

# Die Heidelberger Disputation Luthers.

Von

**Karl Bauer,**

Stadtvikar in Karlsruhe.

(Schluß.)<sup>1</sup>

## 4. Das Verhältniß der Heidelberger Thesen zur Mystik.

In seinen humanistischen Bestrebungen ist Luther über ein unsicheres Tasten nicht hinausgekommen. Viel tiefer, wirklich innerlich ist er von einer anderen Richtung beeinflusst, die noch in seine Zeit hineinragt: von der Mystik. Wie sehr diese auf ihn eingewirkt hat, zeigt schon ein Blick auf den Bildungsgang, welchen er durchgemacht hat.

In den Jahren 1497—1499 hat er in Magdeburg die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben besucht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er hier den aus diesem Kreise stammenden Traktat *De Imitatione Christi* kennen gelernt hat, welcher besonders in seinem dritten Buche die Grundgedanken der (deutschen) Mystik auf einen klassischen Ausdruck gebracht hat. Bei der ganzen Gemütsstimmung und Charakteranlage Luthers legt sich die Vermutung nahe, daß diese Schrift nachhaltig auf ihn eingewirkt habe. Hin und wieder meint man in den Heidelberger Thesen Anklänge an sie zu finden; so erinnert etwa These 28 an III, 5. 6. 8, These 4 an III, 9 u. a. In Erinnerung an den Titel der Schrift scheint die Bemerkung zur 27. These über die Imi-

1) S. oben S. 233 ff.

tatio Christi geschrieben zu sein. Wichtiger aber ist es für uns festzustellen, daß ein Lieblingsgedanke jenes Buchs, „Das Geringachten seiner selbst“, bei Luther ebenfalls eine große Rolle spielt, auch wenn der Ausdruck selbst nicht gebraucht ist.

Im Kloster hat dann Staupitz auf das von der Sündenangst gepeinigte Gemüt des jungen Mönches durch den mystischen Satz von der gänzlichen Gelassenheit tröstend und beruhigend eingewirkt. Dankbar nennt sich Luther in einer vom Trinitatissonntag 1518 datierten Dedikation der ersten Sammlung seiner Schriften einen Discipulus von Staupitz<sup>1</sup>. Von der aus demselben Jahre stammenden Schrift Staupitzens „Von der holdseligen Liebe Gottes“ bekennt er selber beeinflusst zu sein<sup>2</sup>: *Ego sane secutus Theologiam . . . eius libelli, quem tu nuper dedisti imprimendum Aurifabro nostro Christiano, doceo, ne homines in aliud quidquam confidant, quam in solum Jesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua, quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus*<sup>3</sup>. Man kann diese Worte als eine kurze Zusammenfassung der Heidelberger Thesen bezeichnen. Die Verwandtschaft dieser selbst mit dem Staupitzschen Traktate ist im einzelnen deutlich in der 28. These; man vergleiche mit ihr nur, was Staupitz in Kap. 1, 4 und 10 über den gleichen Gegenstand schreibt. Beide Male kommt es für die Seligkeit nicht auf die Liebe des Geschöpfes zu Gott, sondern auf die Liebe des Schöpfers an, die sich ihren Gegenstand erschafft<sup>4</sup>. Auch die Stellung dieser These am Ende der Ausführungen über die „Kreuztheologie“ ist für denjenigen nicht befremdlich, welcher das 16. Kapitel des Traktates gelesen hat. Dagegen ist die

1) Uckert, Leben Luthers I, 70. Bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation (1866) II, 227.

2) Brief an Staupitz vom 31. März 1518. Bei de Wette I, 103. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 212.

3) Interessant ist auch die Fortsetzung, die berichtet, daß die Gegner de scholasticis doctoribus mihi conflant odium; quia enim illis praefero mysticos et biblia, paene insaniunt prae fervore zeli.

4) Die Beziehung, welche Paulus dieser These zu Joh. 3, 16 giebt, scheint mir erzwungen.

Übereinstimmung von These 1 und 23 mit Kap. 6 der Staupitzschen Schrift (über die Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Förderung des Menschen) auf gemeinsame Abhängigkeit beider von Augustin zurückzuführen.

Wohl unter Staupitz' Einfluss hat sich Luther dann auch dem Studium anderer Mystiker zugewendet. Hier wären besonders Gerson und Bernhard von Clairvaux zu nennen. Da jedoch zur Zeit der Heidelberger Disputation Luther nicht mehr unter dem Einfluss der romanischen Mystik steht, so können wir über diesen Punkt rasch hinweggehen<sup>1</sup>. Man könnte vielleicht versucht sein, in der Art, wie These 29 und 30 das Verhältnis von Frömmigkeit und Spekulation bestimmen, eine Folge der Beschäftigung mit Bernhard zu erblicken. Luthers Behauptung, daß nur der rechte stultus, der Christ, sine periculo philosophieren könne, entspricht ganz der Anschauung des Heiligen von Clairvaux<sup>2</sup>, für welche es ein Frevel ist, wenn die Dialektik alles, auch die Geheimnisse der Frömmigkeit, ergründen will. Doch kann Luther nach seiner ganzen Art, geistliche Dinge zu behandeln, auch selbständig zu dieser Betrachtung gekommen sein; und dies ist bei einer so tiefgreifenden Auffassung sogar das wahrscheinlichere.

Am nächsten ist die Mystik Luthers mit der sog. deutschen Mystik<sup>3</sup> verwandt, mit welcher er sich seit etwa 1516 eingehend beschäftigt hat.

1) Über Gerson vgl. Luthers Urteil in den Tischreden (Förstemann und Bindseil III, 106f. und IV, 394). Über Bernhard vgl. Köstlin, Luthers Theologie I, 39.

2) Nach Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3. Aufl., § 63, 5 und 6.

3) Loofs a. a. O., § 71, 3 möchte sie lieber als dominikanische Mystik bezeichnen, nicht ohne Grund. Von dem unbekanntem Frankfurter Gottesfreund vermute ich, daß auch er dem Dominikanerorden angehört; bei der Größe des Frankfurter Dominikanerklosters ist das wahrscheinlich; die Thatsache, daß die Gottesfreunde, zu welchen er zu zählen ist, zum großen Teil zum Predigerorden gehörten (Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, § 115), führt darauf; und auch die Notiz, daß der deutsche Theologe „ein Priester und ein Custos in der deutschen Herren Hause zu Frankfurt“ gewesen sei, widerspricht dieser Annahme nicht.

Einen tiefen Eindruck hat er von Tauler empfangen. Er empfiehlt dessen Predigten seinem Freunde Spalatin aufs wärmste<sup>1</sup> und folgt selber ihrer Theologie, wie wir nicht nur aus einer Stelle seiner Briefe<sup>2</sup>, sondern auch aus den zahlreichen Bemerkungen<sup>3</sup> ersehen können, welche er in sein Exemplar der Taulerschen Predigten eingetragen hat. Vergleichen wir diese meist in zustimmendem Sinne gehaltenen Randglossen mit den Heidelberger Thesen, so finden wir nicht nur eine Übereinstimmung zwischen beiden in einzelnen Gedanken, sondern wir verstehen auch die Gruppierung der Thesen bisweilen aus der Einwirkung der Taulerschen Gedankenwelt. So erinnern die Sätze Luthers über die Kreuztheologie sehr an das, was Tauler in seiner Predigt am Dreikönigstage über die zweite Myrrhe sagt, indem er sie auf „Kummer und Leyden, aufwendig oder innwendig“ deutet (S. 149). Und der Nachdruck, mit welchem Luther bei dem *iustus* auf den *timor Dei* dringt, erklärt sich uns aus Tauler, welcher in einer Pfingstpredigt ausführt: „willstu selig werden, so mustu dich wegen Menschlicher Schwachheit zur Flucht schicken, vnd abgesöndert leben. Vnd ist derowegen hochnötig, daß du dich entweder Gott dem Herrn gantz, vnd gar ergebest, oder dich fürchtest, daß du in viele, vnd schwere Todsünde, es sey dir gleich lieb oder layd, gerathen vnd fallen mögest“ (S. 441), wobei Luther weiter oben bemerkt (S. 439 u.): *periculosum est nobis sentimentum spiritus. Ex quo oriri solet, superbia, securitas et accidia. Et recedit timor et fervor et humilitas.* Die Schärfe ferner, mit welcher die die Willensfreiheit leugnenden Thesen 13—16 formuliert sind, hat ihre Vorlage bei Tauler, der rund erklärt

---

1) Brief vom 11. Dezember 1516. Bei de Wette I, 46.

2) Brief an Staupitz vom 31. März 1518. Bei de Wette I, 103.

3) Weimarer Ausgabe IX, 97—104. Die Ausgabe Taulers, die Luther benutzte (Augsburg, Hannsen Otmar, 1508), stand mir leider ebenso wenig zur Verfügung wie der ihr zu Grunde liegende Druck: Leipzig, Kacheloven, 1498. Die folgenden Citate beziehen sich auf die von Carolus a S. Anastasio besorgte Kölnische Ausgabe von 1663, welche mir durch die Frankfurter Stadtbibliothek in entgegenkommender Weise zur Verfügung gestellt wurde.

hatte: „Liebe Kinder, ich sage euch in Wahrheit, dafs in dem Willen alles Unheil verborgen ligt“ (S. 639). Die Anmerkung, welche Luther dazu macht, erinnert an seine Erläuterung zu These 10 und 11; er schreibt nämlich: *affectus q. d. non est malum habere scientiam et bona praedicta, sed affici illis, confidere et complacere ac omnino affectum in illis habere quemcunque: hoc superbum est et perditio animae. Hinc enim alios necessario iudicat etsi non verbo, tamen vel occultissimo cogitatu. Ideo oportet affectum esse nudum et exutum ab omni sapientia et iustitia nostra et in solo deo niti et se nihil reputare.* Bemerkenswert ist, dafs auch in den Heidelberger Thesen Affekt und Wille nahe bei einander stehen (10—11 und 13—16), wie Tauler in derselben Predigt sie eng verbunden hat als nur verschiedene Arten eines und desselben Eigenwillens. Auch die Stellung der 28. These am Ende der Sätze über die Kreuztheologie, hat nicht blofs mit Staupitz' Anschauung Ähnlichkeit; sie hat auch bei Tauler eine Parallele, der in der bereits angeführten Predigt auf den Dreikönigstag sagt: „alles Creutz, vnd Leyden, so Gott vber vns verhengt, vnd kommen last, kompt aus dem Grund seiner vnaussprechlichen Liebe gegē vns. Wan Gott vns gibt hohe, vnd gute Gaben, so erkennen, vnd preysen wir daran sein grosse Liebe: eben das solten wir auch thun mit Creutz, vnd Leyden, (wan wir anders die Sache recht verstehen könnten) dan Trübsal, vnd Anfechtung ist uns ja so nütz, ja viel nützer, vnd besser, als edle, hohe Gaben“ (S. 150). Nicht anders ist auch die 17. und 18. These unmittelbar an die Spitze der Ausführungen über die *Theologia crucis* gekommen, als durch den Einfluß Taulers, für den die „innerliche Armuth, vnd Trangsal“ des Menschen ein Zeichen dafür ist, es werde „die Göttliche Geburt in jhme gar bald vorrichtet werden“ (S. 561), wozu Luther, ganz im Sinne seiner Heidelberger Thesen, bemerkt: *Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum.*

Neben Taulers Predigten hat die „deutsche Theology“ einen tiefen Eindruck auf Luther gemacht. Wie wert ihm

dieses Büchlein gewesen ist, geht schon daraus hervor, daß er es zweimal herausgegeben hat. Die zweite Ausgabe fällt in dasselbe Jahr 1518 wie die Heidelberger Disputation. Die Vorrede spricht sich u. a. dahin aus: „Ich danke Gott, daß ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde, als ich es und sie mit mir bisher nicht funden haben, weder in lateinischer, griechischer, noch hebräischer Zungen“; besonders wichtig ist aber die andere Stelle in ihr, wo er sagt: „Daß ich nach meinem alten Narren mich rühme, ist mir nächst der Bibel und St. Augustin nicht vorgekommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt habe und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien.“ Treten nun freilich gerade diese Reflexionen des Frankfurter Gottesfreundes selbst in den Heidelberger Thesen ganz zurück, so sind sie doch immerhin der Schlüssel für Luthers entsprechende Ausführungen. Aus ihnen versteht sich die Unbedingtheit, mit der die Allwirksamkeit Gottes und die Nichtigkeit alles menschlichen Thuns behauptet wird. (Vgl. Kap. 55 und 56.) Deshalb finden auch die Kapitel über die geistliche Armut und die Demut (24 und 33) und über die wahre und falsche Beurteilung des sicheren und des in Christo geführten Lebens (vgl. Kapitel 18 mit These 21) sowie die immer wiederkehrenden Gedanken über die Beugung des eigenen („freien“) Willens unter den ewigen Willens Gottes und endlich über den Stolz als die Grundsünde des Menschen in den Heidelberger Thesen ihren kräftigsten Wiederhall. Es sei außerdem noch darauf aufmerksam gemacht, daß auch die Entgegensetzung von Ruhmtheologie und Kreuztheologie in Kap. 48 der „deutschen Theology“ ihre Vorlage hat; da heißt es nämlich: „Welcher Mensch oder welche Kreatur begehrt zu erfahren und zu wissen den heimlichen Rat und Willen Gottes, also daß er gerne wollte wissen, warum Gott dies oder das thue oder lasse und dergleichen, der begehrt nichts anders, denn was Adam und der Teuffel bekehrten. Solange diese Begierde währt, so wird es nimmer erkannt, und der Mensch ist nichts anderes, denn als Adam oder der Teufel. Denn diese Begierde hat ein Mensch um keiner anderen Ursache willen, denn daß man davon Lust habe

und darin gloriire; und dieses ist die rechte Hoffart. Ein wahrer, demütiger, erleuchteter Mensch begehrt nicht von Gott, daß er ihm seine Heimlichkeit offenbare, also daß er erfrage: Warum Gott dies oder das thue oder verhänge und dergleichen, sondern er begehrt allein, wie er allein an ihm selber zunichte werde und willenlos, auf daß der ewige Wille in ihm lebe und gewaltig sei, ungehindert von dem eigenen Willen, und wie dem ewigen Willen von und in ihm genug geschehe.“

Es ist nicht meine Meinung, daß auf diese Weise die Herkunft jeder einzelnen These richtig gegeben sei. Die Heidelberger Sätze in dieser Weise zu zergliedern und ihre einzelnen Bestandteile auf die verschiedenen Mystiker genau verteilen zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Das ist auch gar nicht meine Absicht bisher gewesen. Es ist mir vielmehr nur darauf angekommen, die Punkte zu zeigen, an welchen die Mystik Einfluß auf die Heidelberger Thesen ausgeübt hat, und die Männer zu finden, von welchen Luther dabei abhängig ist. Einzelheiten in meiner Herleitung wird man wohl beanstanden können; aber im allgemeinen, glaube ich, wird die gegebene Darstellung auf Zustimmung rechnen dürfen.

Bisher ist aber nur die eine Seite der Sache betrachtet worden. Es ist jedoch nicht genug zu untersuchen, woher die mystischen Sätze Luthers stammen und allgemeine Analogieen derselben zu anderen Mystikern aufzuweisen. Es fragt sich — und das ist die Hauptsache —, welches nun die Mystik der Heidelberger Thesen selbst ist. Wir müssen ihren Grundcharakter feststellen, sie von ihrem Mittelpunkte aus zusammenfassend darstellen und ihre inneren Zusammenhänge zeigen.

Es empfiehlt sich, dabei von dem Wesen der Mystik überhaupt auszugehen.

Man versteht die Mystik nicht vollständig, wenn man sie nur als Spekulation betrachtet. Sie ist ihrem Wesen nach in erster Linie eine Form der christlichen Frömmigkeit. Sie unterscheidet sich dadurch charakteristisch von der Scholastik. Während diese für den christlichen Glauben verstandes-

mäßig den passendsten Ausdruck sucht und sich nicht genug thun kann in dialektischer Gliederung und Zusammenfassung der Begriffe, will die Mystik dem Menschen lediglich zur Frömmigkeit Anleitung geben; und sie weiß dafür keinen sichereren Weg als den, daß der Mensch Gott selbst in sich aufnimmt, daß er „vergottet wird“, daß sein Wesen und Wille mit dem göttlichen Wesen und Willen eins wird. Alles Übrige — das beschauliche Leben, die Abkehr von der Welt, der Gegensatz gegen alles Kreatürliche u. s. w. — sind nur Begleiterscheinungen, notwendige Folgerungen aus jenem Prinzip. Will man den ganzen, reichen Inhalt der Mystik auf eine kurze Formel bringen, so kann man als ihren Grundgedanken mit Loofs (§ 71, 2) „Freiheit und Seligkeit in Selbst- und Weltverleugnung voraussetzender Kontemplation, in mystischer Gottes- und Jesusliebe“ bezeichnen.

Diesen Grundgedanken lassen auch die Heidelberger Thesen wiederklingen. Aber Luther verhält sich ihm gegenüber ziemlich reserviert. Ist schon in der Psalmenauslegung (1513—1514) ein „Mangel an Eingehen auf die Anschauung von mystischer Gemeinschaft zwischen der Seele und Gott oder Christus“ bemerkt worden<sup>1</sup>, so läßt sich die gleiche Beobachtung an unseren Thesen machen. Denn diese sind durchaus nüchtern gehalten. Nirgends sehen wir in ihnen etwas von den Auswüchsen, zu welchen der Grundsatz der Vergottung häufig Veranlassung geboten hat. Luthers gesunde Frömmigkeit ist vor ihnen bewahrt geblieben, weil sie den Pantheismus, welchen die meisten Mystiker teilen oder doch hart streifen, vermieden hat. So finden wir in den Heidelberger Thesen nichts von jenem Tändeln und Spielen, von welchem sich auch ein Bernhard von Clairvaux nicht hat frei halten können. Ergüsse eines überreizten Gefühles, wie sie wohl auch bei Augustin einmal vorkommen, sind hier vermieden. Und doch hätte sich — z. B. bei der 4. und 27. These — zu solchen Überschwänglichkeiten Gelegenheit geboten. Luther hat das schwärmerische Element der Mystik abgestreift.

1) Köstlin, Luthers Theologie I, 93.



Auch das andere ungesunde Element der Mystik, das quietistische, hat Luther ausgeschieden. Die Kontemplation birgt die Gefahr in sich, daß man über dem Schwelgen in selbiger Verzückerung die sittlichen Aufgaben vernachlässigt, und während man sich bis zum Himmel erhoben fühlt, den festen Boden der Erde unter den Füßen verliert. Luther setzt das sittliche Thun des Menschen einfach als selbstverständlich voraus; und wo er gegen die opera redet, da trifft seine Polemik ja nicht diese selbst, sondern nur den Irrtum, man könne durch gewisse, gesetzlich bestimmte Werke gerecht werden. Und wenn er in der 25. These von einem credere sine opere redet, so meint er, wie die Erläuterung zu dieser These deutlich zeigt, nicht einen Zustand der Ekstase, sondern einen religiös-sittlichen Akt.

Auch von der deutschen Mystik, unter deren Einfluß Luther damals ganz besonders stand, weichen seine Heidelberger Thesen im einzelnen recht charakteristisch ab. Das hat einen doppelten Grund. Der eine liegt in seiner hohen Wertung der Bibel. Diese führt ihn dazu, in seinen Sätzen vor allem über die Wirksamkeit Christi in den Gläubigen (These 27) den mystischen Gedanken der Vergottung auf seine bleibende Grundlage in Röm. 6 und Joh. 15 zu reduzieren. Außerdem verfolgt Luther auch in seinen mystischen Sätzen stets nur durchaus praktische Interessen. Er hat darum der Spekulation keinen breiteren Raum verstattet, als sie eben braucht. So ist der metaphysische Gegensatz von Gott und Kreatur, welcher sich durch die ganze Mystik hindurchzieht, in unseren Thesen nur die stillschweigende Voraussetzung<sup>1</sup> für den ethischen Gegensatz von gut und böse<sup>2</sup>. Damit hängt es dann auch zusammen, daß die Aussagen über die Selbstverleugnung bei Luther nicht so radikal lauten wie bei den Mystikern, welche die völlige Selbstaufgabe der Persönlichkeit, die gänzliche Abkehr von der

---

1) Vgl. die Entgegensetzung beider in These 3—4. 27. 28.

2) „Nicht Gott und Kreatur, aber Gottes- und Kreaturenliebe werden in unversöhnlichen Gegensatz gestellt, und aus dem Vorhandensein der letzteren die Unmöglichkeit gefolgert, die erstere zu besitzen.“ Heering, Die Mystik Luthers, S. 60.

Welt und ein ausschließlich passives Verhalten zu Gott lehren. Ebenso nüchtern und praktisch sind die Ausführungen Luthers über die Gottesgeburt im Menschen gehalten, zumal wenn wir sie mit denjenigen Taulers vergleichen. Zu der Weihnachtspredigt dieses Mystikers von der dreifachen Geburt bemerkt Luther, daß die mystische Gottesgeburt wohl in quiete, die moralische aber in operatione stattfindet, und daß jedenfalls diese jener vorausgehen müsse. Die Heidelberger Thesen vollends legen (These 4—7) nur auf die moralische Seite der Sache Wert; den mystischen Prozeß aber setzen sie einfach voraus, ohne sich über seine Art weiter zu äußern. Vielleicht darf auch darauf hingewiesen werden, daß ein — gerade für die Lehre von der Gottesgeburt wichtiges — Lieblingsthema der deutschen Mystik, die Lehre vom „Seelenrunde“, bei Luther keine Verwendung gefunden hat<sup>1</sup>, obwohl sie sich (z. B. bei den Ausführungen über das rechte christliche Erkennen These 19 bis 24) hätte benutzen lassen.

Es wäre indessen unrichtig, auf Grund dieser Abweichungen Luthers von der Mystik — auch der deutschen — den Einfluß dieser auf die Heidelberger Thesen überhaupt zu leugnen oder doch nur gering anzuschlagen. Wir werden im Folgenden sehen, wie sich durch ihre sämtlichen Aufstellungen, in den Sätzen über Sünde und Rechtfertigung, Glaube und Werke, Kreuz und Ehre, Gottesfurcht und Gelassenheit, Punkt für Punkt die Einwirkungen der Mystik verfolgen lassen.

Was zunächst die Thesen betrifft, welche Luther über die Sünde aufstellt, so zeigen dieselben allerdings, wie oben ausgeführt ist, eine nahe Verwandtschaft mit Augustins parallelen Sätzen. Aber ihre eigentümliche Färbung erhalten sie erst durch Einwirkung des mystischen Elementes. In den Heidelberger Thesen findet sich eine jener wenigen Stellen, in welchen Luther die Sünde auf Störung der Lebensgemeinschaft mit Gott, die eine Folge des „Ursprungs“ aus Gott war, zurückführt<sup>2</sup>. Wir meinen die 15. These:

1) Vgl. Hering, S. 68.

2) Hering, S. 58.

Nec in statu innocentiae potuit stare activa, sed subiectiva potentia, nedum in bonum proficere (nämlich ohne fort-dauernde göttliche Einwirkung). Dadurch dafs nun Luther den Menschen in seiner Isolierung betrachtet, erscheint ihm all sein Sein und Thun als böse, weil des Zusammenhangs mit Gott, dem allein Guten, entbehrend. Er erklärt ihn darum für dem Fluche des Gesetzes verfallen, der alles trifft, quicquid non est in Christo (These 23). Jedes opus, das der Mensch verrichtet, ist und bleibt vergeblich. Es ist mortuum (= non vivum), d. h. es entbehrt der inneren, treibenden Lebenskraft, die allein aus Gott stammt. Und es ist ein opus noxium mortaleve peccatum. Denn einmal ist es impediens introitum regni (vierte Erläuterung zur 7. These) und dann oportet circa talem actum mortuum voluntatem aliquid agere, scilicet vel amando vel odiendo eum. Odisse non potest, cum sit mala. Amat ergo, ergo amat mortuum (These 10 mit Erläuterung). Wäre ein opus mortuum nicht zugleich auch ein peccatum mortale, sondern nur veniale, so würden die Menschen sicher und übermütig, quod est periculosum (These 9 samt Erklärung). Der Übermütige, der auf seine Werke stolz ist, wendet sich contra Deum, quem amare debuit et glorificare in eo et in omni opere (Erläuterung der 10. These); und darum ist er dem Zorne und dem Gerichte Gottes verfallen (Erläuterung zur 8. These). Der Mensch aber, der in mera et mala securitate handelt (These 8), begeht noch vielmehr eine Todsünde. Si enim offendit, qui subtrahit gloriam, quanto magis offendit qui subtractam continuat, et in hoc ipso securus agit (These 9, Erläuterung). In beiden Fällen aber hat es dabei sein Bewenden: confidere in opus, de quo debuit timere, est sibi gloriam dare, et Deo auferre, cui timor debetur in omni opere. Haec autem tota est perversitas, scilicet sibi placere, fruique se ipso in operibus suis, seque idolum adorare (These 7, Erläuterung). Und das gilt allgemein von jedem, der nicht in der Gemeinschaft mit Gott, bezw. mit Christus steht; qui non est in Christo, heifst es am Schlusse der Erläuterung zur 9. These, aut recedit ab eo, subtrahit ei gloriam.

Die Schärfe, womit Luther den Begriff der Sünde als Hochmut<sup>1</sup> Gott gegenüber auffasst, führt ihn dazu, den Begriff der Vergottung, der auch den Heidelberger Thesen nicht fremd ist, durchaus nüchtern, biblisch und praktisch, zu fassen. Er lehrt, den dabei drohenden Pantheismus ablehnend, nicht eigentlich eine Einwohnung Gottes selbst im Menschen, wodurch sich die Mystiker bisweilen zum schlimmsten Hochmut haben verführen lassen. Die Vergottung ist ihm ihrem Wesen nach sozusagen Verchristung<sup>2</sup>; sie ist das Sein Christi — *Christus autem in Deo est absconditus* (Erläuterung zur 1. philosophischen These) — in dem Gerechtfertigten, der ihn im Glauben in sich aufgenommen hat. *Per fidem*, besagt die Erläuterung zur 26. These, *Christus in nobis, imo unum cum nobis est* — so sehr, daß der Mensch alsdann *sit Christi operatio seu instrumentum* (Erklärung zu These 25). In diesem Sinne nimmt die Vergottung in den Heidelberger Thesen eine beherrschende Stellung ein. Dieser Begriff von ihr ist besonders in den Verhandlungen ausgesprochen worden. Butzer berichtet darüber: *est quoque lex Spiritus, quae eadem lex<sup>3</sup> gratiae dicitur et digito Dei, divino nimirum spiritu, cordibus hominum non membranis aut codicillis insculpitur, non voce aut cogitatione etiam, quod rectum, quod honestum sit, commonstrans, sed spiritali afflatu illustrans, purificans pariter et ad bonum perficiendum impellens et perficiens legemque adimplens . . . si cor-*

1) *Cesset superbia, et nullum peccatum uspiam erit*, heißt es in der Erklärung zu These 8.

2) Auf der so gefaßten Lehre von der Vergottung ruht Luthers Wertschätzung der Mystik hauptsächlich. In der Anmerkung zu Taulers Weihnachtspredigt von der dreifachen Gottesgeburt bemerkt Luther über die *theologia mystica*, aus welcher diese Predigt stammt: *est sapientia experimentalis et non doctrinalis. Quia nemo novit nisi qui accipit hoc negotium absconditum. Loquitur enim de nativitate spiritali verbi increati. Theologia autem propria de spiritali nativitate verbi incarnati habet unum necessarium et optimam partem.* Weimarer Ausgabe IX, 98.

3) Damit ist die Vermittelung des neuen Lebens mit Gott durch das Wort der Schrift schwach angedeutet. Sonst ist in den Thesen und ihren Erläuterungen davon nicht die Rede.

dibus hominum, hoc est affectibus, inscribatur, iam non ipsi vivunt aut agunt, sed vivit potius in ipsis Christus, et non tam agunt quam aguntur, utique Spiritu, eoque filii Dei et sunt et vocantur, tum, sive bibant, edant aut etiam animi gratia quaeritent bulbos, ut est in cordibus ipsorum diffusa charitas per Spiritum sanctum, ita omnia haec condita charitate pia sunt, sancta sunt, Deum spirant, divina respiciunt ac Christum inhabitantem planissime referunt, atque ut summatim iam complectamur haec omnia, est lex Spiritus divina quaedam *Εντελεχεια* humanae menti deitus illapsa irrequieta, perenni impulsu sursum ciens omnia, qua homo et animo prono iusta percipit et summa cum voluptate operatur.

Es ist in diesen Worten bereits ausgesprochen, woran sich die Vergottung des Menschen zeigt. Innerlich macht sie ihn zu einem iustus; nach aussen läßt sie ihn bona opera wirken. Hier findet die sittliche Seite des christlichen Lebens seine volle Würdigung. Luthers Meinung ist, non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt iustitiam eius, sed potius iustitia eius facit opera; nur ad iustificationem nihil faciunt opera (Erläuterung zur 25. These). Die Kraft, aus welcher die Werke verrichtet werden, ist der mit dem Menschen vereinigte Christus. Darum steht in der Erklärung der 26. These: Christus est iustus, et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per fidem. Deshalb kann man das Werk Christi das eigentlich wirksame nennen, das unsere aber nur das bewirkte; und unser (bewirktes) Werk gefällt Gott nur um des (darin wirksamen) Werkes Christi willen (These 27). Übrigens geben die Heidelberger Thesen ausdrücklich die Möglichkeit zu, daß in seinem Ergebnis auch das, was Gott durch den Gerechten vollbringt, schlecht sein könne. Aber sie wissen für diese befremdliche Thatsache auch eine Erklärung: sie vergleichen in diesem Falle den Menschen mit dem schlechten Beile in der Hand eines tüchtigen Zimmermannes (These 6 mit Erläuterung).

Für das Heil des Menschen ist es von der größten Wichtigkeit, daß er in das Gnadenverhältnis zu Gott eintritt. Es fragt sich nur, wie das geschehen kann. Dem-

jenigen, welcher durch sein eigenes Bemühen zur Seligkeit gelangen will, erklärt Luther: *Iustitia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis* (Erläuterung zu These 25); ja er hält ihm den Satz entgegen: *Homo putans se ad gratiam velle pervenire, faciendo quod in se est, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat* (These 16). Der Mensch ist ja seinem ganzen Wesen nach Sünder; und si per peccatum putet se dignum fieri gratia, aut aptum ad gratiam, iam superbam addit praesumptionem, et peccatum non peccatum et malum non malum credit, quod est nimis grande peccatum (These 16 mit Erläuterung). Der Grund zu dem neuen Verhältnis, in welches der Mensch zu Gott tritt, liegt ganz in Gott; und von seiten des Menschen kommt ihm schlechterdings nichts entgegen. Das spricht die letzte (28.) der theologischen Thesen aus: *Amor Dei non invenit, sed creat suum diligibile, was Luther dahin erläutert: Amor Dei in homine vivens diligit peccatores, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos, et sic effluit potius, et bonum tribuit . . . Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum, quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno.* Hier geht Luther an der Hand der deutschen Mystik über Augustin hinaus, indem er von der Gerechtigkeit Gottes und ihrem Verhältnis zu unserem Heile nicht redet. Allgemeiner heißt es in dem Berichte Butzers (zu These 1): *Hanc (sc. legem Spiritus) vero ita dari a Deo contendit, ut nulla prorsus mortalium opera emereri queat.* Was dem Menschen dabei zukommt, ist Glaube an Christus und Gottesfurcht.

Der Glaube ist von Luther als Vertrauen und Hoffnung gefaßt. Sein Inhalt besteht darin, daß der Mensch weiß, *sibi nihil prodesse citra Deum posse* (These 11, Erläuterung). Er ist nicht des Menschen eigene Leistung; *sine enim opere nostro gratia et fides infunditur*<sup>1</sup> (Erläuterung zur 25. These). Sein Objekt ist speziell Christus, auf den darum der Heilsbegierige verwiesen wird: *Procide, et ora gratiam, spemque*

---

1) Der „erlangte Glaube“ der Scholastiker, den Luther sonst abweist (Hering S. 97f.), ist hier überhaupt nicht erwähnt.

tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra (These 16, Erläuterung). Als heilsvermittelnd ist aber nicht das Leiden Christi gedacht, wie hoch<sup>1</sup> dasselbe auch als Angelpunkt der wahren Theologie gewürdigt wird. Luther blickt vielmehr auf das ganze Thun und Wirken Christi: Opera, quae ipse (sc. Christus) facit, sunt impletiones mandatorum Dei, nobis data per fidem, quae cum intuemur, movemur ad imitationem eorum (These 27, Erläuterung). Er meint das aber nicht im rationalistischen Sinne, daß Christus nur Vorbild zum Guten sei. Er fühlt, wie das unmittelbar folgende Citat aus Gregor zeigt, auch die Kraft von ihm ausgehen, welche unwiderstehlich zum Guten treibt. Und so kann er, ohne sich zu widersprechen, an einer anderen Stelle, von der psychologischen Vermittelung des Heils durch die Imitatio Christi absehend, von der Verleihung der Gerechtigkeit fast wie von einem magischen Vorgange reden: Iustitia Dei infunditur per fidem (Erläuterung zur 25. These).

Nur eine besondere Seite an dem Glauben ist die Furcht vor Gott. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Non potest . . . adesse vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis (These 11). Dieser timor Dei ist das wirksame Mittel gegen die Sicherheit des Menschen; si enim timeret, non esset securus, ideoque nec sibi placeret, sed in Deo sibi placeret (These 7, Erläuterung). Er ist durchaus notwendig; iustorum opera essent mortalia, nisi pio Dei timore ab ipsismet iustis, ut mortalia timerentur (These 7). Was Luther eigentlich unter ihm versteht, sagt er in der Erläuterung zur 4. These: Dominus humiliat et perterrefacit nos lege et conspectu peccatorum nostrorum, ut tam coram hominibus, quam coram nobis videamur esse nihil, stulti, mali, imo vero tales sumus. Quod cum agnoscimus atque confitemur, nulla in nobis est species neque decor, sed vivimus in abscondito Dei (id est, in nuda fiducia misericordiae eius) in nobis habentes responsum peccati, stultitiae, mortis

---

1) In Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei. These 20, Erläuterung.

et inferni, iuxta illud Apostoli 2. Cor. 6. Quasi tristes, semper autem gaudentes, quasi mortui, et ecce vivimus. Et hoc est, quod Esaias c. 28 vocat, opus alienum Dei, ut operetur opus suum (id est, nos humiliat in nobis, desperantes faciens, ut exaltet in sua misericordia, sperantes faciens) . . . Sic itaque opera deformia, quae Deus in nobis operatur (id est humilia et timorata), sunt vere immortalia, quia humilitas et timor Dei est totum meritum. Es ist aber wohl zu beachten, daß der timor Dei für Luther nicht identisch ist mit der desperatio. Allerdings behauptet er: Certum est hominem de se oportere penitus desperare (These 18). Aber damit meint er nicht jene dumpfe, trostlose Verzweiflung, für welche es überhaupt keine Rettung giebt. Wo er so redet, da ist seine Absicht nur die: humiliandi et quaerendae gratiae Christi studium excitare. Wie er das meint, zeigt er an einem Beispiel: Tunc aeger quaerit medicinam, quando intelligit malum sui morbi. Sicut itaque non est causam desperationis vel mortis dare, quando aegroto dicitur periculum sui morbi, sed potius est eum provocare ad curam medicinae quaerendae: ita dicere, quod nihil sumus et semper peccamus, quando facimus quod in nobis est, non est desperatos (nisi sint stulti) sed sollicitos ad gratiam Domini nostri Jesu Christi facere (These 17 und ihre Erläuterung). An sich selbst<sup>1</sup>, nicht an Gott, soll der Mensch verzweifeln. Das ist das Wesen des timor Dei. Diese Gottesfurcht beherrscht das ganze Leben des Christen und weist ihm die rechte Stellung zur Kreatur an: Demütige Welt- und Selbstverleugnung. Das ist der Sinn der 11. These: Non potest vitari praesumptio, nec adesse vera spes nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis, und ihrer Erläuterung: impossibile est in Deum sperare, nisi de omnibus creaturis desperetur, sciatque sibi nihil prodesse citra Deum posse. At cum nullus sit, qui hanc puram spem habeat, ut supra dixi-

1) Diese Verzweiflung des Menschen an sich selbst ist die Kehrseite zu dem Grundsatz der Vergottung und ist, durch Lektüre Augustins und Bernhards sowie durch seine eigene Erfahrung, für Luthers Theologie sehr wichtig geworden.



mus, ac sic nonnihil in creaturam confidamus, patet, quod propter immundiciam in omnibus timendum est Dei iudicium. Et sic praesumptio vitetur, non re, sed affectu <sup>1</sup>, id est quod displicet nobis adhuc esse in fiducia creaturae. Das christliche Leben des Menschen ist demnach immer in der Entwicklung, im Werden begriffen.

Auf diesem Grunde erhebt sich nun ein spezieller Gedanke der Heidelberger Thesen: die Theologia crucis, die Lehre, ja vielmehr die lebendige Überzeugung, daß das Kreuz, d. h. das Übel, das Leiden, die Schwäche, die Thorheit vor der Welt, das wahrhaft Gute ist und darum vor Werkdienst, Ehre, Macht, Weisheit der Welt weitaus den Vorzug verdient. Es steht für Luther fest, Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce. Deshalb redet er auch von einem bonum crucis, quia per crucem destruuntur opera, et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur. Im Kreuz allein ist wahre Befriedigung zu finden. Denn wenn die hydropisis animae, quo plus bibit, plus sitit, so darf man dem Gierigen nicht immer neue Nahrung zuführen, sondern muß, um Heilung herbeizuführen, die Begierde selbst ausröten, id est, ut qui vult fieri sapiens, non quaerat sapientiam procedendo, sed fiat stultus quaerendo stultitiam retrocedendo. Sic qui vult fieri potens, gloriosus, voluptuosus, satur omnium rerum, fugiat potius, quam quaerat potentiam, gloriam voluptatem, omniumque rerum saturitatem. Haec sapientia, fügt Luther hinzu, illa est, quae mundo est stultitia (These 22, Erläuterung). Und an einer anderen Stelle (in der Erläuterung zur 4. These) bemerkt er: Talis ergo homo sibi displicet in omnibus operibus suis, nullum decorem, sed solam suam deformitatem videt. Imo etiam foris facit, quae aliis stulta et deformia videntur. Er befindet sich in dem Zustande der völligen Gelassenheit; sive operatur, sive non, idem sibi est, nec gloriatur, si operetur, nec confunditur, si non operetur Deus in eo; sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur. Darin besteht

1) Ähnlich heißt Tauler denjenigen, der keine Reue hat, eben über diesen Mangel Reue zu empfinden.

gerade die Wiedergeburt (Joh. 3), die den Tod<sup>1</sup>, das mortem praesentem sentire, voraussetzt.

Mit dieser Liebe, welche Kreuz und Leiden wählt, mit diesem Vertrauen, welches Gott wirken läßt, was und wie er will, ist jene Höhe seliger Welterhabenheit und Gottesnähe erreicht, zu welcher die Mystik den Menschen emporleiten will, und auf welcher der Lobpreis erklingt: Soli Deo Gloria!

Paulus hat für seine Erklärung der Heidelberger Thesen das mystische Element gar nicht in Betracht gezogen. Er beschränkt sich darauf, die Sätze Luthers durch allgemeine Bemerkungen psychologischer und rationeller Art seiner Zeit verständlich zu machen. Ein wirkliches Verständnis derselben ist aber nur auf geschichtlicher Grundlage möglich. Es läßt sich nur dann erzielen, wenn auch der Anteil der Mystik an den Heidelberger Sätzen gebührend gewürdigt wird. Dafs derselbe sehr groß, fast dominierend ist, ist wohl aus der vorstehenden Darstellung deutlich geworden<sup>2</sup>.

##### 5. Der Fortschritt der Heidelberger Thesen über die 95 Thesen hinaus.

Ein halbes Jahr vorher, als Luther in Heidelberg disputierte, hatte er seine 95 Thesen veröffentlicht und damit den ersten Schritt gegen das herrschende Kirchentum gethan. In Heidelberg nahmen die Augustiner, wie oben gezeigt worden ist, zu seinem Vorgehen Stellung. Es legt sich die Frage nahe, wie weit sich die Heidelberger Thesen mit den Wittenberger Sätzen decken, ob nicht vielleicht jene diesen gegenüber schon einen Fortschritt bezeichnen.

Auf den ersten Blick scheint zwischen beiden gar keine Beziehung zu bestehen. Die 95 Thesen handeln de virtute indulgentiarum; in Heidelberg stellt Luther Sätze aus der

---

1) Wie Luther mit dieser Betrachtung des leiblichen Todes im Zusammenhange der Kreuztheologie über die Mystik hinausgeht, zeigt Hering S. 88.

2) Es verdient übrigens noch bemerkt zu werden, dafs über Gottes Wesen, sein Wort, die Sakramente und die Kirche — Gegenstände, welche der Mystik Luthers nicht überhaupt fremd sind, — die Heidelberger Thesen sich nicht äußern.

Soterologie und Anthropologie auf. Das erschwert den Vergleich, macht ihn aber doch nicht überhaupt unmöglich.

Nur im Vorbeigehen sei auf Einzelnes aufmerksam gemacht. Was die Heidelberger Thesen über die *Theologia crucis* ausführen, das klingt vorher schon in den drei letzten der Wittenberger Thesen an. Ferner, daß die 17. der Heidelberger Thesen nicht die *desperatio* des Menschen, sondern nur den *timor Dei* will, verstehen wir bloß dann vollständig, wenn wir uns daran erinnern, daß die Wittenberger Thesen (16) die *desperatio* als Zustand der Höllepein nehmen.

Wichtiger ist für unsere Frage, daß einzelne Probleme — Buße, Verdienst, Werke, Sündenvergebung — hier wie dort berührt sind. Es handelt sich darum, festzustellen, ob und inwiefern die betreffenden Aussagen der Heidelberger Thesen über die parallelen Ausführungen der Wittenberger Sätze hinausgehen.

Die Untersuchung hierüber ist allerdings durch zweierlei erschwert. Einmal legt sich nämlich die allgemeine Erwägung nahe, daß Luther einen Gegenstand, über den er in den Heidelberger Thesen schweigt, deshalb keineswegs schon aufgegeben zu haben braucht. Und dann ist mit der Thatsache zu rechnen, daß in den Resolutionen zu den 95 Thesen, die bald nach der Heidelberger Disputation abgeschlossen vorliegen, Luther manches noch in seinem Sinne aufrecht erhält, was er in den Heidelberger Sätzen übergeht. Was indessen den ersten Punkt anbetrifft, so wird zu prüfen sein, ob Luther über diese oder jene Sache nur aus zufälligen Gründen schweigt, weil sich ihm zu ihrer Erörterung keine Gelegenheit bot, oder ob er sie übergehen muß, weil er sie nicht mehr vertreten kann. Hinsichtlich des Standpunktes der Resolutionen aber ist daran zu erinnern, daß ihre Abfassung sich über einen längeren Zeitraum hinzieht; es besteht darum jedenfalls die Möglichkeit, daß sie in einzelnen Teilen von den Heidelberger Thesen bereits überholt sind, während andere Ausführungen in ihnen schon über diese wieder hinausgegangen sind. Ob das wirklich auch der Fall ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

Die 95 Thesen hatten die Grundlage der kirchlichen Bußlehre erschüttert, indem sie die kirchliche Bußpraxis angriffen. Die Wirksamkeit des Ablasses zur Tilgung der Schuld (These 6), zum Nachlaß der göttlichen Sündenstrafen (These 21), sowie zur Erlösung der Seelen im Fegfeuer (These 10 und 13) hatte Luther geleugnet und den Ablass nur noch als Erlaß der kanonischen Strafen gelten lassen (These 5 und 20). Was wollte es demgegenüber heißen, wenn er (These 71) erklärte: *Contra veniarum apostolicarum veritatem qui loquitur, sit ille anathema et maledictus?* Die kirchliche *veritas veniarum apostolicarum* war es ja nicht mehr, sondern Luthers eigene Auffassung vom Werte des Ablasses, wenn These 49 besagte: *Docendi sunt Christiani, quod veniae papales sunt utiles, si non in eas confidant, sed nocentissimae, si timorem Dei per eas amittant.* Und die kirchlich gut geheißene Übung war in der 32. These geradezu verflucht: *Damnabuntur in aeternum cum suis magistris, qui per litteras veniarum securos sese credunt.* Diese *mera et mala securitas* ist von den Heidelberger Thesen so sehr verabscheut, jener *timor Dei* ist in ihnen so sehr in den Vordergrund gerückt, daß Luther gar nicht mehr dazu kommt, die Möglichkeit einer Sündenvergebung durch äußere, kirchlich festgelegte Bußmittel in Erwägung zu ziehen. Der Heidelberger Luther betrachtet den Menschen so ausschließlich in seinem Verhältnis zu Gott, daß seine Stellung zur Kirche überhaupt außer Betracht bleibt. Auf dem Standpunkte, den Luther hier einnimmt, sind daher verschiedene mittelalterliche Vorstellungen der 95 Thesen, zumal die über die Heilsmittel durch die Kirche, die Unentbehrlichkeit des Priesteramtes u. dgl., aufgegeben. Die 7. der Wittenberger Thesen besonders war noch durchaus katholisch; sie knüpfte die Sündenvergebung unbedenklich an die priesterliche Absolution an; das Heil wurde ihr zufolge nur durch die Kirche mitgeteilt; und zu seiner Spendung galt ihr das Priesteramt als unentbehrlich. These 6 wußte ferner noch von Reservatfällen, in denen nur der Papst von der Schuld lossprechen könne. Diese Anschauungen hat der strenge Paulinismus der Heidelberger Thesen überwunden.

Zwar erinnert hier noch der Ausdruck *humilis confessio* in Absatz 2 der Resolution zur 7. These an die Erniedrigung des Beichtenden vor dem Priester, von der die 7. Wittenberger These redet. Aber das beigefügte *per timorem* zeigt, daß mit *confessio* hier nicht die Beichte vor dem Priester, sondern das Sündenbekenntnis vor Gott gemeint ist; denn *timor* ist in den Heidelberger Thesen, wie gezeigt, nicht die Furcht vor einer anderen Person, sondern die Gewissensangst vor dem heiligen und lebendigen Gotte selbst. Mit Übergehung des Priesters wird also nun der Heilsbegierige ohne Weiteres auf Christus selbst verwiesen. Von der Heilsmittelung redet Luther jetzt nur noch so, als gebe es überhaupt keine äußeren Vermittelungen, an die sie geknüpft sein könnte. Vom Priester als *vicarius Dei* in Sachen der Sündenvergebung ist nicht länger die Rede. *Casus reservati*, in welchen nur der Papst absolvieren kann, kommen vollends nicht mehr in Betracht. Luther hält in Heidelberg die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Thun Gott gegenüber so entschieden fest, daß der Ablafs für ihn gar nicht mehr in Frage kommt. Das ist bis zu einem gewissen Grade allerdings auch schon in den Wittenberger Thesen der Fall gewesen. Aber er hat dort doch wenigstens noch von dem Ablasse geredet und ihm einen Sinn abzugewinnen versucht, in dem auch er ihn aufrecht erhalten könnte. Wenn er ihn jetzt in Heidelberg, wo er ja auf die mannigfachen Mißverständnisse und Angriffe zu antworten Gelegenheit hatte, vollständig mit Stillschweigen übergeht, so ist dieses sein Schweigen bedeutungsvoller als alle seine früheren Einschränkungen und Umdeutungen. Thatsächlich rechnet er jetzt gar nicht mehr mit ihm. Das ist eigentlich der letzte Schritt, den er in seiner Verwerfung des Ablasses noch über die Verfluchung desselben hinaus thun konnte.

Dazu stimmt es denn auch, daß wir in den Heidelberger Thesen Grundsätze aufgestellt finden, welche in ihrer Konsequenz den Ablafs ausschließen. Die ganze Ablafslehre ruhte auf der Voraussetzung, daß der Mensch durch die über die pflichtmäßige Erfüllung des Gesetzes hinausgehende Befolgung der *consilia evangelica* sich Verdienste erwerben

könne, welche kraft der Einheit des Leibes Christi bedürftigen Gliedern der Kirche zu gute kommen. Wer das leugnete, entzog dem ganzen, kunstvoll aufgeführten Gebäude den Boden. Luther hat es geleugnet. In den Wittenberger Thesen hat er freilich den Ablass in irgend welcher Form noch aufrecht erhalten (These 71); und er hat dementsprechend dort auch noch von *merita sanctorum* neben dem *meritum Christi* (These 58) geredet und nur geleugnet, daß dieser Schatz *indulgentias* begründe, und überhaupt, daß er in seiner Wirksamkeit der päpstlichen Vermittelung bedürfe. Die Heidelberger Thesen gehen tiefer und bezeichnen nur das unter der Leitung Gottes vollbrachte Thun als Verdienst (These 4). Die Vereinigung beider Gedankenreihen mag für Luther eine Zeit lang darin gelegen sein, daß die *merita sanctorum* eben nur durch die göttliche Wirkung *merita* seien. (Vgl. dazu die 7. und 12. der Heidelberger Thesen.) Bald aber führte ihn die Konsequenz dahin, das Vorhandensein der *merita sanctorum* eingehend zu untersuchen; und das Ergebnis dieser Untersuchung ist die gänzliche Leugnung des *Thesaurus supererogativus*, wie sie die Resolutionen (zu These 58) in der Konsequenz der Heidelberger Position unumwunden aussprechen.

Mit der Frage nach dem Verdienste hängt die ganze Schätzung der Werke überhaupt eng zusammen. Über sie heißt es in den Wittenberger Thesen: *per opus charitatis crescit charitas et fit homo melior* (44). In den Heidelberger Thesen dagegen wird der Grundsatz aufgestellt: *Non ille iustus est, qui multum operatur*. Beides ist aber nicht so gemeint, daß dort die Anerkennung der kirchlichen Lehre von der Werkheiligkeit, hier ihre Verwerfung ausgesprochen sei. Luthers Gedanke ist beidemal derselbe: daß nur ein durch die göttliche Liebe — das *opus charitatis* folgt aus der Mitteilung des heiligen Geistes (Röm. 5, 5) — geheiligtes Thun den Menschen bessere, alles andere Thun aber ihn nicht gerecht, sondern sündig mache. Aber dieser gleiche Gedanke erhält eine verschiedene Formulierung, je nachdem Luther sich mit einer kirchlich gegebenen Lehre beschäftigt, oder einen seiner Eigenart entsprechenden Gegenstand be-

handelt. In jenem Falle passen sich seine Aussagen unwillkürlich dem kirchlichen Sprachgebrauche an; in diesem redet er frei, in der Konsequenz seines Prinzips.

Was Luther an die Stelle der kirchlichen Bußlehre gesetzt hat, ist in den Heidelberger Sätzen unverändert dasselbe wie in den Wittenberger Thesen. Dafs der *Christianus vere compunctus* (These 36) seine Buße nicht auf einen einzelnen Moment beschränke, dafs vielmehr die *poenitentia* als *odium sui* das ganze Leben des Gläubigen ausfülle (These 1) und *foris varias carnis mortificationes* wirke (These 3), sind bekannte Wittenberger Sätze. Ihnen treten die Heidelberger Ausführungen über die *Theologia crucis* zur Seite, welche oben eingehend besprochen sind.

Damit habe ich das Verhältnis der Heidelberger zu den Wittenberger Thesen im Einzelnen dargestellt. Es kommt jetzt nur noch darauf an, dasselbe in seinem Mittelpunkt zu erfassen und auf einen entsprechenden Ausdruck zu bringen. Ich glaube, es läßt sich am zutreffendsten so charakterisieren: Die Heidelberger Thesen fassen den Gegensatz gegen den kirchlichen Pelagianismus viel schärfer und prinzipieller. Hier redet Luther nicht mehr von der *poenitentia sacramentalis* und den *indulgentiae* oder dem *thesaurus*; er dringt auf die Hauptsache. Von der Einzelfrage nach der Kraft des Ablasses ist er fortgeschritten zu dem Grundproblem, zu der Kardinalfrage: wie wird der Mensch vor Gott gerecht? Auch die Wittenberger Thesen hatten diese Frage schon gestreift; aber sie hatten die evangelisch klingende These 36: *Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa etiam sine litteris veniarum sibi debitam* mit der katholischen Einschränkung (These 38) versehen: *Remissio tamen et participatio papae nullo modo est contemnenda*. Frei dagegen erklingt in den Heidelberger Thesen das dort nur angedeutete *Sola fide*. Damit <sup>1</sup> ist der Punkt erreicht, von welchem aus die Trennung

---

1) Die Rechtfertigungslehre selbst findet sich freilich schon viel früher bei Luther. Aber in den beherrschenden [Mittelpunkt seiner Theologie tritt sie erst mit den Heidelberger Thesen.

von Rom früher oder später erfolgen mußte, und der Grundsatz aufgestellt, welchen auch die evangelische Kirche jederzeit als ihr Materialprinzip festgehalten hat. Freilich ist Luthers Verständnis dieses Grundsatzes noch an Augustin und die deutsche Mystik gebunden. Aber es ist doch bemerkenswert, daß er schon jetzt, wo er ohne Rücksicht auf kirchliche Sätze redet, nichts von der Bedeutung der priesterlichen Absolution für die Seligkeit gesagt hat, worauf Augustin nicht verzichten wollte, und wovon auch die Mystik nur in Ausnahmefällen meinte dispensieren zu können. Jetzt gilt ihm uneingeschränkt die Wahrheit, welche sich jeder im Glauben aneignen möge: *Gratia dicit: credo in hunc, et iam facta sunt omnia*. Alle übrigen Abweichungen der Heidelberger von den Wittenberger Thesen erklären sich von hier aus.

#### 6. Die neue Theologie der Heidelberger Thesen.

Trotz ihrer Verwandtschaft mit Augustin, der Mystik und den humanistischen Bestrebungen sind die Heidelberger Thesen doch etwas Selbständiges. Ihr Inhalt ergiebt sich uns nicht durch das einfache Rechenexempel, daß wir die Augustinischen Gedanken, die Sätze der Mystik und die Beiträge des Humanismus addieren. Luther folgt seinen Lehrmeistern mit eigenem Urteil; er verarbeitet ihre Lehren zu einer einheitlichen Anschauung und stellt in deren Mittelpunkt den Satz von der Rechtfertigung, den jene in seiner ganzen Klarheit noch nicht erkannt hatten.

Das entscheidende Moment dafür ist das persönliche Seligkeitsinteresse Luthers, welches jetzt für seine Theologie zentrale Bedeutung gewinnt. Dieses erst verbindet die Sätze zu ihrer eigentümlichen Einheit. Aus ihm heraus verstehen sich die zwei einander entsprechenden Thesen, welche den Standpunkt des Heidelberger Luther kurz kennzeichnen: *Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi* (18); und: *Non ille iustus est, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum* (25).

Man darf nun freilich nicht alsbald sagen: das seien echt



evangelische Sätze; mit ihnen habe Luther den Boden der katholischen Kirche verlassen. Luther selber glaubte sich, als er sie verteidigte, im Einverständnis mit dem kirchlich rezipierten Augustin. Dafs dies der Fall ist, und wieweit es zutrifft, ist weiter oben gezeigt. Aber auch die Einwirkung des Katholizismus überhaupt auf die Heidelberger Thesen läfst sich an einzelnen Punkten nachweisen. Die Sorge um das Heil — der timor Dei, welcher immer das iudicium damnationis fürchtet, — kann nur deshalb so eindringlich zur Pflicht gemacht werden, weil der katholische Gedanke doch noch nicht völlig überwunden ist, der Christ könne (ohne die priesterliche Absolution) seiner Seligkeit nie gewifs werden. Und die Ausführungen über die Theologia crucis, so gut evangelisch auch ihr Kern ist, entsprechen doch viel eher der weltflüchtigen Stimmung im Katholizismus als dem thätigen Eingreifen in den Gang der Dinge, wie es dem evangelischen Christentum entspricht.

Aber das darf man allerdings sagen: Indem Luther in Heidelberg Augustinische Sätze ausspricht, gewinnen sie ihm unwillkürlich ein Aussehen, welches zu der kirchlichen Praxis nicht mehr stimmen wollte. Wo blieben die Satisfaktionen und Pönitenzen neben dem werklosen Glauben? Wie konnte es *mèrita sanctorum* geben, wenn alles menschliche Thun eitel Sünde war? Welche Bedeutung hatte überhaupt noch die vom Katholicismus lediglich als Heilsanstalt aufgefasste Kirche, wenn das Heil künftighin blofs von der persönlichen Stellung zu Christus abhängig sein sollte?

So berichtet denn auch Butzer, dafs Luthers Thesen *non modo opinionem omnium superarent, verum plerisque etiam visa sunt haeretica*.

Denselben Eindruck hat dann später der Jesuit Pallavicini empfangen, der uns folgende Punkte der Heidelberger Thesen als *errores* Luthers aufzählt<sup>1</sup>: *Humana opera omnia esse peccata lethalia, solumque venialia evadere, si fiant cum metu, ne sint lethalia. — Solam fidem ad salutem sufficere. — Post peccatum Adami nullas in homine remanere reliquias*

1) Bei Paulus S. 80f.

liberi arbitrii. — Voluntatem nihil operari in bonis actibus, sed solum exercere ministerium causae materialis, ut dicunt, et passivae, in iis excipiendis, non vero eos producere, atque idem ante Adami peccatum evenisse. Sieht man über die Ungenauigkeit in der Terminologie — Pallavicini gebraucht ihm geläufige Ausdrücke der katholischen Dogmatik — und die Dürftigkeit der Inhaltsangabe hinweg, so wird man seine Wiedergabe des Inhaltes selbst im wesentlichen als zutreffend bezeichnen müssen; und die ablehnende Haltung, welche Paulus ihr gegenüber einnimmt, ist darauf zurückzuführen, daß seine subjektive Auffassung der Heidelberger Sätze sich nicht mit dem authentischen Sinne Luthers deckt. Leugnung der Willensfreiheit zum Guten, Bestreitung der Gerechtigkeit aus Werken, Behauptung der Alleinwirksamkeit der Gnade, Verteidigung der Rechtfertigung allein durch den Glauben — das waren die Punkte, in welchen die Heidelberger Thesen in der That das kirchliche System durchbrachen.

Aber hat Luther selber ein Bewußtsein davon gehabt, daß seine Sätze sich an irgend einer Stelle mit der kirchlich fixierten Lehrweise im Widerspruch befinden?

Diese Frage ist zu bejahen, wenn man dem Titel der Thesen eine besondere Bedeutung beilegen darf. *Theologica paradoxa* hat sie Luther überschrieben. Er hat sie damit als Absonderlichkeiten bezeichnet, wie sie wohl nicht jeder Theologe behaupten würde, und — können wir hinzufügen — wie sie kein orthodoxer Katholik lehren dürfte, weil ja die katholische Lehre unverändert und für alle dieselbe ist.

Andererseits scheint Luther nach seinem eigenen Urteil mit diesen Thesen doch auch wieder nichts Neues sagen zu wollen. In dem Briefe an Trutfetter<sup>1</sup> schreibt er ausdrücklich: *De iis (sc. positionibus), quae gratiam et opera tangunt, scias, optime vir, me neque solum neque primum esse earum assertorem. Scis ingenia eorum, qui apud nos sunt, puta Carolstadii, Amsdorfii, D. Hieronymi (Schurf), D. Wolfgangi (Stehelin), utriusque Feldkirchen, denique D. Petri Lupini (Radhemius). At ii omnes constanter mecum sentiunt, imo*

1) De Wette I, 108.

tota Universitas, excepto uno ferme Licentiate Sebastiano, sed et Princeps et Episcopus ordinarius noster: deinde multi alii Praelati, et quotquot sunt ingeniosi cives, iam uno ore dicunt, sese prius non novisse nec audivisse Christum et Evangelium. Istis ingeniis par est, ut meum non praeferam: atque cum ipsi in scholastica theologia sint, ut nosti, eruditissimi et exercitatissimi, patere quaeso, me cum eis sapere vel desipere, donec discutiatur per ecclesiam.

Indessen hat sich Luther hier in seiner Bescheidenheit über seine Stellung im Wittenberger Theologenkreise einem Irrtum hingegeben. In dem Berichte Butzers wird er nicht als Glied, sondern als Haupt dieses Kreises bezeichnet: *Is effecit, ut Wittenburgae triviales isti auctores sint ad unum explosi omnes, Graecanicae literae, Hieronymus, Augustinus, Paulus publice doceantur.* Wir haben in diesen Worten das Urtheil der humanistischen Zeitgenossen über Luther: Der neue Betrieb der Wissenschaft ist sein Verdienst. Betrachten wir von hier aus die Heidelberger Thesen, dann erscheinen sie uns wegen ihrer selbständigen Vereinigung der Bildungselemente jener Zeit als klassisches Beispiel für die ganze neue Richtung, welche damals von Wittenberg ausging; sie rückt so in eine Linie mit den mannigfachen Versuchen jener Periode, aus der alten Schablone herauszukommen, wie sie z. B. vom Standpunkte eines für die Bedürfnisse des deutschen Gemüthes offenen Katholizismus durch den Bischof Berthold von Chiemsee, in freierer Weise vom deutschen Humanismus in seinen bedeutendsten Vertretern gemacht wurden. Mit Erasmus vergleicht ihn darum Butzer in einer kurzen, treffenden Charakteristik beider: *Cum Erasmo illi conveniunt omnia, quin uno hoc praestare videtur, quod quae ille duntaxat insinuat, hic aperte docet et libere.* Und wenn dagegen Luther selbst gemeint hat<sup>1)</sup>, „daß etliche Hochgelehrten von uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge fürnehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo auch Leute gewesen. Ja freilich sind sie gewesen!“, so hat er

---

1) In der Vorrede zu „Eyn deutsch Theology“.

damit doch nur insofern recht, als ihm und seinen Wittenberger Mitarbeitern jede Neuerungssucht und alles Revolutionäre fern lag. Etwas Neues war diese Wittenberger Theologie eben doch, auch wenn sie an das bewährte Alte anknüpfte. Sie trug lebensfähige Keime in sich, aus welchen sich etwas entwickeln konnte, was zuletzt über jenes Alte hinausführen mußte.

Auffallend, ja unverständlich bliebe sonst auch der lebhafteste Widerspruch, welchen Trutfetter gegen die Heidelberger Thesen erhoben hat. Der Eisenacher Doktor<sup>1</sup> war keineswegs ein exklusiver Scholastiker; wie er mit dem Erfurter Humanistenkreise in Friede und Freundschaft lebte, so hat er sich auch in seinen Schriften den neuen Strömungen nicht unzugänglich erwiesen. Wenn er trotzdem die schärfste und abweisendste Kritik an den Heidelberger Sätzen geübt hat, so muß der Grund tiefer liegen, als in der nach seinem Urteil falschen dialektischen Methode. Er war Kirchenmann genug, um zu erkennen, daß die Thesen Luthers nicht in das kirchliche System hineinpaßten, daß die Lehre von der Rechtfertigung, wie sie Luther verkündigte, den ganzen Bau werde brechen müssen. Und da ihm die Kirchenlehre über jeden Zweifel erhaben war, so konnte er die Abweichungen Luthers von derselben nur aus einer falschen Methode herleiten.

Die Kirche hat Luther gewähren lassen. Sie erkannte die grundlegende Bedeutung nicht, welche dem Kampfe um das Dogma zukam. Erst als Luther von dem klar erfassten Grunddogma der Rechtfertigung aus folgerichtig dazu fortschritt, sie selbst, ihre Verfassung und ihr Recht anzutasten, hat sie den Kampf gegen ihn ernsthaft aufgenommen. Um des Ablasses willen entschieden gegen ihn einzuschreiten, scheute sie sich. In der Frage des Dogmas hätte sie ihn gewähren lassen. Den Angriff auf ihren eigenen Bau nur konnte sie ihm nicht hingehen lassen. Erst nach der Leipziger Disputation hat sie in der Bannbulle wirklich Abrechnung mit ihm gehalten.

1) Vgl. über ihn Kaufmann a. a. O. II, 530 ff. nach G. Plitt Jodokus Trutfetter aus Eisenach.

Luther selbst hat die Tragweite seiner dogmatischen Position früher und klarer erkannt. Er hat sich zwar nicht alsbald von der Kirche losgesagt; nennt er doch noch zu Anfang des Jahres 1518 „die christliche kirche, unser mutter“<sup>1</sup> und nimmt die Priester in Schutz, weil sie notwendig seien zur Spendung des himmlischen Brotes. Aber schon in den Heidelberger Thesen fehlen die Ausführungen über die Kirche; zum Heile notwendig ist diese also für ihn nicht; und damit hat er im Grunde doch schon den Boden der mittelalterlichen Kirche verlassen. Äusserlich hat er aber den Bruch nicht vollzogen; er will warten, *donec discutatur per ecclesiam*. Und diese Entscheidung durch ein Konzil zum Zwecke einer Kirchenreform faßt er sehr bestimmt ins Auge, seitdem ihm der Grundsatz des *Sola fide* aufgegangen ist. Dann soll auch die kirchliche Lehre und Wissenschaft neu bestimmt werden. Denn soviel ist ihm klar: Mit der Scholastik ist nichts anzufangen<sup>2</sup>. Soll es besser werden, so müssen die kirchlichen Kanones und die päpstlichen Dekretalen, die Scholastik und der ganze derzeitige Betrieb der Philosophie und Logik ausgerottet und neue Studien eingerichtet werden<sup>3</sup>.

Luther hat diese Reform damals noch innerhalb der katholischen Kirche für möglich gehalten und erwartet. Noch glaubte er, durch den Einfluß Einzelner werde sich die ganze Kirche in ein anderes Fahrwasser lenken lassen. Die geschichtliche Entwicklung ist eine andere geworden. Die Karlstadt, Amsdorf, und wie sie alle heißen, auf die Luther damals seine Hoffnung gesetzt hat, sind nur Diener, nicht Leiter der Reformation geworden. Diese Bewegung konnte nicht von einer Geistesaristokratie ins Werk gesetzt werden. Ihr führender Geist mußte hingerissen werden durch die Verhältnisse; er durfte vorher nicht ahnen, was die Vorsehung mit ihm beschlossen habe: So ist Luther zum Reformator geworden.

1) Auslegung und Deutung des heiligen Vaterunsers. Weim. Ausg. IX, 144.

2) Brief an Spalatin vom 18. Mai 1518. Bei de Wette I, 111.

3) Brief an Trutfetter. Bei de Wette I, 109.

### Schluss.

Schon mehr als hundert Jahre, ehe Luther in Heidelberg disputierte, war hier ein Mann in ähnlicher Weise wie er gegen die Scholastik aufgetreten. Um das Jahr 1406 hatte Hieronymus von Prag vom realistischen Standpunkte aus contra tum recepta dogmata disputieren wollen und zu diesem Zwecke Streitsätze veröffentlicht. Aber die Professoren der Theologie, welche den Nominalismus vertraten, hatten ihn überhaupt nicht zu Worte kommen lassen <sup>1</sup>.

Anders erging es jetzt Luther. Ihn hatten die Augustiner zum Leiter der Disputation, zu der sie das Privileg hatten, gewählt. Ihm konnte man darum das Wort nicht abschneiden. Man mußte ihn reden lassen, ob man wollte oder nicht.

Und was er dort — nicht vom Standpunkte dieser oder jener theologischen oder philosophischen Schule aus, sondern aus innerster Überzeugung und als Gewissenssache — vortragen hat, das hat reiche Frucht getragen.

Wir erkennen die Spuren von Luthers Wirksamkeit zunächst in Heidelberg selbst. Es ist doch wohl nicht zufällig, daß die Heidelberger Augustiner die ersten waren, welche in der Rheinpfalz ihr Kloster verließen, so daß dieses unter der Regierung Friedrichs II überhaupt keine Mönche mehr hatte und aufgelöst werden mußte <sup>2</sup>. Wir verfolgen die Anregungen, welche Luther in Heidelberg gegeben hat, daneben auch in Baden und den Nachbarländern, wo sie durch Männer wie Brenz, Butzer, Schnepf, Billikan fortwirkten <sup>3</sup>.

Vor allem für die innere Entwicklung Luthers — und

---

1) Nach dem Berichte, den Quirinus Reuterus, Professor der Theologie in Heidelberg, in seiner Jubelrede auf das Sapienzkollegium (27. Dezember 1606) giebt. Bei Struve S. 2. Über den ganzen Streit der „beiden Wege“ damals vgl. Kaufmann a. a. O. II, 357 ff.

2) F. P. Wundt, Geschichte und Beschreibung der Stadt Heidelberg I, 180.

3) Ein ausführliches Verzeichnis giebt Baum a. a. O. S. 100. — Über Schnepfs Anwesenheit sind wir zweifelhaft. Vgl. Köstlin, Martin Luther I, 788.

damit für den Gang der Reformation überhaupt — ist die Heidelberger Disputation wichtig. In dieser Hinsicht bedeutet sie eine Klärung, sofern sie die schwebende Kontroverse in ihrem Mittelpunkte erfafst und von allem Aufserwesentlichen absieht. Sie bezeichnet zugleich einen erheblichen Fortschritt auf dem Wege zu der reformatorischen Erkenntnis der drei Hauptschriften von 1520. Die Schrift „an den christlichen Adel“ stellt das sola fide als das leitende Prinzip des Protestantismus auf, aus welchem die beiden anderen Grundsätze der Schriftautorität und des allgemeinen Priestertums sich ergeben. Dazu hat Luther in Heidelberg den entscheidenden Schritt gethan, indem er die Gedanken, welche er bereits seit einigen Jahren in Wittenberg verkündigte, abgeklärt und vertieft vor eine grofse Öffentlichkeit brachte.

Damit verliert aber die Heidelberger Disputation den Schein eines Mönchgezänkes, den sie — bei oberflächlicher Betrachtung ihrer Veranlassung — wohl erwecken kann. Jetzt erscheint sie als eine entscheidende, reformatorische That.

---