausführungen ganz im Sinne der Lutherischen These bestimmt⁴. Ebenso ruhen die von der *Sapientia* des Theologen handelnden Thesen 19 — 24 zum Teil auf Augustins Erörterungen (in Kap. XII); ein Hauptbeweismittel

contra Pelagianos in den Werken Augustins die Rede ist, zwingt nicht, noch an andere Schriften zu denken.

1) *Contra II epp. Pel.* IV, 7.

2) *Ibidem* IV, 3.

3) So urteilt auch Köstlin, *Luthers Theologie* I, 50 und 88. Später findet sich der Traktat bei Luther nicht mehr erwähnt.

4) Hierauf verweist auch Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.*, 3. Aufl., S. 355.

ist beidemal die Stelle Röm. 1, 14—23. Endlich haben auch die Behauptungen Luthers über die *peccata venialia* und *mortalia* bei Augustin einen Anknüpfungspunkt; in Kap. XXVIII schreibt dieser: *Sicut enim non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur: sic ad salutem aeternam nihil possunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur*; doch ist dies freilich nicht mehr als ein Anknüpfungspunkt; Luthers Aussagen gehen weit über die Ausführungen Augustins hinaus.

Wichtiger als diese Einzelheiten ist für unsere Betrachtung aber die Verwandtschaft der Heidelberger Thesen mit Augustin (besonders dessen *De spir. et litt.*) hinsichtlich der Erörterungen über das Gesetz, die Werke und die Willensfreiheit.

Die Schrift *De spiritu et littera* hat ihren Titel dem bekannten Paulusworte (2 Kor. 3, 6) entlehnt, daß der Buchstabe töte, der Geist aber lebendig mache. Dabei versteht Augustin die *littera* nicht allein von der buchstäblichen Auffassung einer bildlichen Rede, welche im Zusammenhange der paulinischen Stelle gemeint sei, *sed potius de lege aperte quod malum est prohibente* (Kap. V). Sein Grundgedanke ist: *Illa (sc. lex) enim sine adiuvante spiritu procul dubio est littera occidens* (Kap. XIX). Denn sie erweckt die Erkenntnis der Sünde und vermehrt so die Sünde, statt sie zu mindern. Augustins Ausführungen bewegen sich dabei der Hauptsache nach in den Bahnen, welche Paulus (besonders Röm. 5 und 7) eingeschlagen hat.

Nicht anders redet Luther in Heidelberg. *Lex Dei, saluberrima doctrina vitae, non potest hominem ad iustitiam promovere, sed magis obest*, sagt er gleich in der 1. These auf Grund der paulinischen Aussagen im Römerbriefe und in Anlehnung an Augustin. Er läßt dem Gesetze allerdings seine pädagogische Bedeutung. Es hat die Bestimmung, dem Menschen das Ziel zu weisen, welches er erstreben soll. Aber mehr leistet es nicht. Ja, es ist geradezu ein Hindernis für die Gerechtigkeit. Das gilt nicht etwa von einer äußerlichen Satzung, sondern *de qualibet etiam sanctissima lege Dei*. Es

ist auch nicht so zu verstehen, wie es Paulus gedeutet hat: „Durch das Wissen aller einzelnen Gebote und durch das damals gewöhnliche ängstliche Zergliedern derselben wird das Gemüt nicht zu dem allgemeinen Vorsatz der Rechtschaffenheit vorgerückt, vielmehr durch kasuistisches, zerstückelndes Bekümmertsein um jedes Einzelne von der das Allgemeine ergreifenden Entschlossenheit, das, was man soll, zu wollen, abgelenkt.“ Gemeint ist damit vielmehr das göttliche Gesetz in seiner ganzen Majestät und Heiligkeit. Deutlich geht das aus der Begründung hervor, welche Luther in der 26. These seiner Behauptung giebt: *Lex dicit: Fac hoc, et nunquam fit* — das ist der Fluch, unter welchem der Mensch steht. Er kann dem Gesetze nicht folgen; denn die Sünde ist in ihm zu mächtig. Und weil er ihr Sklave ist, so kommt es zu dem Ergebnis, wie es in der thatsächlichen Wirklichkeit vorliegt, und welches die 23. These ausspricht: *Lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo.*

Kann das Gesetz, das doch etwas Göttliches ist, dem Menschen die Gerechtigkeit nicht verleihen, so wird diese noch weniger da erworben, wo es an diesem übernatürlichen Beistande fehlt. Das stellt gleich die 2. These fest: *Multominus opera hominum, naturalis dictaminis auxilio, frequenter ut dicitur, iterata possunt promovere.* Es hilft nichts, wenn eine Stimme in seinem Inneren den Menschen Gutes zu thun heißt. Es hilft nichts, wenn er wieder und wieder „gute Werke“ verrichtet. „Vernunftgebot und Angewöhnung machen nicht rechtschaffen“ (Paulus). Ja, es läßt sich noch mehr behaupten: Menschenwerk ist Todsünde. Auch das sogen. gute Werk ist davon nicht ausgenommen. Freilich, fügt die 5. These hinzu, ist dies nicht in dem Sinne gemeint, daß die gute That des Menschen auch ein crimen vor der Welt sei. Den allgemeinen Kanon stellt These 3 auf: *Opera hominum, ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia.* Denn sie haben ihren Grund nicht in der Gottesfurcht, die beständig um das Heil bangt und immer sorgt, sie möchte ohne und darum wider Gott handeln (These 7 und 12). Sie geschehen

in mera et mala securitate¹ (These 8), ohne Gnade und Glaube, ohne welche doch kein Mensch ein reines Herz vor Gott haben kann. So sind sie nur eine scheinbar gute Frucht, herausgewachsen aus einer faulen Wurzel (Erl. zu These 5).

Alle diese Aussagen erinnern uns an Augustin. Auch dieser hatte es (De spir. et litt. VII) ausgesprochen: Wer sich seine guten Werke als eigenes Verdienst anrechnen will, pellitur in tenebras suas, quae sunt opera iniquitatis. Der Mensch soll bei all seinem Thun und Handeln Gott allein die Ehre geben. Bei näherer Betrachtung ergänzt Kap. XXVII jene Aussage über das Menschenwerk dahin: Si autem hi, qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum, quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus: quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionem mereantur. Auch der berühmte augustinische Satz, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, gehört hierher. Das sind die Vorlagen für Luthers Geringschätzung alles Menschenwerks.

Als letzter Berührungspunkt ist noch die Willensfreiheit zu betrachten. Hier möchte es zunächst befremden, daß Luther auch in seinen diesbezüglichen Ausführungen dem augustinischen Traktate De spir. et litt. gefolgt ist. Denn die betreffenden Thesen (13—16) Luthers sprechen rund die Leugnung der Willensfreiheit zum Guten aus. Die Absicht der genannten augustinischen Schrift ist es aber gerade nachzuweisen, daß der Mensch aus freiem Willensentschluss das Gute thun könne, vorausgesetzt, daß nur die göttliche Gnade ihm beistehe. Seine Ansicht hat er Kap. XXX bis XXXIV ausführlich auseinandergesetzt, nachdem er sie bereits in Kap. III kurz dahin zusammengefaßt hat: Nos

1) Butzer statt dessen: libertate.

autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis praeterque doctrinam qua ei praecipitur, quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem (2 Kor. 5, 7): ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis; ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit. Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via: et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis (Röm. 5, 5). Eine gewisse Willensfreiheit hält also Augustin allerdings aufrecht. Er unterscheidet (Kap. XXXI) zwischen velle und posse und behauptet, daß die potestas nur durch die voluntas zur That werde. Auch die durch den hl. Geist ermöglichte Fähigkeit zu glauben wird erst durch die Zustimmung des menschlichen Willens zur Wirklichkeit. Ohne liberum arbitrium, sagt er in Kap. V, nec male nec bene vivitur. Um also aus der religiösen und sittlichen Indifferenz herauszukommen, bedarf der Mensch des liberum arbitrium. Aber was leistet nun dieses? Augustins Schlufssatz ist: malos accipere potestatem ad damnationem malae voluntatis suae, bonos autem ad probationem bonae voluntatis suae (Kap. XXXI). Aber im Grunde ist das nur eine formale Thätigkeit des menschlichen Willens, welche jeder zugeben muß, der überhaupt einen sittlichen Willen im Menschen anerkennt, und welche auch Augustin zugesteht, um der Psychologie Rechnung zu tragen und nicht den Menschen zum willenlosen Werkzeuge in der Hand göttlicher Allmacht-willkür, Gott selbst aber zum auctor peccati zu machen. Wie ernst es ihm im übrigen damit ist, dem Menschen eine wirkliche Freiheit zum Guten von sich aus abzusprechen,

hat er gleich in Kap. II gezeigt: *Illis acerrime ac vehementissime resistendum est, qui putant sine adiutorio Dei per se ipsam vim voluntatis humanae vel iustitiam posse perficere, vel ad eam tenendo proficere.*

Gerade mit diesem Satze ist auch Luther völlig einverstanden. Auch er erklärt, daß der Wille nicht die Macht sei, welche den Menschen zum Guten bringen könne. Dabei giebt auch er (in der Erläuterung zur 13. These) eine gewisse Willensfreiheit zu. Aber die Kraft des Menschen zum Guten ist nur eine *potentia subiectiva*, d. h. (nach der Erklärung zur 15. These) eine rein innerliche Fähigkeit, das Gute zu wählen. Der Mensch kann am Guten seine Freude haben, er kann ihm den Vorzug vor dem Bösen geben. Aber wo sich der Wille in die entsprechende That umsetzen soll, da zeigt sich seine Unfähigkeit zum Guten. Die *potentia activa*, jede Bethätigung des Willens nach außen, richtet sich immer nur auf das Böse; thun kann der Mensch nur Böses. Das ist der Sinn der 14. These: *Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero activa semper.* Mehr vermochte der Wille auch nicht im Urstande. Auch da konnte er nur innerlich sich für den Zustand der Unschuld entscheiden. Aber es fehlte ihm die nötige Thatkraft, um in ihm zu bestehen, geschweige um zum Guten fortschreiten zu können (These 15). So ist das Ergebnis für den gegenwärtigen Zustand: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter* (These 13). Die schlechthinnige Unfähigkeit des Menschen zum Guten steht also für Luther durchaus fest. Was Paulus als seine Erfahrung geschrieben, was Augustin aufs nachdrücklichste betont hatte, das hat Luther recht zu würdigen gewußt, wie denn auch er es an sich selber erfahren hatte. Eine unzerstörbare menschliche Natur, zu deren unverlierbaren Bestandteilen die Willensfreiheit und die Kraft zum Guten gehört, kennt Luther ebenso wenig wie Augustin. Wer da meint, er komme allein, mit seinem eigenen Thun, zur Gnade, der fügt zu der einen Sünde, welche in dem Thun selbst besteht, noch die andere hinzu, daß er in stolzer Vermessen-

heit meint, doch auf diesem Wege zum Guten zu gelangen. Der Mensch soll von sich selbst recht gering denken; er soll sich demütigen und die Gnade Christi suchen. Nur so kann er das Heil gewinnen (These 16—18). Nur wer sich nicht auf seine Werke verläßt, sondern an Christus glaubt, ist gerecht (These 25).

Luther ist also in der Lehre von der Willensfreiheit nicht den indeterministisch klingenden Stellen der Konfessionen, sondern den deterministisch gehaltenen Ausführungen Augustins in *De spir. et litt.* und in den antipelagianischen Schriften gefolgt.

Indessen kann doch auch so noch ein Unterschied zwischen beiden gerade in diesem Punkte beobachtet werden. Augustin erwägt das Problem nach allen Seiten hin. Luther stellt seine Behauptung mit aller Schroffheit auf. Bei Augustin heißt es (*De corr. et gr.* I): *Liberum itaque arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere; sed in malo faciendo liber est quisque iustitiae servusque peccati; in bono autem liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit: Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* (Joh. 8, 36). Luther sagt: *Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo.* Das hängt nicht bloß damit zusammen, daß Augustin einen Traktat geschrieben, Luther Thesen aufgestellt hat. Der Grund liegt tiefer. Es kommt Luther noch mehr als Augustin darauf an, die Abhängigkeit des Menschen, der das Gute thut, von der göttlichen Gnade festzustellen. Augustin kann bei seinen Ausführungen die Wirksamkeit Gottes im Menschen noch als *adiutorium* bezeichnen. Luther vermeidet diesen Ausdruck. Seine Ausführungen gipfeln eher in dem Satze, daß bei dem Thun des Menschen die Wirksamkeit der Gnade alles, diejenige des Menschen selbst aber nichts sei¹. Wir

1) Damit trat Luther in den schärfsten Gegensatz zu der damaligen kirchlichen Anschauung. Interessant ist in dieser Hinsicht die Anmerkung Butzers zu den Verhandlungen über die 8. These: *Nostrates Theologos ita (sc. hominum deificatores) subinde adpellare solet, eo quod asserant, accepto speciali Dei adflatu in manu hominis esse, ut se ad gratiam suscipiendam disponat vel surda aure Dei admonitionem*

sehen ihn hier schon auf dem Wege zu der Schrift de servo arbitrio.

Noch ein anderer Differenzpunkt zwischen Luther und Augustin scheint mir Beachtung zu verdienen. Er betrifft die Heilsgewißheit des einzelnen. Eine *massa perditionis* ist die Menschheit bei beiden, wengleich der Ausdruck in den Heidelberger Thesen fehlt. Auch gehen beide noch so weit miteinander, daß sie den Heilsuchenden auf Christus hinweisen, bei dem die Gnade zu finden sei. Aber an dem Punkte, wo es sich nun darum handelt, ob der Mensch der ihm in Christo geschenkten Gnade gewiß werden kann, gehen beide auseinander. Bei Augustin giebt es keinerlei Sicherheit für den Besitz der *gratia gratis data*; niemand bürgt dem Menschen dafür, daß er zu den Erwählten Gottes gehöre. Nun giebt es freilich auch bei Luther eine eigentliche Garantie für den Heilsbesitz nicht. Aber er spricht es doch mit aller Unbefangenheit aus, daß jeder gerecht werde, der ohne Werke auf Christus vertraue (These 25). Danach ist ihm der Glaube Zeichen der verliehenen Gnade. Auch hierin geht er über Augustins Lehre hinaus.

3. Die Heidelberger Thesen und der Humanismus.

Nur ein einziges Mal — in der Erläuterung zur 15. These — hat Luther einen Scholastiker erwähnt; es ist Petrus Lombardus. Und er hat ihn nur deshalb angeführt, um einen Satz, den derselbe aufgestellt hatte, abzulehnen. Es handelt sich an der betreffenden Stelle um die Frage nach dem *posse stare* des Menschen im Stande der Unschuld. Der Lombarde hatte dieselbe mit Beziehung auf eine Stelle aus Augustins zwölftem Buch über die Trinität bejaht; und Luther selber — das verdient hervorgehoben zu werden —

posthabeat: at vero volunt ii, specialem illum adflatum nunquam homini deesse, si tantum auscultet. ex quibus plane sequitur, summam salutis ab homine esse, complementum solum a Deo, nempe qui possit adflatum recipere quo ad gratiam se paret, quod ubi fecerit, necessario illi gratia infunditur: quid autem id aliud quam ex homine facere Deum ut cui integrum sit parare immortalitatem sibi eoque et divinitatem?

hat sich früher mit dieser Entscheidung einverstanden erklärt, ja sie sogar gegen ein Bedenken verteidigt¹. Es liefs sich nämlich unter Hinweis auf Bernhard von Clairvaux, der *stare* und *retrogrredi* für gleichbedeutend erklärt hatte, die Frage auch verneinen. Diesen Einwand hat Luther damals abgewiesen, weil der Urstand, als ein Stand der Seligkeit, sich mit dem jetzigen, der eher ein *fluxus* als ein *status* sei, nicht vergleichen lasse. Jetzt haben ihn seine fortgesetzten Studien im Augustin zu der Unterscheidung einer *potentia subiectiva* (der durch die eigene Willensentscheidung bedingten Möglichkeit zum Guten) und einer *potentia activa* (der wirklichen Richtung des Willens auf das Gute selbst) geführt, von denen er auch für den Stand der Unschuld nur die erstere aufrecht erhalten kann, während Petrus Lombardus gerade die letztere ausdrücklich behauptet hatte.

Diese ablehnende Haltung der Heidelberger Thesen gegen einen so angesehenen Kirchenlehrer ist charakteristisch für die Stellung des damaligen Luther zu den Scholastikern überhaupt. Er ist ihnen nicht geneigt. *Usque adeo Sophisticis remoris et Aristotelicis nugis valere iussit, ita sacris addictus, in tantum suspiciens obsoletos illos in Schola nostra si maxime Theologos (nam forte hoc qua est facundia posset extorquere) certe rhetoricos Theologos (sic enim nos illos vocamus), ut ex diametro, quod aiunt, a nostris iste dissideat*, berichtet Butzer. Nicht als ob dem Wittenberger Augustiner die kirchlichen Schullehrer des Mittelalters unbekannt gewesen wären; die im neunten Bande der Weimarer Ausgabe gesammelten Randglossen zu ihnen zeigen das Gegenteil. Aber das Ansehen dieser Männer verschwindet für ihn hinter der Autorität der Schrift und der Kirchenväter, von denen neben Augustin noch Hieronymus (bei Butzer zu These 2) und gelegentlich auch Gregor (Erl. zur 27. These) citiert werden. Jenen gegenüber zeigt er in Heidelberg dieselbe Freiheit, mit der er sich im Eingange der Resolutionen zu den Wittenberger Sätzen Widerlegungen aus den Normaldogmatikern der Dominikaner und Franziskaner verbat.

1) Vgl. die Randglossen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1510—1511) in der Weimarer Ausgabe IX, 69.

Uns erscheint das ganz natürlich; wir erwarten es gar nicht anders, als daß auf einem Augustinerkonvent ein Augustiner augustinische Sätze vorträgt. So natürlich, wie wir das finden, war das aber in jener Zeit gar nicht. Es braucht in dieser Hinsicht nur daran erinnert zu werden, daß bei Paltz, welcher für die damaligen theologischen Anschauungen im Augustinerorden als typisch gelten darf, sich keine Spur von Augustinismus findet ¹.

Indem Luther über die Scholastiker hinweg auf das kirchliche Altertum zurückgreift, zeigt sich, daß auch er von dem allgemeinen Streben des Humanismus und der Renaissance beeinflusst ist. *Ad fontes!* So lautete die Losung, welche jene Kulturepoche ausgegeben hatte, und der auch Luther Folge gegeben hat. *Hieronymus, Augustinus et huius farinae alii perinde illi noti sunt atque nobis vel Scotus potest esse vel Tartaretus*, heißt es in dem Berichte Butzers. Bei den Alten hofft er, das Ursprüngliche, die Wahrheit zu finden.

Man könnte nun versucht sein, in Einzelheiten den Einfluß des Humanismus aufzuweisen. Dieser Versuchung muß man widerstehen. Schon darüber kann man verschiedener Meinung sein, ob Luther den Unterschied, den die Grammatica zwischen *mortale* und *mortuum* macht, und auf den er (in der Erläuterung zur 10. These) hinweist, bei den Scholastikern oder den Humanisten gelernt hat; man wird sich vielleicht sogar mit mehr Wahrscheinlichkeit für die erstere Möglichkeit entscheiden. Er citiert wohl gelegentlich einmal (bei der 22. These) einen Dichter; aber das geschieht doch nur vereinzelt. Man kann prinzipiell nichts dagegen erinnern, wenn behauptet wird, der Mann, welcher das Wort des Horaz: „*si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*“ auf den Gläubigen, der in seiner Hoffnung auf den

1) Kolde, Augustinerkongregation, S. 174—197, besonders S. 195 f. Luther selber schreibt noch im Jahre 1516: *Non quod professionis meae studio ad B. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in librum eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit.* de Wette I, 40. Älter als seine augustinische Theologie ist seine Mystik.

Herrn fröhlich ist, angewendet hat¹, werde sich auch sonst der Ausdrucksformen des klassischen Altertums bedient haben; aber geht man nun daran, in den Heidelberger Thesen und ihren Erklärungen Beispiele dafür zu suchen, so ist es doch auffallend, daß Ausdrücke, wie sie die Humanisten liebten, in Luthers eigenen Probationen fehlen, während sie sich gerade im Butzerschen Berichte nicht selten finden. Man wird darum einzelne Ausdrücke in diesem, wie z. B. daß etwas Christi numine geschieht (zu These 6), oder daß die Menschen suis auspiciis handeln (zu These 8) unbedenklich auf Rechnung des humanistischen Berichterstatters setzen dürfen, der auch viel eher als Luther von dem Stygio principe (zu These 8) geredet haben wird. Luther war für solche Tändeleien zu nüchtern; sie mußten seinem ernstesten Sinne als Entweihung des Heiligsten erscheinen.

Solche Einzelheiten tragen indessen auch nichts zum Verständnis der Hauptfrage bei, um die es sich hier handelt: Hat der Humanismus nur einen formalen und methodologischen Einfluß auf die Heidelberger Thesen ausgeübt? oder zeigen diese auch sachliche Einwirkungen desselben?

Wer die Thesen betrachtet und sieht, daß ein Teil derselben der alten Philosophie entnommen ist, welche erst der Humanismus wieder zugänglich gemacht hat, wird glauben, die Frage unbedenklich im letzteren Sinne beantworten zu müssen. Diese philosophischen Sätze zeigen wenigstens ein achtenswertes Streben, auch in der Philosophie eigene, neue Wege zu gehen, weil sich der alte Betrieb als unhaltbar herausgestellt hat. Sie suchen darum bei voraristotelischen Philosophen neue Gesichtspunkte. Sie gehen zurück auf die Pythagoreische Zahlensymbolik (These 37) oder noch lieber auf die Platonische Ideenlehre (These 36 und 37). Auch verteidigen sie einen Satz des Anaxagoras gegen Aristoteles (These 39) und verwerfen die Kritik, welche dieser an dem Unum des Parmenides geübt hat. Diese Kenntnisse der Philosophie, an welche man freilich nicht den Maßstab unserer Tage anlegen darf, sind in jener Zeit immerhin zu

1) Bei Hering, Die Mystik Luthers, S. 103.

beachten; und man wird darum den Heidelberger Thesen das Lob, in aner kennenswerter Weise nach Selbständigkeit zu streben, nicht versagen können.

Es ist indessen schon die Beobachtung gemacht worden, daß Luther gerade auf diesem Gebiete, in der Philosophie, später nicht weitergearbeitet hat¹. Dazu ist es doch auffallend, daß wir zu den philosophischen Thesen — mit Ausnahme der beiden ersten — keine Erläuterungen von Luther selbst besitzen². Halten wir beide Thatsachen zusammen, so legt sich die Frage nahe, ob denn diese Sätze überhaupt von Luther selbst herrühren. Nur wenn es nicht der Fall sein sollte, wären jene beiden Erscheinungen hinreichend erklärt. Doch wer sollte dann der Verfasser der fraglichen Sätze sein? — Es ist bekannt, daß Tetzels sich die Thesen, welche er in Frankfurt verteidigen sollte, von Wimpina aufsetzen liefs. Erinnern wir uns nun daran, daß dieser Wimpina ums Jahr 1500 mit Martin Polich von Mellerstadt eine heftige litterarische Fehde ausgefochten hat³, und vergegenwärtigen wir uns, daß die Heidelberger Disputation die Antwort auf die Frankfurter Promotion ist, so erscheint es nicht ausgeschlossen⁴, daß⁴ Polich, der inzwischen nach Wittenberg übergesiedelt war und hier eine angesehene Stellung an der Universität einnahm, der Verfasser jener Thesen ist. Luther, von dem uns nichts bekannt ist, daß er sich selbständig mit der Philosophie beschäftigt hätte, liefs sich dieselben von ihm, der nicht nur medicinarum, sondern auch artium doctor war, aufstellen; und Mellerstadt benützte gerne die gebotene Gelegenheit, sich noch einmal mit dem alten Gegner auseinanderzusetzen.

Der intellektuelle Urheber der Thesen bleibt Luther auch

1) Köstlin, Martin Luther I, 187.

2) Die Echtheit der Resolutionen zu den zwei ersten philosophischen Thesen wird übrigens, wie bereits bemerkt ist, von Knaake, Weim. Ausg. I, 352 ebenfalls bestritten.

3) Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten II, 533.

4) Zur Gewifsheit liefs sich diese Vermutung nur erheben, wenn sich die betreffenden Thesen (wie die Tetzelschen bei Wimpina) in den Werken Mellerstadts selbst fänden.

1513 gef. u. h.

in diesem Falle. Wie wäre er sonst überhaupt dazu gekommen, Sätze aus der Philosophie zur Verhandlung zu bringen? Den Gesichtspunkt, unter dem sie alle zu betrachten sind, hat er selber aufgestellt. Derselbe Gedanke, welchen er 1517 in seiner Disputation gegen die Scholastik in den zwei Thesen scharf formuliert hat: *Error est dicere, sine Aristotele non fit theologus. Imo theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele*¹, zieht sich als Grundton auch durch die philosophischen der Heidelberger Thesen: die Aristotelische Philosophie ist das gerade Gegenteil aller wahren Theologie. Die 29. These, welche (ebenso wie die 30.) jedenfalls noch von ihm selbst stammt, erteilt daher den Rat: *Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo*. Gegenüber dem Einklang, in welchen das ganze Mittelalter den heidnischen Philosophen als *praecursor Christi* mit der geoffenbarten Wahrheit des Christentums gebracht hatte, ist diese Aufdeckung des zwischen beiden bestehenden Gegensatzes sehr wichtig. Aber Luther geht noch weiter, indem er erklärt, auch als Philosophie tauge die Lehre des Aristoteles nichts; er bezeichnet es ausdrücklich als Zweck seiner Thesen zu zeigen, *ut, si quam maxime sensum eius teneamus (quemadmodum hic tradidi), tamen prorsus nihil adiumenti ex ipso haberi possit non solum ad Theologiam seu sacras literas, verum etiam ad ipsam naturalem philosophiam. Quid enim iuuet ad rerum cognitionem, si de materia, forma, motu, finito, tempore nugari et cavillari queas verbis ab Aristotele conceptis et praescriptis?* Der Eindruck, den Luther von der formalen Logik, von den Definitionen und Distinktionen, den Urteilen und Schlüssen des Aristoteles empfangen hat, ist der, daß es sich hier nur um leere Worte handle. Er aber dürstete nach Wahrheit und wollte zum eigentlichen Wesen und Kern der Dinge durchdringen. Daraus erklärt sich die Einseitigkeit seines Urteils, das immerhin etwas Großes behält. Nebenbei ist es aber Luther auch nicht entgangen, daß die kirchlichen Dogmatiker aus Aristoteles

1) Erlanger Ausgabe, Opp. var. arg. I, 318.

Dinge herauslasen, die er gar nicht geschrieben hatte, weil sie ihn nicht verstanden hatten. Dies festzustellen ist der erste Zweck¹ seiner philosophischen Thesen. Hae conclusiones, schreibt er, sunt a me ideo tractatae ac disputatae, ut ostenderem, primo quod longe lateque ab Aristotelis sententia aberrarint omnium Scholarum Sophistae ac plane sua somnia in Aristotelis non intellecti libros invexerint.

Diese gründliche Abneigung gegen alles, was Aristoteles heisst und ist, hat ihn dazu geführt, einen Ersatz für diesen Philosophen zu suchen. Denn bei seiner neuen religiösen Anschauung wollte er auch einer entsprechenden, einwandfreien Erkenntnistheorie nicht entraten. Das ist sehr zu beachten. Darin zeigt sich in der That ein mehr als blofs formeller, es zeigt sich ein wirklich sachlicher Einfluss des Humanismus.

1) Weimarer Lutherausgabe IX, 170 aus Seidemann. Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen I, S. xviii. Dort das Urtheil über Aristoteles vollständig.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)